

**УНИВЕРЗИТЕТ „ГОЦЕ ДЕЛЧЕВ“ – ШТИП
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ**

ISSN 1857-7059



**ЗБОРНИК НА ТРУДОВИ ОД
„27. МЕЃУНАРОДЕН СИМПОЗИУМ
НА ТУРСКАТА КУЛТУРА“
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ - ШТИП**

7 мај, 2025

Штип, 2025

**УНИВЕРЗИТЕТ „ГОЦЕ ДЕЛЧЕВ“ – ШТИП
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ**



**ЗБОРНИК НА ТРУДОВИ ОД
„27. МЕЃУНАРОДЕН СИМПОЗИУМ
НА ТУРСКАТА КУЛТУРА“
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ - ШТИП**

7 мај, 2025

**Зборник на трудови од
„27. Меѓународен симпозиум на турската култура“
Филолошки факултет - Штип
7 мај, 2025**

Главен уредник
доц. д-р Ивана ВЕЛКОВА

Одговорен уредник
проф. д-р Марија ЛЕОНТИЌ

Лектор на македонски јазик
насл. доц. д-р Марија СОКОЛОВА

Лектор на турски јазик
доц. д-р Јусуф МЕТЕ ЕЛКИРАН

Јазично уредување на англиски јазик
проф. д-р Натка ЈАНКОВА АЛАГОЗОВСКА

Техничко уредување
Славе ДИМИТРОВ

Издавач
Универзитет „Гоце Делчев” - Штип

Објавено во е-библиотека
<https://e-lib.ugd.edu.mk>

CIP - Каталогизација во публикација
Национална и универзитетска библиотека “Св. Климент Охридски”, Скопје

316.7(=512.161)(062)
7/8(=512.161)(062)

МЕЃУНАРОДЕН симпозиум на турската култура (27 ; 2025 ; Штип)
Зборник на трудови од “27. Меѓународен симпозиум на турската култура” Филолошки факултет - Штип 7 мај, 2025 [Електронски извор] / [главен уредник Ивана Велкова]. - Штип : Универзитет “Гоце Делчев” - Штип, Филолошки факултет, 2025

Начин на пристапување (URL): <https://ff.ugd.edu.mk/index.php/mk/>. - Текст во PDF формат, содржи 495 стр., илустр. - Наслов преземен од екранот. - Опис на изворот на ден 04.12.2025. - Фусноти кон текстот. - Библиографија кон трудовете

ISBN 978-608-277-134-2

а) Турска култура -- Собири

COBISS.MK-ID 67617797

**Зборник на трудови од
„27. Меѓународен симпозиум на турската култура“
Филолошки факултет - Штип
7 мај, 2025**

Претседател на симпозиумот:

Проф. д-р Луси КАРАНИКОЛОВА-ЧОЧОРОВСКА
(Филолошки факултет УГД-Штип)
Селџами ТАХИР

Членови на организациски одбор:

проф. д-р Махмут ЧЕЛИК (Филолошки факултет УГД-Штип)
проф. д-р Марија ЛЕОНТИК (Филолошки факултет УГД-Штип)
проф. д-р Ева ГОРГИЕВСКА (Филолошки факултет УГД-Штип)
проф. д-р Ранко МЛАДЕНОСКИ (Филолошки факултет УГД-Штип)
доц. д-р Ивана ВЕЛКОВА (Филолошки факултет УГД-Штип)
доц. д-р Надица НЕГРИЕВСКА (Филолошки факултет УГД-Штип)
доц. д-р Наташа САРАФОВА (Филолошки факултет УГД-Штип)
д-р Дујгу ЧАГМА (Р. Турција)
д-р Салих УНВЕР (Р. Турција)
Костадин ГОЛАКОВ (Филолошки факултет УГД-Штип)

Научен совет:

проф. д-р Јусуф ХАМЗАОГЛУ (С. Македонија)
проф. д-р Октај АХМЕД (С. Македонија)
проф. д-р Фадил ХОЏА (С. Македонија)
проф. д-р Ахмед ВЕЏДАН ЏАН (С. Македонија-Турција)
проф. д-р Лутфи СУНАР (Турција)
проф. д-р Нермин АРАЛ (Турција)
проф. д-р Ајген СЕЗИР АРИГ (Турција)
проф. д-р Мехмет КИРБИЛИК (Турција)
проф. д-р Данута ХМИЕЛОВСКА (Полска)
проф. д-р Гулзура ЦУМАКУНОВА (Киргизистан)
проф. д-р Сулејман БАКИ (С. Македонија)
проф. д-р Актан АГО (С. Македонија)
проф. д-р Гулин ОГУТ ЕКЕР (Турција)
проф. д-р Невин ГУНГОР ЕРГАН (Турција)
проф. д-р Ферит ХАКИМЏАНОВ (Татарстан-Русија)
проф. д-р Џенгиз ХАКОВ (Бугарија)
проф. д-р Зејнеп ЕРДОГАН (Турција)
проф. д-р Осман ЕМИН (С. Македонија)
проф. д-р Нуман АРУЧ (С. Македонија)
проф. д-р Џелил НАГИЈЕВ (Азербејџан)
проф. д-р Менсур НУРЕДИН (С. Македонија)
проф. д-р Назим ИБРАХИМ (С. Македонија)
проф. д-р Озлен ОЗГЕН (Турција)
проф. д-р Муртаза ОЛМЕЗ (Турција)
проф. д-р Али РАФЕТ ОЗКАН (Турција)

проф. д-р Шевкет ОЗНУР (Северен Кипар)
проф. д-р Севим ПИЛИЧКОВА (С. Македонија)
проф. д-р Хамди ХАСАН (С. Македонија)
проф. д-р Ариф АГО (С. Македонија)
проф. д-р Бабахан МУХАМЕД ШЕРИФ (Узбекистан)
проф. д-р Мелахат ПАРС (Турција)
проф. д-р Фатма АХСЕН ТУРАН (Турција)
проф. д-р Мелиха ДЕМЕТ УЛУСОЈ (Турција)
проф. д-р Хулја ДАВУТ-СКУКА (С. Македонија)
проф. д-р Стефан ВАРБАН (Молдавија)
проф. д-р Али ЈИЛДИРИМ (Турција)
проф. д-р Нације ЈИЛДИЗ (Турција)
доц. д-р Афаќ РАМАЗАНОВА (Азербејџан)
доц. д-р Ајшем ЈАНАР (Турција)
доц. д-р Хасан ТЕЈЛИ (Турција)
доц. д-р Ибрахим ЈИЛДИЗ (Турција)
доц. д-р Исмет ЗААТОВ (Крим-Русија)
доц. д-р Сејхан МУРТЕЗАН ИБРАХИМИ (С. Македонија)

President of the organization board:

Prof. Lusi KARANIKOLOVA- ČOČOROVSKA, PhD
(Faculty of Philology UGD Štip)
Saljami TAHIR

Members of the organization board:

Prof. Mahmut ČELIK, PhD (Faculty of Philology UGD Štip)
Prof. Marija LEONTIKJ, PhD (Faculty of Philology UGD Štip)
Prof. Eva GJORGIEVSKA, PhD (Faculty of Philology UGD Štip)
Prof. Ranko MLADENOSKI, PhD (Faculty of Philology UGD Štip)
Prof. Ivana VELKOVA, PhD (Faculty of Philology UGD Štip)
Prof. Nadica NEGRIEVSKA, PhD (Faculty of Philology UGD Štip)
Prof. Nataša SARAFOVA, PhD (Faculty of Philology UGD Štip)
Dujgu ČAGMA, PhD (Turkey)
Salih UNVER, PhD (Turkey)
Kostadin GOLAKOV (Faculty of Philology UGD Štip)

International scientific board:

Prof. Jusuf HAZMAOGLU, PhD (N. Macedonia)
Prof. Oktaj AHMED, Phd (N. Macedonia)
Prof. Fadil HODZA, Phd (N. Macedonia)
Prof. Vedzdan DZAN, Phd (N. Macedonia-Turkey)
Prof. Lutfi SUNAR, Phd (Turkey)
Prof. Nermin ARAL, Phd (Turkey)
Prof. Ajten SEZIR ARIG, Phd (Turkey)
Prof. Mehmet KIRBIJIK, Phd (Turkey)
Prof. Danuta HMIELOVSKA, Phd (Poland)

Prof. Gjuzura DZUMAKUNOVA, Phd (Kyrgyzstan)
Prof. Sulejman BAKI, Phd (N. Macedonia)
Prof. Aktan AGO, Phd (N. Macedonia)
Prof. Gjulin OGUT EKER, Phd (Turkey)
Prof. Nevin GJUNGJOR ERGAN, Phd (Turkey)
Prof. Ferit HAKIMDZANOV, Phd (Tatarstan-Russia)
Prof. Dzengiz HAKOV, Phd (Bulgaria)
Prof. Zejnep ERDOGAN, Phd (Turkey)
Prof. Osman EMIN, Phd (N. Macedonia)
Prof. Numan ARUĆ, Phd (N. Macedonia)
Prof. Dzelil NAGIJEV, Phd (Azerbaijan)
Prof. Mensur NUREDIN, Phd (N. Macedonia)
Prof. Nazim IBRAHIM, Phd (N. Macedonia)
Prof. Ozlen OZGEN, Phd (Turkey)
Prof. Murtaza OLMEZ, Phd (Turkey)
Prof. Ali RAFET OZKAN, Phd (Turkey)
Prof. Sheveket OZNUR, Phd (Northern Cyprus)
Prof. Sevim PILIČKOVA, Phd (N. Macedonia)
Prof. Hamdi HASAN, Phd (N. Macedonia)
Prof. Arif AGO, Phd (N. Macedonia)
Prof. Babahan MUHAMED SHERIF, Phd (Uzbekistan)
Prof. Melahat PARS, Phd (Turkey)
Prof. Fatma AHSEN TURAN, Phd (Turkey)
Prof. Meliha DEMET ULUSOJ, Phd (Turkey)
Prof. Hulja DAVUT-SKUKA, Phd (N. Macedonia)
Prof. Stefan VARBAN, Phd (Moldova)
Prof. Ali JILDIRIM, Phd (Turkey)
Prof. Nadzije JILDIZ, Phd (Turkey)
Afakj RAMAZANOVA, Phd (Azerbaijan)
Ajshem JANAR, Phd (Turkey)
Hasan TELLI, Phd (Turkey)
Ibrahim JILDIZ, Phd (Turkey)
Ismet ZAATOV, Phd (Crimea-Russia)
Sejahn MURTEZAN IBRAHIMI, Phd (N. Macedonia)

СОДРЖИНА / CONTENT

ЛИТЕРАТУРА И ЈАЗИК / LITERATURE AND LANGUAGE

- 15. Билјана Ивановска**
МЕГУ ЈАЗИЦИТЕ И КУЛТУРИТЕ: ТУРСКИТЕ ЗБОРОВИ ВО
ГЕРМАНСКИОТ ЈАЗИК ВРЗ ПРИМЕРИ ОД ДНЕВНИОТ ВЕСНИК DER
TAFESSPIEGEL (2000-2024)
Biljana Ivanovska
Between languages and cultures: Turkish words in the German language
based on examples from the daily newspaper Der Tagesspiegel (2000-2024)
- 27. Весна Мојсова-Чепишевска**
ТУРСКИОТ РАСКАЖУВАЧ ВДОМЕН ВО АНТОЛОГИЈАТА
НА БАЛКАНСКИОТ РАСКАЗ
Vesna Mojsova Chepishevska
The Turkish storyteller in the anthology of the Balkan short story
- 35. Елка Јачева-Улчар**
ЗА ЕДНО ТУРСКО ВЛИЈАНИЕ ВО МАКЕДОНСКИОТ
ГЛАГОЛСКО-ВРЕМЕНСКИ СИСТЕМ
Elka Jačeva-Ulčar
On a Turkish influence in the Macedonian verbal-temporal system
- 43. Јованка Денкова**
ПАРАДОКСОТ НА ЛЌУБОВТА ВО АДОЛЕСЦЕНЦИЈАТА
НИЗ ПРИЗМАТА НА РОМАНОТ „ЈА САКАМ“ ОД ФАТИХ ЕРДОГАН
Jovanka Denkova
The paradox of love in adolescence through the prism of the novel
“I love” by Fatih Erdogan
- 51. Лидија Тантуровска, Катерина Петровска-Кузманова, Родна Величковска**
ТУРСКИТЕ ЕЛЕМЕНТИ ВО МАКЕДОНСКИТЕ СТАРОГРАДСКИ ПЕСНИ
Lidija Tanturovska, Katerina Petrovska-Kuzmanova, Rodna Veličkovska
Turkish elements in Macedonian old town songs
- 69. Лидија Камчева-Панова, Ајдзан Асанова, Емилија Петрова**
ПРАКТИЦИРАЊЕ НА МЕГУЕТНИЧКА ИНТЕГРАЦИЈА НА УЧЕНИЦИТЕ ВО
ООУ „ГОЦЕ ДЕЛЧЕВ“-ШТИП
Lidija Kamceva-Panova, Ajdzan Asanova, Emilija Petrova
Practice of interethnic integration of student in primary school “Goce Delchev”-Shtip

- 79. Луси Караниколова-Чочоровска**
„АПСТРАКТНАТА“ СИМБОЛИКА ВО ПОЕЗИЈАТА НА ЈАХЈА КЕМАЛ
БЕЈАТЛИ
Lusi Karanikolova-Chochorovska
Symbolism in the poetry of Yahya Kemal Byatli
- 91. Марија Соколва**
ТЕШКОТИИ ПРИ УСВОЈУВАЊЕТО НА МАКЕДОНСКИОТ ЈАЗИК
ЗА НИВОТО А1 КАЈ ТУРСКИТЕ СТУДЕНТИ ПРИ УНИВЕРЗИТЕТОТ
„ГОЦЕ ДЕЛЧЕВ“-ШТИП
Marija Sokolova
Difficulties in acquiring the Macedonian language for A1 level
among Turkish students at UGD
- 101. Христо Петрески**
БЕЛЕЗИТЕ, СПЕЦИФИКИТЕ И КАРАКТЕРИСТИКИТЕ ВО
ЕСЕИСТИЧКОТО ТВОРЕШТВО НА ЕРОЛ ТУФАН
Hristo Petreski
The markings, specifics and charactesistics in the essayist work od Erol Tufan
- 107. Билјана Алексова**
ОБРАЗОВАНИЕТО НА ЖЕНСКАТА ПОПУЛАЦИЈА НА
ЈУРУЦИТЕ ОД ОПШТИНА КАРБИНЦИ
Biljana Aleksova
Education of the female population of the Yuruks (Yörüks) from the
municipality of Karbinci
- 119. Валентина Пандова**
ТУРЦИЗМИТЕ ВО МАКЕДОНСКИОТ ЈАЗИК
Valentina Pandova
Turkisms in Macedonian language
- 127. Милутин Ђуричковић**
ТУРСКА ПОЕЗИЈА ЗА ДЕЦУ И ЊЕНА РЕЦЕПЦИЈА НА
СРПСКОМ ЈЕЗИКУ
Milutin Đuričković
Turkish poetry for children and its reception in Serbian
- 137. Душица Ђукић Бодловић**
ТУРСКА ПРИЧА НА СРПСКОМ ЈЕЗИКУ
Dušica Đukić Bodlović
Turkish story in Serbian
- 143. Mariya Leontik**
YAHYA KEMAL BEYATLI'NIN ŞİİRLERİNİN MAKEDONCA ÇEVİRİLERİ
Mariya Leontik
Yayha Kemal Beyatli's poetry in the Macedonian language

- 161. Mahmut Çelik**
PALİMPSEST DERGİSİNDE YAYIMLANAN TÜRKÇE MAKALELER
ÜZERİNE BİR İNCELEME
Mahmut Celik
A study on Turkish articles published in Palimpsest Journal
- 191. Selçuk Kurşad Koca**
MAKEDONYA TÜRKLERİ TARAFINDAN ANLATILAN KESİKBAŞ
EFSANELERİ ÜZERİNE TEMATİK BİR İNCELEME
Selcuk Kursad Koca
A thematic analysis of the cut head (kesikbaş) legends told by the Turks of North Macedonia
- 205. Aybüke Betül Doğan**
ESKİ UYGURCADA YID SÖZCÜĞÜ VE TÜREVLERİ ÜZERİNE
Aybuke Betul Dogan
On the word *YID* and its derivatives in old Uyghur
- 215. İvana Velkova**
STALE POPOV'UN "TOLE PAŞA" ADLI ROMANINDAKİ
HÜMANİST BAKIŞ AÇISI
İvana Velkova
The humanistic aspects in the novel "Tole Pasha" by Stale Popov
- 221. Refide Şahin**
NECATİ ZEKERİYA'NIN HARFLER NE YER? ŞİİR KİTABINDA
ANLAM BİLİMSEL DERİNLİK VE ÇOCUK EDEBİYATI
Refide Shahin
Semantic depth and children's literature in Necati Zekeriya's poetry book
"Where Do Letters Belong?"
- 233. Funda Bagan Özkızıltaş**
NEF'İ'NİN "SÖZÜM" REDİFLİ KASİDESİNDE SEBK-İ HİNDİ ETKİLERİ
Funda Bagan Ozkızıltas
Sebk-i Hindi influences in the Nef'i's qasida with the refrain "Sözüm"
- 249. Ayça İşbilen**
MAKEDONYA TÜRK HALK EDEBİYATINDA HİDİRELLEZ KÜLTÜRÜ:
BEY BÜBREG MASALININ MİTOPOETİK ANALİZİ
Aycha İshbilen
Hıdırellez culture in Macedonian Turkish folk literature: A mythopoetic analysis of the Bey Bübreg tale
- 257. Rabie Rüşid**
İŞTİP YÖRÜK MASALLARINDA TESPİT EDİLEN OLUMLU DEĞERLER
Rabie Rushid
Positive values determined in Stip yoruks tales

- 269. Ümit Süleymani**
KUZEY MAKEDONYA'DA EĞİTİM DİLİ ÇEŞİTLİĞİNİN ÖĞRENCİ
BAŞARISINA ETKİSİ
Umit Sulejmani
The impact of language diversity in education on student achievement in North
Macedonia

ФОЛКЛОР И КУЛТУРА / FOLKLORE AND CULTURE

- 283. Горанчо Ангелов**
ЗУРЛАЦИСКАТА МУЗИКА, НЕВИДЛИВИОТ МОСТ
ПОМЕЃУ РАЗЛИЧНИТЕ ЕТНИЧКИ ЗАЕДНИЦИ ВО РС МАКЕДОНИЈА
Goranko Angelov
Zurla music, the invisible bridge between ethnic communities in R. North
Macedonia
- 303. Зоранчо Малинов**
ЃУРЃОВДЕН / ХИДРЕЛЕЗ (HIDIRELLEZ) КАКО НАЈВАЖЕН
ПРАЗНИК ВО ПРОЛЕТНИОТ ОБРЕДЕН КОМПЛЕКС КАЈ
БАЛКАНСКИТЕ НАРОДИ
Zoranko Malinov
St. George's day (Gjurgjovden) / Hdirellez (Hidrelez) as the most
important holiday in the spring ritual complex among the Balkan people
- 317. Илчо Јованов**
ВЛИЈАНИЕТО НА ТУРСКАТА МУЗИКА ВРЗ РАЗВОЈОТ
НА ЧАЛГИСКАТА ТРАДИЦИЈА ВО МАКЕДОНИЈА
Ilcho Jovanov
The influence of Turkish music on the development of the
čalgija tradition in Macedonia
- 327. Марија Емилија Кукубајска**
УБИСТВО НА МАКЕДОНСКАТА ПРИНЦЕЗА АРСЕНИЈА
ВО ЕФЕС, АНАДОЛИЈА
Marija Emilija Kukubajska
The murder of the Macedonian princess Arsenia in Ephesus, Anatolia
- 337. Марина Спасовска, Марина Даниловска**
ТЕТОВСКИТЕ НАРОДНИ ПЕСНИ – НЕПРЕСУШЕН ИЗВОР
НА ТУРСКИ ЛЕКСЕМИ
Marina Spasovska, Marina Danilovska
Tetovo folk songs-inexhaustable source of Turkish lexemes
- 351. Славчо Ковилоски**
ТУРСКОТО ВЛИЈАНИЕ ВО ПРИЛЕПСКАТА ЧАРШИЈА
ВО ВРЕМЕТО НА МАРКО ЦЕПЕНКОВ
Slavcho Koviloski
Turkish influence in the Prilep bazaar in the time of Marko Cepenkov

363. Стојанче Костов

ТУРСКОТО ВЛИЈАНИЕ ВО ОРСКАТА ТРАДИЦИЈА
ВО МАКЕДОНИЈА (анализа на избрани примери на народни ора)

Stojanche Kostov

Turkish influence in the dance tradition in Macedonia
(analysis of selected examples of folk dances)

375. Марија Ристова

МЕГУСЕБНИТЕ ВЛИЈАНИЈА НА ТУРСКОТА КУЛТУРА И НА
КУЛТУРАТА НА ДРУГИТЕ ЗАЕДНИЦИ ВО СЕВЕРНА МАКЕДОНИЈА

Marija Ristova

Mutual influences of the Turkish culture and the culture of other
communities in North Macedonia

383. Aktan Ago

KUZEY MAKEDONYA'DA YAŞAYAN HALKALRIN ARASINDA
HIDIRELLEZ BAYRAMIN ORTAK VE FARKLI ÖZELLİKLERİ

Aktan Ago

Common and different characteristics of Hıdırellez festival
among the peoples living in North Macedonia

395. Fatma Sibel Bayraktar

HIDIRELLEZDE VE TA' BİRÜ'L-MENÂMÂT'TA
DÖRT ELEMENTİN GÖRÜNÜMÜ

Fatma Sibel Bayraktar

The appearance of the four element in Hıdırellez and Ta'biru'l-Menamat

409. Gürkan Morali

ÇOK KÜLTÜRLÜ SINIF ORTAMINDA TÜRK KÜLTÜRÜNÜN
AKTARIMINA YÖNELİK ÖĞRETMEN GÖRÜŞLERİ: KUZEY
MAKEDONYA MAARİF OKULLARI ÖRNEĞİ

Gurkan Morali

Teacher's views on the transmission of Turkish culture in a
multicultural classroom environment: The case of North Macedonia Maarif
Schools

423. Mehmet Erol

TÜRK DÜNYASINDA KUTLANAN BAHAR BAYRAMLARINA GENEL
BİR BAKIŞ

Mehmet Erol

A general overview of spring feasts celebrated in the Turkish world

431. Osman Emin

TÜRKİSTAN'DA BALKANLARA ORTAK KÜLTÜR: HİDIRİLLEZ VE
NEVRUZ

Osman Emin

Common culture from Turkestan to the Balkans: Hıdırıllez and Nevruz

- 441. Sevim Koca**
KZUEY MAKEDONYA TÜRK KÜLTÜRÜNDE HİDİRELLEZ
KAPSAMINDASUYADAYAŞIUYGULAMALAR ÜZERİNE BİR İNCELEME
Sevim Koca
A study on water-based practices within the scope of Hıdırellez in
North Macedonian Turkish culture
- 453. Şerife Seher Erol Çalishkan**
RİVAYETLER İŞİĞİNDA BİR NEVRUZ TATLISI: SÜMELEK
Sherife Seher Erol Chalişkan
A Nevruz dessrt in the light of narrations: Sumelek
- 461. Alirami İbraimi**
VRAPÇİŞTE VE ÇEVRESİNDE HİDİRELLEZ (BAHAR)
BAYRAMI KUTLAMALARI
Alirami İbraimi
Hıdırellez (Spring) festival celebrations in Vrapchishte and its surroundings
- 473. Burcu Aliyi**
VALANDOVA TÜRK KÖYLERİNDE HİDİRELLEZ
GELENEĞİNDEKİ CAZI KARI İNANCI
Burdzu Aliji
The Cazi Kari belief in the Hıdırellez tradition in Valandova Turkish villages
- 487. Ekrem Destanov**
MAKEDONYA YRK HALK KÜLTÜRÜNDE MNİ SÖYLEME
GELENĞİ
Ekrem Destanov
The tradition of singing Mani in the Macedonian Yoruk folk culture

ЛИТЕРАТУРА И ЯЗЫК

LITERATURE AND LANGUAGE

**МЕЃУ ЈАЗИЦИТЕ И КУЛТУРИТЕ: ТУРСКИТЕ ЗБОРОВИ
ВО ГЕРМАНСКИОТ ЈАЗИК ВРЗ ПРИМЕРИ ОД ДНЕВНИОТ
ВЕСНИК *DER TAGESSPIEGEL*
(2000–2024)**

БИЛЈАНА ИВАНОВСКА

Филолошки факултет, Универзитет „Гоце Делчев“, Штип,
Северна Македонија
biljana.ivanovska@ugd.edu.mk

Апстракт: Современиот германски јазик содржи турски зборови главно поради големата турска дијаспора во Германија, особено од 1960-тите години наваму, кога многу Турци пристигнале како „Gastarbeiter“ (гастербајтери) по договорот за регрутирање работна сила меѓу Германија и Турција во 1961 година. Оваа миграција довела до културна размена, вклучително и јазична, при што многу турски зборови навлегле во секојдневниот германски јазик, особено во урбаните средини со големи турски заедници, како Берлин, Келн и Хамбург. Во овој труд се разгледуваат примери на лексеми кои се анализираат како потврди од дневниот печат *Der Tagesspiegel*, во периодот од 2000 до 2024 година. Анализите се добиени преку потврди користени со електронскиот корпус COSMAS на Институтот за германски јазик од Манхајм. Турските зборови во германскиот јазик често се поврзани со храната, културата или социјалните интеракции. Вообичаено станува збор за заемки (Lehnwörter) кои често се прилагодуваат на германската граматика. На пример: „Der Döner“ (со определен член во машки род („der“)); „ein Baklava“ се користи во среден род („das“), иако во оригиналниот турски јазик нема граматички род. Во трудот се разгледува значенската употреба врз конкретни реченични примери добиени од јазичен контекст и нивната употреба во секојдневниот германски јазик кој се однесува на пишаниот јазик во дневниот печат. Се анализираат лексеми од областа на гастрономијата, но и од неформалниот говор. Тие ја одразуваат културната размена меѓу двете заедници во Германија и претставуваат мост за зближување на двете култури.

Клучни зборови: културна размена, јазична интеракција, турцизми, заемки, германски јазик.

1. Вовед

Во современиот мултикултурен контекст на германското општество, посебно место зазема културната и јазичната интеграција на малцинските заедници, меѓу кои турската и пошироко муслиманската популација, кои имаат посебно истакната улога. Овој труд се фокусира на анализата на културните практики и лингвистичките модели што произлегуваат од ваквата интеграција, со посебен акцент на прославата на Бајрам (Eid al-Fitr) во Берлин, како дел од поширокиот феномен на турско-германската јазична и културна размена. Текстот што се анализира – новинарска репортажа објавена во „Der Tagesspiegel“ – претставува автентичен пример на интеркултурна комуникација која, преку репрезентативен говорен чин, ја претставува реалноста на муслиманската заедница и нејзините обичаи во германскиот јавен простор. Стратегиите на позитивната учтивост, како што се покажувањето почит кон постарите, подарувањето пари на деца или заедничките семејни собири, се прикажани не само како културна практика, туку и како социјален механизам што ја одржува внатрешната кохезија и идентитет на заедницата. Преку анализата на лексиката, синтаксата, прагматиката и социолингвистичкиот контекст, трудот го истражува начинот на кој јазикот служи како медиум за културна афирмација и за меѓукултурно разбирање. Ваквите примери се од особена важност и за наставата по германски јазик како странски јазик, каде што стекнувањето прагматичка компетенција вклучува разбирање на културните норми што стојат зад јазичната реализација.

2. Историски контекст на турската миграција во Германија

Турската миграција во Германија започнува главно по Втората светска војна, во периодот на економскиот бум во 1950-тите и 1960-тите години. Германија потпишува договори за привлекување „гастербајтери“ (сезонски работници) од Турција, со цел да го покрие недостигот од работна сила. Првите турски мигранти биле отидени како привремени работници, но многумина останале да живеат и да работат во Германија со семејствата. Со текот на времето, турската заедница се развива во една од најголемите етнички малцински групи во Германија. Миграцијата резултирала со значајни културни, социјални и економски промени и предизвици за интеграција. Денес, турската дијаспора е важен дел од германското општество и има големо влијание врз културата и економијата.



Слика 1: Историски контекст на турската миграција во Германија

3. Јазична интеракција - турските зборови во германскиот јазик

Јазичната интеракција помеѓу турскиот и германскиот јазик е видлива преку заемките на турски зборови во секојдневниот германски говор, особено во градските средини со голема турска заедница. Овие турцизми се користат главно во колоквијален говор и ги одразуваат културните и социјалните врски помеѓу двата народа. Примери на турски зборови што влегле во германскиот јазик се: „Kumpel“ (пријател), „Yallah“ (брзо, ајде) и други. Оваа јазична размена ја збогатува германската лексика и ја нагласува динамичноста на јазиците во контекст на миграцијата и културната заемност и меѓусебно влијание.



Слика 2: Анализа на турските лексеми во германскиот јазик

Во овој труд се разгледуваат примери на лексеми кои се анализираат како потврди од дневниот печат *Der Tagesspiegel*, во периодот од 2000 до 2042 година (корпусот е сè уште отворен за дополнување). Анализите се добиени преку потврди користени со електронскиот корпус COSMAS (*Corpus Search, Management and Analysis System*) на Институтот за германски јазик од Манхајм. Турските зборови во германскиот јазик често се поврзани со храната, културата или социјалните интеракции. Како репрезентативен примерок го разгледуваме следниов извадок (даден подолу во текстов). Цитатот е преземен од напис објавен на 08.08.2013 година во *Der Tagesspiegel*, под наслов „**ENDE DES RAMADAN // Wie Berlins Muslime auf den Fastenmonat zurückblicken**“ и претставува сведоштво за интеркултурните практики на муслиманската заедница во Берлин по повод завршувањето на празникот Рамазан.

“Ich werde am Donnerstag zuerst in die Moschee gehen, abends kommt dann die Familie zusammen. Die Jüngeren besuchen immer die Älteren. Die Kinder bekommen meist Geldgeschenke, und die Jüngeren küssen den Älteren aus Respekt die Hand. Außerdem werden Süßspeisen serviert, vor allem Baklava, kleine Kuchen aus Blätterteig, Nüssen und Zuckersirup.”

Во фокусот се ставени следниве културолошки елементи:

- **Посета на џамија и семејно собирање:** Утврдената религиозна и семејна рутина ги рефлектира вредностите на заедништво и духовност. Спомнато е дека најпрвин се оди во џамија, а потоа се собира целото семејство – ритуал што комбинира религиозно и социјално значење.
- **Генерациски односи и почит:** Помладите ги посетуваат постарите, а децата добиваат пари како подарок (т.н. *Geldgeschenke*). Овој чин е проследен со гест на почит – бакнување на рака, што укажува на традиционални форми на ритуализирана почит во турската култура, зачувани и во дијаспората.

Готварска традиција: Истакната е важноста на слатките јадења во рамковниот културен контекст, со акцент на *баклава* и мали колачи од лиснато тесто со ореви и шеќерен сируп. Овие готварски специјалитети, иако од турско потекло, стануваат дел од секојдневната интеркултурна сцена во Германија. Значајно е што во цитатот се употребуваат зборови

со турско потекло или зборови кои пренесуваат културно значење (на пр.: *Baklava*, *Moschee*, *Geldgeschenke*, *Blätterteig*, *Zuckersirup*), кои истовремено ја сигнализираат присутноста на културна хибридноста и јазична отвореност во германскиот медиумски дискурс.

4. Анализа на текстуалниот извадок: културни и лингвистички обележја

4.1. Синтаксичка, прагматичка и текстурална анализа на новинарскиот фрагмент

- **Текстуален контекст и жанр:**

Анализираниот извадок потекнува од новинарски текст со информативен жанр, поточно репортажа или културна хроника, објавена во дневниот весник *Der Tagesspiegel*. Текстот претставува коментар за начинот на кој муслиманската заедница во Берлин го одбележува крајот на светиот месец Рамазан, односно празникот Рамазан бајрам (*Eid al-Fitr*).

- **Тема и цел:**

Темата се однесува на културната и верската прослава на Бајрам од страна на муслиманите во Германија. Главната цел на текстот е да ја информира пошироката германска јавност за обичаите и културните практики што ги следи муслиманската заедница. Со тоа, текстот придонесува за интеркултурно разбирање и прифаќање на верската разноликост во германското општество.

- **Говорен чин** (според класификацијата на Searle J.R. /1969, 1975/):

Употребениот говорен чин е репрезентативен, бидејќи новинарот пренесува реални информации и опишува конкретни културни практики поврзани со празнувањето на Бајрам. Покрај тоа, индиректно се согледуваат експресивни елементи, како: радост, почит и чувство на припадност, кои произлегуваат од цитирањето на изјави на членови од заедницата.

- **Лексика и семантички обележја:**

Во текстот се забележува употреба на лексика со културна специфичност, која носи богата семантичка вредност:

Moschee, *Fastenmonat*, *Süßspeisen*, *Baklava* – лексеми со силна верска и културна конотација, кои не само што го лоцираат наративот во специфичен културен контекст, туку и ја сигнализираат етничката и религиска припадност на заедницата.

- **Глаголска употреба:**

„*Ich werde ... zuerst ... gehen*“ – користењето на Futur I ја покажува личната намера и/или план за идно дејство.

„*Die Jüngerinnen küssen ... die Hand*“ – употребата на презент во овој контекст служи за генерализација и претставување на ритуал како општоприфатена и повторлива практика.

Текстот функционира како медиум за културна медијација, при што преку информирање за практиките поврзани со Бајрам, се поттикнува разбирање и почит кон културната разноликост. Лингвистичките и семантичките ресурси се внимателно избрани со цел да ја прикажат мултикултурната реалност на современа Германија.

Синтакса

Во текстот се среќаваат прости и сложени реченици, кои придонесуваат за јасна и течна наративна структура. Примерот „*Ich werde am Donnerstag zuerst in die Moschee gehen, abends kommt dann die Familie zusammen*“ содржи две временски поврзани исказни реченици, што овозможува логичка и временска последователност. Овој синтаксички распоред е карактеристичен за наративен тек и помага во создавање кохерентен опис на настаните, следејќи ја темпоралната шема: прво – потоа – понатаму.

Прагматички аспекти

Во исказот „*Die Jüngerinnen küssen den Älteren die Hand*“ се забележува прагматичка функција на позитивна учтивост, според теоријата на Brown & Levinson. Преку ваквото изразување, се покажува почит кон постарите, што е длабоко вкоренет елемент во многу традиционални култури. Дополнително се нагласува културната идентификација преку поделба на генерации: постарите како фигури на авторитет, а помладите како тие што изразуваат респект. Иако нормата не е експлицитно наведена, таа се имплицира преку описот на однесувањето, информирајќи го читателот за општествено прифатените вредности и обичаи.

Кохезија и кохеренција

Кохезивноста на текстот се постигнува со употреба на врзивни средства, како „*außerdem*“, со што се овозможува логичко набројување на дејствата и елементите поврзани со празнувањето (посета на џамија, собирање на семејството, бакнување рака, сервирање слатки). Во однос на кохеренцијата, сите реченици се тематски поврзани околу прославата на Бајрам, што придонесува за текстуална целосност и конзистентност. Секоја реченица ја развива главната тема и обезбедува дополнителен увид во културните и религиозните аспекти на празникот.

Преку синтаксичка структура, прагматичко вградување на културни вредности и јасна текстуална организираност, анализираниот фрагмент успешно го доловува значењето и атмосферата на Бајрам, овозможувајќи му на читателот не само да ја разбере традицијата, туку и да ја почувствува нејзината вредност во културниот контекст на муслиманската заедница во Берлин.

• **Социолингвистички аспект на текстот**

Текстот претставува значаен пример за јазична и за културна интеракција меѓу малцинска заедница и доминантната културна средина. Иако се опишуваат обичаи и практики карактеристични за турско-арапското муслиманско население, јазикот на изразување е германски, што покажува дека германскиот јазик функционира како медиум за културна репрезентација и комуникација на малцински групи во германското општество.

Овој аспект ја вклучува и интеркултурната димензија, бидејќи преку новинарскиот текст се овозможува интеркултурен дијалог, промовирајќи разбирање и почит кон културната разноликост. Описот на активностите за време на Бајрам – како што се посетата на постарите, бакнување рака, подарување пари – ги нагласува универзалните вредности како што се почит, поврзаност и грижа за заедницата.

На пример:

- „*besuchen immer die Älteren*“ – ја потврдува традицијата на почитување на постарите, што е во сржта на семејната и културната структура.
- „*die Hand küssen*“ – е физички чин на респект, кој ја реафирмира хиерархиската структура во семејството, но и чувството на припаѓање и идентификација со заедницата.
- „*Geldgeschenke*“ – претставува симболичен чин на внимание и награда, што го зајакнува меѓугенерациското разбирање и блискост.

Иако негативната учтивост експлицитно не е присутна, таа индиректно се согледува преку опишаната социјална хиерархија, каде што младите се однесуваат внимателно и со почит за да не го загрозат авторитетот или приватноста на постарите. Со ова, обичаите не само што се културно релевантни, туку имаат и функција на зачувување на социјалната рамнотежа и хармонија во заедницата. Текстот не само што информира, туку и афирмира културен модел на соживот и поканува на емпатија и разбирање во мултикултурно општество како што е германското. Гореопишаните елементи ги прикажуваме табеларно во прилог.

Табела 1: Претставување на феноменот на учтивост во дадениот извадок

Елемент	Тип на учтивост (според Brown & Levinson, 1987)	Објаснување
„Die Jüngerer besuchen immer die Älteren.“	позитивна учтивост	Изразува блискост и признавање на социјалната хиерархија во семејството.
„Die Kinder bekommen meist Geldgeschenke.“	позитивна учтивост	Подароките се чин на грижа и поврзаност, ја засилуваат групната/семејната хармонија.
„Die Jüngerer küssen den Älteren aus Respekt die Hand.“	позитивна учтивост	Изразува почит кон социјалниот статус на постарите, одбегнување нарушување на нивното лице „face“.
„Familie kommt zusammen.“	позитивна учтивост	Ја потенцира заедницата и заедничката интеракција.
„Süßspeisen ... vor allem Baklava...“	позитивна учтивост	Храната како симбол за гостопримство, заедништво и внимание кон другите.

Оваа „културно“ поттикната практика ја илустрира учтивоста како културолошко регулирана социјална интеракција, особено во ритуали поврзани со празници, каде улогите, формите на обраќање и гестовите на почит имаат прагматичка функција. Кохезивните средства кои се јавуваат во извадокот и нивната функција се табеларно претставени во следната табела (2), а смисловната (логичката) поврзаност на јазичните елементи е претставена во табела (3).

Табела 2: Кохезија - јазична поврзаност на речениците

Кохезивни средства	Примери од текстот	Функција
Лексичко повторување	<i>die Jüngerer – die Älteren – die Kinder – die Älteren</i>	Ја засилуваат тематската поврзаност и одржуваат референтна јасност.
Заменки (прикриена референца)	<i>die – den – aus Respekt die Hand</i>	Ги поврзува речениците преку недириктни упатувања.
Сврзници/прилози	<i>abends, außerdem, vor allem</i>	Обезбедуваат временска и логичка поврзаност помеѓу деловите од текстот.

Паралелни структури	<i>Die Jüngerer besuchen... / Die Kinder bekommen... / Die Jüngerer küssen...</i>	Создаваат ритмична и структурно јасна поврзаност.
Опишување преку додатна информација	<i>Baklava, kleine Kuchen aus Blttertieg...</i>	Апозисија што го проширува значењето и поврзаноста со културниот контекст.

Табела 3: Кохеренција (смисловна/логична поврзаност)

Тип на кохеренција	Објаснување
Темата е јасна и последователна	Сите реченици/изрази се однесуваат на обичаите поврзани со крајот на Рамазанот (Eid al-Fitr).
Хронолошки редослед	Прво се опишува однесувањето во текот на утрото (посета на џамија), потоа попладневната семејна интеракција.
Логика на нештата изразена преку културата	Постои внатрешна културна логика на ритуал: религија → семејство → гестови → подароци → храна.
Концептуална поврзаност	Сите дејства (посета, почит, подароци, слатки) симболизираат заемна грижа, почит и заедништво.
Одраз на вредности	Текстот е организиран така што прво ја прикажува религиозната обврска, потоа социјалната хиерархија и на крај емотивниот и гастрономскиот аспект, што одразува логичен и културен след на настаните.

Хиерархијата на јазичното прилагодување прикажува различни нивоа на интеграција на зборовите од еден јазик во друг. На најниско ниво, вообичаено, се заемките кои се користат без промени, додека на повисоките нивоа се зборовите што се граматички и фонолошки прилагодени на јазикот примач. Оваа хиерархија покажува како странските зборови постепено стануваат дел од системот на новиот јазик и се препознаваат како „домашни“.



Слика 3: Хиерархија на јазично прилагодување

Во текот на моите анализи се направи обид да се издвојат турските зборови кои се употребуваат во германскиот јазик (и обратно) преку анализа на дадениот корпус и истите се претставени во следните табели (4) и (5).

Табела 4: Турски зборови употребени во германскиот јазик

Турски збор	Германски збор	Значење
kağıt	Karte / Karton (преку италијанскиот јазик)	хартија, карта
kiosk	Kiosk	мал дуќан, киоск
yoğurt	Joghurt	јогурт
kaymak	Kaimak (pefo)	крем од млеко (кајмак)
tül	Tüll	тантела, лесна ткаенина
divan	Divan	софа, кауч (особено во поетски и историски контекст)
odalisque	Odaliske	жена во харем (литературен, сликовит термин)
dolma	Dolma (гастрономија)	јадење (со месо)
sherbet	Sorbet / Sherbet	освежителен пијалак (со арапско потекло, преку турскиот јазик)

Германски збор	Турска верзија	Објаснување / значење
Schalter	şalter	прекинувач (електричен)
Strecke	istrecke	делница, траса (обично во железница)
Schloss	şiloz	брава
Fertig	fertik	готов/о/ (се користи жаргонски)
Abschleppen	abşilemek	влечење возило (во жаргон)
Arbeit	arbayt	работа (жаргонски, меѓу турското население во Германија)
Chef	şef	шеф, раководител (влезен преку француски јазик, но често се врзува за германскиот контекст)
Bürgeramt	bürgam	административна служба (во мигрантски жаргон)
Wohnung	vonuk	стан (жаргонски, деформирано)
Auto	oto	автомобил (широко користен збор во турскиот јазик)

5. Заклучок

Анализираниот текст содржи јасно структурирани стратегии на позитивна учтивост, кои на повеќе нивоа придонесуваат за градење и одржување на социјална хармонија. Преку описот на верските и културните обичаи поврзани со прославата на празникот Бајрам, се промовираат вредности како солидарност, почит и заедништво меѓу членовите на заедницата.

Овие стратегии не само што ја одразуваат интеркултурната комуникација во еден мултикултурен урбан простор како што е Берлин, туку и го афирмираат богатството на културната разноликост како дел од општествената реалност.

Дополнително, текстот може да послужи и како практичен пример за анализа на прагматичка компетенција, особено при изучување на германскиот јазик како странски. Студентите можат да ја препознаат употребата на говорните чинови, потоа феноменот на учтивоста, културните вредности и социјалните норми во автентични комуникативни контексти, што придонесува за подлабоко разбирање на јазикот и неговата комуникациска и културолошка функција.

Користена литература

Brown, P., & Levinson, S. C. (1987). *Politeness: Some Universals in Language Usage* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

COSMAS, *Corpus Search, Management and Analysis System*: <https://cosmas2.ids-mannheim.de/cosmas2-web/>

Searle, J. R. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Searle, J. R. (1975). Indirect speech acts. In P. Cole & J. L. Morgan (Eds.), *Syntax and Semantics, Vol. 3: Speech Acts* (pp. 59–82). New York: Academic Press.

**BETWEEN LANGUAGES AND CULTURES: TURKISH WORDS IN THE
GERMAN LANGUAGE BASED ON EXAMPLES FROM THE DAILY
NEWSPAPER *DER TAGESSPIEGEL* (2000–2024)**

Biljana Ivanovska

Faculty of Philology, Goce Delcev University, Stip, North Macedonia
biljana.ivanovska@ugd.edu.mk

Abstract: Contemporary German language contains Turkish words primarily due to the large Turkish diaspora in Germany, especially since the 1960s, when many Turks arrived as *Gastarbeiter* (guest workers) following the 1961 labor recruitment agreement between Germany and Turkey. This migration led to a cultural exchange, including linguistic influence, resulting in the incorporation of numerous Turkish words into everyday German language, particularly in urban areas with significant Turkish communities such as Berlin, Cologne, and Hamburg. This paper examines examples of such lexemes found in articles from the daily newspaper *Der Tagesspiegel*, covering the period from 2000 to 2042. The analysis is based on occurrences identified through the electronic corpus COSMAS of the Institute for the German Language in Mannheim. Turkish words in German are often related to food, culture, or social interaction. These are typically loanwords (*Lehnwörter*) that are frequently adapted to fit German grammar. For instance, “*Der Döner*” is used with the masculine article “*der*,” while “*ein Baklava*” is used with the neuter article “*das*” despite the lack of grammatical gender in Turkish. The study explores the semantic use of these words in specific sentence contexts and their usage in the written language of the German daily press. Lexemes from the fields of gastronomy as well as informal speech are analyzed. They reflect the cultural exchange between the two communities in Germany and serve as a bridge that brings the two cultures closer together.

Keywords: *cultural exchange, linguistic interaction, Turkish words, loanwords, German language.*

ТУРСКИОТ РАСКАЖУВАЧ ВДОМЕН ВО АНТОЛОГИЈАТА НА БАЛКАНСКИОТ РАСКАЗ

ВЕСНА МОЈСОВА-ЧЕПИШЕВСКА

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје,
Филолошки факултет „Блаже Конески“
vesnamojsova@hotmail.com

Апстракт: „Да се биде претставник на голема книжевност не е најпријатно – човек лесно може да се изгуби меѓу великаните – но барем е поттикнувачки. Најдобро е да се биде писател на мала земја...“, вели Дубравка Угрешиќ. Од ваквата состојба не се ослободени ни седумдесет и тројцата (73) автори од дванаесетте (12) балкански земји, како и нешто повеќе од дваесетината преведувачи (22) на приказните од сите балкански јазици на македонски, убаво вдомени во проект „Антологија на балканскиот расказ“ (Скопје: Матица македонска, 2014, 565). Изданието им дава можност на сите култури и литератури на Балканот да ги измерат силите со збор, а не со оружје! Зашто, како што вели Раде Силјан, во предговорот: „Литературата на балканските народи е сложена и противречна, како што е сложена и балканската историја.“ (Силјан 2014: 8). Овој текст го става својот акцент на **вдоменоста на турскиот раскажувач** во оваа **книжевна татковина** и тоа преку имињата на Рефик Халид Карај, Саит Фаик Абасијаник, Орхан Кемал, Азизи Несин, Мустафа Кутлу и Нецати Џумали. Несомнено е дека, од една страна, балканската голема етничка мешавина создаде страсни и бунтовни нации, а од друга даде големи творци кои се чувствуваа(т) растргнати меѓу политиката на своите држави, но и на туѓите интереси, и на своите творечки потенцијали и предизвици. Затоа и овој труд се обидува да покаже како добрите балкански автори, меѓу кои се и овие шест турски раскажувачи, ги избегнуваат идентитетските тези, отворено ги демистифицираат стереотипите и се трудат да ја пронајдат универзалната и заедничка точка што ќе ги допре читателите во кое било време.

Клучни зборови: *антологија, турски раскажувач, книжевна татковина, идентитетски тези.*

1. Вовед

„Тогаш виде дека малото дете, неговиот земјак, плаче... Безгласно, треперејќи, плаче (...) ... плачеше бидејќи никогаш веќе нема да сретне човек што зборува турски.“

„Старо купувам“, Рефик Халид Карај

„... што ќе слушне сега Неџдет – дека ги продава книгите за да може дома да однесе два леба и пастрма?“

„Продавање книги“, Орхан Кемал

„Сè што е претерано во животот, не е убаво. Човекот, сине, не треба да се занесува по многу, така е и кога ракоплескаш... Во животот, никогаш не треба да се оддалечиш од умереното!... Умереноста е најдобриот пат во животот“

„Јас во животот секогаш...“, Азис Несин

Да се биде писател, само по себе, не е некоја особена среќа. А можеби е уште помала ако си писател од мала земја. Од друга страна, во една иста нелагодност се јавуваат и писателите на големите земји. И во овој контекст одзвонуваат зборовите на Дубравка Угрешиќ дека да се биде претставник на голема книжевност не е најпријатно – човек лесно може да се изгуби меѓу великаните – но барем е поттикнувачки. Затоа, таа смета дека најдобро е да се биде писател на мала земја, особено додека уште е свежа и млада.

Од овој синдром поточно од дихотомиите: мала – голема земја и мала – голема држава, не се ослободени ниту седумдесет и тројцата автори (73) од дванаесетте балкански земји (12)¹ убаво вдомени во антологијата на

¹) Балканот како полуостров на Европа е нејзин посебен/специфичен културен и геополитички регион. Балканскиот Полуостров опфаќа територија од околу 550 000 километри квадратни и има околу 55 милиони жители. Името на полуостровот е од турско потекло или поточно од турскиот збор „Balkan“ што значи „ланец пошумени шуми“. Географските граници на Балканскиот Полуостров варираат во зависност кои параметри се сметаат, но најчесто се сметаат водните површини кои го заобикојуваат полуостровот како што се Црното Море, Егејското Море, Јадранското Море и реките Сава и Дунав. Од географска гледна точка полуостровот на север најчесто е дефиниран со границата која почнува со Кварнерскиот Залив и се простира по течението на реките Купа, Сава и Дунав, но постојат и други дефиниции за северната граница кои оваа линија ја поместуваат посеверно. Од исток, запад и југ Балканскиот Полуостров е обиколен со вода. Земји кои стопроцентно му припаѓаат на географскиот Балкан се: Албанија, Босна и Херцеговина, Бугарија, Грција, Косово, Македонија и Црна Гора. Србија со 73% е дел од Балканот т. е. таа е географски балканска до Белград, додека Хрватска учествува со половина од својата територија, а Словенија со нешто помалку од третина. Романија е балканска со северна

„Матица македонска“. Ова им тежи и на нешто повеќе од дваесетината преведувачи (22) на приказните од сите балкански јазици на македонски. И, можеби, најмногу ги притиска петте жени, петте авторки (5) кои добија свој простор во оваа исклучително машка балканска книжевна сага насловена како „Антологија на балканскиот расказ“. Самиот приредувач открива дека од голема помош му биле „неколките антологии и панорамски избори на одделни литератури во изминативе неколку децении, подготвени од добри познавачи на балканските литератури“ (Силјан 2014: 12), од кои посебно ги издвојува „антологиските избори на српската, албанската, грчката и романската поезија, како и антологиските избори на бугарскиот, босанскиот, словенечкиот и турскиот расказ“ (Силјан 2014: 15). Сепак, не наведува за кои точно антологии се работи.

Ова им тежи и на шесте турски раскажувачи кои убаво се **вдомуваат** во оваа **книжевна татковина** и тоа преку имињата на Рефик Халид Карај, Саит Фаик Абасијаник, Орхан Кемал, Азис Несин, Мустафа Кутлу и Неџати Џумали сите преведени од страна на Ајлин Емин, со исклучок на расказот на Абасијаник кој е во превод на Лејла Хусеин. Еден од, можеби, најважните идентификатори на идентитетот на човекот, особено во новото постколонијално доживување и толкување е **домот**. Според Ендрју Балантајн, тој е своевидна сигнатура на идентитетот или симбол на интимноста и себеизградбата како што ќе дополни Жилбер Диран. Како таков домот му овозможува на човекот не само да се доживее како изделен, изолиран, туку и како дел од светот. Домот му е потребен на планот на интимноста бидејќи тој му го дава она неопходно чувство на човекот дека припаѓа некаде или дека е дел од нешто. Тоа е, можеби, наследено анимално чувство од нашите предци за простор во кој ќе живее, за свој дел од светот. Оттаму и таа потреба кај секој да биде **вдомен**!

2. Македонската книжевна татковина на шесте турски раскажувачи

Дефиницијата за писателот на мала држава/култура, која не се темели врз т.н. објективни критериуми (бројност и големина на териториите), туку на субјективното (чувство на несигурност/сигурност), прв ја даде

Добруца, а Турција со својот европски дел. Интересно е да се напомене и дека мал дел од покраината Трст во Италија му припаѓа географски на Балканскиот Полуостров. Но, како и географските, така и политичките граници на полуостровот варираат во зависност од некои други фактори како што е политичката соработка на земјите од овој регион како соседи, но и соработката со останатите земји соседи кои се дел од други географски и политички простори на Европа. Во последно време, на Балканскиот Полуостров му се наметнува терминот Југоисточна Европа, но како и да е, тој останува и понатаму популарен како Балкан.

Милан Кундера. Но, од друга страна токму малата култура или поточно културата на еден мал народ, како што се македонската, словенечката и од пред извесно време како најмлада и косовската, и секако како најмала црногорската, по однос на оние култури како турската или грчката, па донекаде и српската во рамките на овој балкански културен ареал, не треба да се доживува како мана, туку како предност, зашто таа може да го револуционизира изразот, да каже работи што „утабаната“ култура веќе не може да ги каже. Малата култура во старт е веќе повластена. На пример, Франц Кафка кој вели дека само малата литература е способна да ја преработи постоечката граѓа, па оттаму и дека големите автори може да дојдат само од малите книжевности, пишува, а тоа значи дека и размислувал како раштрафувач на идеологиите, на системите, на вредностите, на големите јазици и култури.

Некако од сето ова произлегува и прашањето дали може „малите“ балкански писатели, покрај останатите помалку „мали“ балкански пишувачи во однос на европските автори и уметници, да се покажат како вешти, добри раштрафувачи на системите. Во тој поглед оваа антологија им дава можност на сите култури и литератури на Балканот да ги измерат силите со збор, а не со оружје! Зашто, како што вели Раде Силјан, во предговорот кон ова издание: „Литературата на балканските народи е сложена и противречна, како што е сложена и балканската историја.“ (Силјан 2014: 8). Но стои и фактот дека „... на балканските простори се создадени првите литературни дела во Европа, веднаш или паралелно со сродните појави на египетска и азиска почва.“ (Силјан 2014: 7).

И еден куриозитет! Случајно или намерно, оваа антологија која **вдомува** автори од 12 земји, отклучувајќи се со приказните од Албанија и заклучувајќи се со приказните од Црна Гора, 73 раскази наредени по азбучен ред според земјите кои ги претставуваат (од А до Ц), излезе во 2014 како година на два исклучително големи јубилеи кои го о(д) бележуваат Балканскиот хронотоп. Имено, во 2014 се навршија 1000 години од битката на Беласица и смртта на цар Самоил, но и 100 години од почетокот на Првата светска војна, која своја предигра имаше во Балканските војни од 1912 и 1913. Така во Сараево, на Видовден, Гаврило Принцип, 18-годишникот од Обљај кај Босанско Брахово, го убива австроунгарскиот престолонаследник Франц Фердинанд, и по грешка, неговата бремена сопруга Софија. Двете убиства на тој дваесет и осми јуни 1914 се искористени како повод за Првата светска, дотогаш најкрвава од сите војни. Со неа започнува и падот на четирите династии: Хабсбурговци, Романови, Отоманци и Хохенцолерни, чии корења на моќ

се протегаат од деновите на крстоносните војни и кои имат свои страници и во историјата на Балканот.

Не треба посебен доказ, вели Марија Тодорова, дека Балканот е опишан како „друго“ во однос на Европа и во тој контекст поимот „балканизација“ станува синоним за враќањето кон племенското, нападното, примитивното, варварското (Тодорова 2001: 3). Почетниот модел на глобалниот негативен стереотип на Балканот како „буре барут“ се докомплетира и со два комплементарни стереотипи особено врзани со Македонија како „јаболко на раздорот“ поконкретно како една „пандорина кутија“ и како „мешана салата“ зашто самата таа е составена од најразлични етноси, религии, јазици и култури. Во тој контекст како клучни историски наслојки што го обликуваат балканскиот простор треба да се земат наследството од милениумот на Византија и Римското царство и наследството од петвековното отоманско владеење.

Впрочем, оваа специфика ја покажува и оваа „Антологија на балканскиот расказ“. Таа се отвора со албанскиот автор со македонско потекло Стерјо Спасе, а се затвора со црногорскиот автор Андреј Николаидис кој е родум од Сараево т. е. Босна и Херцеговина, а згора на сè има и грчко потекло.

Од друга страна и некои други автори **вдомени** во оваа антологија имаат дводомно припадништво, како босанската авторка Љубица Остоиќ, родена во Белград, како и сараевчанецот Миленко Јерговиќ со подеднакво значајно место и во босанската и во хрватската литература и култура, како и Иво Андриќ и Бранко Ќопиќ во српската и босанската литература и култура. Потоа тука се и косовските автори Екрем Баша по потекло од Дебар, Македонија и Мехмет Краја, по потекло од с. Краја, Црна Гора, српските автори Иштван Немет со унгарско потекло и Давид Албахари, со еврејско потекло, а згора на сè родум од Пеќ, во Косово, како и турскиот писател Неџати Џумали, роден во Флорина, во северниот дел на Грција или поточно во Егејска Македонија. И тоа е така и никако поинаку зашто Балканот го потврдува својот идентитет низ една неверојатна мешавина на раси и јазици, низ приближувањата на спротивностите. Во него сè е во потполна спротивност со она што разумно би се очекувало да е.

Во „Антологијата на балканскиот расказ“, Алек Попов низ ироничното кажување за конечното пристигнување на Дерида во Бугарија го поставува и клучното прашање кое гласи: „Дали не му е потребна една вистинска деконструкција на Балканот?“ Зашто „самото име на деконструкцијата која на Запад премногу изгуби од својата привлечност (...) и понатаму по раштрканите стрмнини на Балканот звучи како воинствен извик кој влева

храброст.“ (2014: 155). Зашто, како што вели Миленко Јерговиќ, „Да ти ебам земјата во која децата се раѓаат во кучкарник.“ (2014: 72). Можеби затоа и возот на Мустафа Кутлу јури како оној познат Ориент-експрес и, остварувајќи само една миговна средба со сегашноста, се обидува да ги спои просторите и времињата на овој Балкан во едно **книжевно задоволство**. Можеби и затоа некои раскази дишат преку пародијата насочена кон балканскиот менталитет. Некои други се остваруваат со употребата на секојдневните кодови, конвенции, со банални клишеа на секојдневните ситуации во кои доминираат насилството на мажот над жената, на родителите над децата, во кои се нагласува суровоста меѓу пријателите, меѓу граѓаните како специфичен начин на комуникација на овие простори. Но скоро во сите ликови гори рана како што гори цигарата на Сали Јашар во мракот во расказот „Песната на тркалата“ од Јордан Јовков (2014: 103).

Но, овој текст е пред сè инспириран од **книжевниот Балкан** како место на кое сите можности сè уште се отворени, од **(рас)кажуваниот Балкан** со сите свои мириси и бои, со оние приказни натопени од тешки и горчливи судбини пред кои ниеден читател не останува рамнодушен, приказни особено доживевани и прикажани од **турските раскажувачи**:

- како во расказот „Старо-купувам“ каде малиот Хасан кој од мали нозе е без татко и мајка и кој зашто е токму тоа – сирак, е испратен кај тетка му во еден мал непознат град во Палестина и кој целиот трепери од помислата дека научувајќи го и зборувајќи го арапскиот јазик, може да си го заборави својот мајчин – турскиот, а и дека веројатно никогаш повеќе не ќе сретне човек што го зборува неговиот турски (Рефик Халид Карај 2014: 445-449);
- како во расказот „Крај фонтаната“ каде не може а да не се вљубиш од онаа љубов на Саит Фаик Абасијаник што гргори во неговата приказна за Истанбул и, така, иако досега (можеби) и не си го посетил во живо, пред тебе излегуваат и Бејазит џамијата, и Аја Софија, и Таксим, и Бејоглу, и Босфорот, и Киз Кулето (Момината кула)... (2014: 450-454);
- или во расказот „Продавање книги“ каде таткото се чувствува притеснет од немањето излез од сиромаштијата и од крчењето на празниот stomак на ќерката, па е подготвен да ги продаде и книгите од семејната библиотека за парче леб, таткото кој си го поставува прашањето: „Се сака ли татко и маж кој не работи?“ (Орхан Кемал 2014: 459);
- или во расказот „Јас во животот секогаш...“ од Азис Несин каде се

вели: „Во животот, никогаш не треба ни прв да се биде ниту последен да се остане. Не е убаво да бидеш на врвот, но не е убаво ни последен да бидеш... Човекот, во животот, треба да го процени времето, ниту да доцни ниту да подрани.“ (2014: 461-462);

- или каде талкањето по станиците и загледувањето по патниците и по возовите кои доаѓаат и си одат станува стил на живеење или ја дефинира смислата на опстојување, па така: „Станиците се затворени кутии. Во нив има многу непознати работи. Таму секој по нешто си остава и си оди. Таму завршува еден период и, без да знаеме, започнува нов. Во секој воз се товарат желбите и копнежите. Возот носи малку среќа и светлина од другите краеве. Се таложат безброј чувства. Времето, што минува низ сенешто, застанува единствено на станица. Остварува едночасовна средба...“, пишува Мустафа Кутлу во својот расказ „Едночасовна средба“ (2014: 469);
- или каде на болничката постела болниот и изнемоштен сопруг сфаќа дека за овие три години заеднички, сопружнички живот не ѝ кажал ниту еден убав збор на својата сопруга („Средба“, Нацати Џумали 2014: 470-473).

3. Заклучок

Несомнено е дека, од една страна, балканската голема етничка мешавина создаде слаби нации (со исклучок на турската и грчката), а од друга даде големи творци кои се чувствуваа(т) растргнати меѓу политиката на своите држави, но и на туѓите интереси, и на своите творечки потенцијали и предизвици. Затоа и овој труд се обидува да покаже како добрите балкански автори, меѓу кои се и шесте турски раскажувачи, ги избегнуваат идентитетските тези, отворено ги демистифицираат стереотипите и се трудат да ја пронајдат универзалната и заедничка точка што ќе ги допре читателите во кое било време.

Користена литература

- Мол, Н. (2006). „Сликите за „Другиот“. Имагологија и интеркултурни студии“. *Компаративна книжевност*. Скопје: Магор.
- Нучера, Д. (2006). „Патувањата и книжевноста“. *Компаративна книжевност*. Скопје: Магор.
- Саид, В. Едвард. (2003). *Ориентализам*. Скопје: Магор.
- Силјан, Р. (2014) *Анџологија на балканскиот расказ*. Скопје: Матица македонска.
- Тодорова, М. (2001). *Замислувајќи го Балканот*. Скопје: Магор.
- Угрешиќ, Д. (2002). *Забрането читање*. Скопје: Сигмапрес.

Угрешиќ, Д. (2011) *Култура на лаѓаџа*. Скопје: Сигмапрес.
Шелева, Е. (2000). „Ах, тие, Балканци“. *Културолошки есеи*. Скопје: Магор.
Шелева, Е. (2005). *Дом/идентитет*. Скопје: Магор.

THE TURKISH STORITELLER IN THE ANTOLOGY OF THE BALKAN SHORT STORY

Vesna Mojsova Chepishevska
SS. Cyril and Methodius University, Skopje
Republic of North Macedonia

Abstract: The publication “Anthology of the Balkan Short Story” (Skopje: 2014, 565) gives all cultures and literatures in the Balkans the opportunity to measure forces with words, not with weapons! This text places its emphasis on the familiarity of the six Turkish storytellers in this literary homeland. It attempts to show how good Balkan authors, including these Turkish storytellers, avoid identity theses, openly demystify stereotypes, and strive to find the universal and common point that will touch readers at any time.

Keywords: anthology, Turkish short story writer, literary homeland, identity theses.

ЗА ЕДНО ТУРСКО ВЛИЈАНИЕ ВО МАКЕДОНСКИОТ ГЛАГОЛСКО-ВРЕМЕНСКИ СИСТЕМ

ЕЛКА ЈАЧЕВА-УЛЧАР

Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“ – Скопје
elka.jaceva.ulcar@gmail.com

Апстракт: Во статијата ќе стане збор за тоа како формата на т.н. словенски перфект, односно минатото неопределено време во македонскиот јазик, кое се образува со формите од помошниот глагол *сум* и глаголската *л*-форма како континуант на вториот активен партицип на претеритот, послужила за изразување/искажување незасведочени дејства. Ќе објасниме и зошто словенскиот перфект во македонскиот јазик го изгубил своето основно значење, и како под влијание на глаголското *miş-/miş* време во турскиот јазик се стекнал со нов семантички полнеж за изразување: прекажаност, чудење, иронија, пожелба и сл. Покрај ова, ќе се осврнеме и на дистрибуцијата на словенскиот перфект во другите словенски јазици, како и врз употребата/неупотребата на минатото неопределено време во некои македонски дијалекти.

Клучни зборови: *словенски перфект, евиденцијалност, македонски, турски, Балкански јазичен сојуз.*

1. Вовед

Пред да преминеме кон детална елаборација на темата индицирана со самиот наслов на ова излагање, имајќи предвид дека предметниот фокус се однесува на четири специфични балкански јазици, неопходно е прво да се задржиме, барем накратко, на културолошкиот и цивилизациски комплекс на Балканот. Станува збор за географски и историски простор кој претставува своевидна контактна зона, интензивно анализирана од страна на бројни лингвисти, историчари, филолози и филозофи, и истовремено опеана и воздигнувана од поети и писатели различни по јазична припадност, етнички идентитет и религиозна ориентација.

Балканскиот Полуостров, како јасно разграничен географски ентитет, првпат е дефиниран и номенклатурно утврден под терминот „Балканхалбинсел“ од страна на германскиот географ Јохан Ангуст Цојне во 1808 година (Старделов 2004: 81). Сепак, предмет на наш интерес

не е толку топографската поставеност на Балканот, колку неговата антрополошка содржина, односно поимите култура и цивилизација. Последниов поим, кој суштински го опфаќа и првиот, според францускиот мислител Фернан Бродел, се дефинира како „простор, културно подрачје, збир на културни карактеристики и феномени“, што ги опфаќа не само материјалните аспекти како што се формите на архитектурата, орудијата и оружјата, туку и нематеријалните: дијалекти, гастрономски преференции, верски практики и видови интимни релации (Старделов 2004: 69–70). Сите овие компоненти, кои заедно ја обликуваат суштината на една цивилизација, се рефлектираат и во јазичната матрица на балканските народи.

Овој регион – балканскиот простор, цивилизација, култура и светоглед – претставува епицентар на истражувањата на руската научничка Татјана Цивјан (1990), која резултатите од својата анализа ги конципираше во монографијата „Лингвистические основы Балканской модели мира“ (Јазичните основи на балканскиот модел на светот). Во ова значајно дело, авторката формулира една мошне концизна и есенцијална мисла: „Одно из свойств ‘балканскости’ в аспекте Балканского модели мира может состоять в том что не уникальные явления складываются в уникальную мозаику.“ (Едно од својствата на „балканскоста“ во рамките на балканскиот модел на светот може да се состои во тоа што неуникатни појави се спојуваат во уникатна мозаична целина.) (Цивјан 1990: 1967).

Еден од најрелевантните и најиндикативни сегменти на таа мозаична целина несомнено е Балканскиот јазичен сојуз, дефиниран како резултат на длабока структурна и граматичка конвергенција меѓу балканските јазици. Овој јазичен сојуз е производ на интензивен соживот и долготраен контакт во регион без цврсто дефинирани политички и културни граници, но со заеднички економски и социјални услови: полуномадски тип на сточарство, интеррегионални пазари, интеретнички бракови и др. Конкретно, тоа значи дека јазиците што се зборуваат на Балканот, во контексти на билингвизам и мултилингвизам, меѓусебно позајмувале не само лексеми, туку и фонеме, граматички структури и морфо-синтаксички обрасци, што резултирало со формирање на интерјазична сличност без, притоа, да постои заедничко генеалогско потекло или единствена типолошка класификација.

Степенот на балканизација на еден јазик се оценува според мерата до која се развиени и инкорпорирани овие заемни или конвергентни јазични карактеристики. Според ваквата критериумска рамка, македонскиот јазик се вбројува во централното јадро на Балканскиот јазичен сојуз, заедно

со ароманскиот, јужноалбанскиот (тоскискиот) дијалект и бугарскиот. Јазиците од т.н. втор круг, меѓу кои се вбројуваат новогрчкиот, северноалбанскиот (гегскиот) дијалект, југоисточните српски говори и европскиот турски, покажуваат недовршен развој на некои балкански карактеристики. Акад. Зузана Тополињска, во својот прилог посветен на *балканизмиџе* во Македонската енциклопедија (2007), наведува: „Тоа се јазични конструкции карактеристични за јазиците што му припаѓаат на т.н. балкански јазичен сојуз. Кај дел од балканските јазици тие се наследени, а кај другиот дел – никнати преку јазична интерференција како резултат од вековниот контакт со јазиците од првиот тип. Македонскиот спаѓа кон јазиците од вториот тип; неговата наследена словенска структура, како резултат од милениумските контакти со балканската јазична средина, примила голем број балкански јазични карактеристики – балканизми. Специјалистите оценуваат дека македонскиот денеска е ‘најбалканскиот’ меѓу балканските јазици. Балканизмите се присутни на сите нивоа на македонската јазична структура: во гласовниот систем, во граматиката и во лексиката.“

Како што веќе беше нагласено, во јазиците од вториот круг – новогрчкиот, северноалбанскиот гегски дијалект, југоисточните српски говори и европскиот турски – одредени балкански црти не се целосно развиени. Сепак, нивната парцијална балканизација не ги исклучува како активни агенси на јазично влијание. Напротив, овие јазици не се само рецепиенти, туку и промотори на балкански јазични особености во поширокиот контактолошки простор. Во листата на балканизми, како што се: фонемата *џ*, елиминацијата на падежната деклинација (односно преминот од синтетизам кон аналитизам), исчезнувањето на инфинитивот и неговата замена со субјунктив, описната компарација, удвојувањето на објектот, постпозитивниот член итн., често останува занемарен еден важен балканизам што македонскиот, албанскиот и бугарскиот јазик му го должат токму на турскиот.

2. За едно турско влијание врз јазиците од централниот круг на Балканскиот јазичен сојуз со посебен осврт врз македонскиот јазик

Станува збор за граматикализираното изразување на модалната категорија *евиденцијалност* преку специфично глаголско време. Во лингвистичката литература, евиденцијалноста најчесто се дефинира како граматичка категорија што ја индицира природата на изворот на информацијата – дали говорителот лично сведочи за содржината или неа ја пренесува посредно. Во македонската термилошка практика, за

означување на оваа категорија се користат и термини како *прекажаност*, *засведоченост* или *незасведоченост*. За разлика од повеќето словенски јазици, кои изразот на евиденцијалност го вршат претежно преку лексички средства, македонскиот и бугарскиот (како и турскиот) ја имаат граматикализирано оваа категорија преку посебна глаголска форма. Во македонскиот, тоа е минатото неопределено време, а во турскиот т.н. *miş/-miş* време, кое служи за изразување на незасведочено минато дејство.

Минатото неопределено време во македонскиот се оформува преку комбинација на помошниот глагол „сум“ и л-формата (континуант на вториот активен партицип на претеритот), додека во турскиот, со помош на аглутинативната морфема *-miş/-muş/-müŝ*, која се вметнува меѓу коренската глаголска морфема и личните наставки со следниве форми: за 1. л. ед. *-im/-im/-um/-üm* (*git-miş-im* – ‘јас сум отишол’); 2. л. ед. *-sin/-sin/-sun/-sün* (*git-miş-sin* – ‘ти си отишол’); 3. л. ед. *Ø* (*git-miş* – ‘тој/таа/тоа отишол/отишла/отишло’); 1. л. мн. *-iz/-iz/-uz/-üz* (*git-miş-iz* – ‘ние сме отишле’); 2. л. мн. *-sınız/-sınız/-sunuz/-sünüz* (*git-miş-sınız* – ‘вие сте отишле’); 3. л. мн. *-lar/-ler* (*git-miş-ler* – ‘тие отишле’).

3. Зошто токму формите на словенскиот перфект за изразување евиденцијалност?

Прашањето што заслужува суштинска лингвистичка елаборација, особено ако се има предвид дека во, речиси, сите останати словенски јазици, со исклучок на бугарскиот, овие форми ја задржуваат својата примарна функција како неутрално минато време, најчесто служејќи како стилска или синтаксичка замена за аористот и имперфектот, без да носат модални значења како што се прекажаност, несигурност или посредна информираност.

Во македонскиот, меѓутоа, перфектот – составен од помошниот глагол *сум* и глаголската л-форма – добива евиденцијална вредност, изразувајќи дека дејството не е директно засведочено од говорителот. Оваа модална прераспределба на функцијата на перфектот, заедно со истоветниот развој во бугарскиот, претставува јасен пример за длабинска граматичка конвергенција и контактено обусловена реинтерпретација на традиционалната словенска граматичка структура.

Во контекст на балканолошките истражувања, доминантната хипотеза е дека токму подолгата изложеност на македонскиот и бугарскиот јазик на турскиот јазик во услови на билингвизам и долгорочна јазична интерференција довела до пренесување на модалните категории од типот на евиденцијалност, кои се граматички експлицитно маркирани во

турскиот преку т.н. *miş/-miş* време. Така, перфектот во македонскиот бил „рециклиран“, односно повторно функционализиран како граматички обележувач на модалност – процес кој кај другите словенски јазици, кои не биле во интензивен контакт со турскиот, останал неприсутен. Овој тип на структурна интерференција, кој ги надминува границите на лексичкото и влегува во сржта на морфосинтаксата, претставува врвен доказ за типолошката промена предизвикана од долгорочен контакт. Имено, не се работи за обично позајмување, туку за функциска прераспределба на веќе постојни граматички ресурси во јазикот, под влијание на системски категории од доминантниот контактен јазик. Ваквата појава, според современите контактолошки теории, се вбројува меѓу најдлабоките нивоа на јазична конвергенција.

Прашањето што овде го поставуваме се надоврзува на претходната анализа и се движи во насока на следнава хипотеза: распадот на синтетичката падежна деклинација во македонскиот јазик, како и исчезнувањето на падежните наставки – чиишто функции постепено ги преземаат аналитички елементи како предлозите и постпозитивниот член – отвориле простор за компензациско развивање на вербалниот систем. Во контекстот на оваа функционална компензација, македонскиот глаголски систем бележи зголемена морфолошка и семантичка разгранетост што го разликува од останатите словенски јазици, со исклучок на бугарскиот, и некои говори во Србија и Црна Гора, кај кои ваквите глаголски времиња се зачувани, главно, во јужните дијалекти.¹ За разлика од претходно споменатите – во северните српски говори и стандардниот српски, како и кај останатите словенски јазици, словенскиот перфект служи како генерализирана замена за сите други минати времиња – без модална спецификација.

Наспроти нив, во македонскиот и бугарскиот, како единствени словенски јазици во Балканскиот јазичен сојуз, главната функција за изразување минати дејства ја презеле имперфектот кој најчесто се образува од несвршени форми на глаголите и аористот кој, за разлика од имперфектот, се образува со глаголи од свршен вид. Се чини дека на јужнословенската почва, особено во македонскиот и бугарскиот, старословенските перфектни форми – првично наменети за изразување на резултативност во несигурно темпорално подрачје – со текот на времето станале семантички недоволно маркирани, особено во контраст

¹⁾ Аористот уште живее во некои дијалекти на југоисточна Србија, источна Црна Гора, па дури и во народната поезија и раскажувачки стилови, додека имперфектот е веќе реткост, присутен најмногу кај постари генерации и во литературен контекст.

со имперфектот и аористот, кои продолжиле да ги носат традиционалните темпорални и аспектуални вредности. Овој семантички вакуум го овозможил префункционализирањето на перфектот, кој во услови на петвековен контакт со турскиот, апсорбира нов модален слој на значење – евиденцијалноста.

4. За географската дистрибуција на минатото неопределено време во македонскиот јазик

Сепак, географската дистрибуција на употребата на минатото неопределено време во македонскиот не е рамномерна. Во одредени региони, како што се битолскиот и леринскиот, се забележува негова ограничена употреба, при што приматот го задржуваат аористот и имперфектот, без граматички маркери кои би сигнализирале засведоченост или незасведоченост на дејството. Особено е карактеристична улогата на минатото неопределено време во наративни жанрови, како што се народните приказни, каде што токму оваа форма често го маркира наративниот почеток: „Си бил еден човек...“, „Си било едно дете...“, „Си биле едни луѓе кои отишле...“. Примери како: „Си беше шо-не-си-беше. Си беше една баба и еден дедо. Си немале деца. Си нашле едно чупе и му го ставиле името Качка Каличка“ (Битола), или од Лерин: „Беше еден татко и една мајка. Имаја едно дете и една чупа, имаја и една коза. Отиде чупата да паси козата: а донесе та навечерта дома...“, ги потврдуваат овие наоди (Марковик: 195, 226). Овие примери јасно демонстрираат дека функцијата на перфектот во македонскиот преминала од неутрално минато време во глаголско време со посебна модална вредност.

5. За потребата од јазичен усет при употребата на минатото неопределено време

Од друга страна, евидентна е тенденцијата кај одредена категорија македонски говорители – особено меѓу припадниците на дијаспората од Егејска Македонија кои своето образование и социјализација ги стекнале во словенските земји на поранешниот Источен блок – да ја применуваат формата на словенскиот перфект како универзална замена за аорист и имперфект. Нивниот говор најчесто не ја инкорпорира модалната дистинкција што македонскиот ја развил во однос на минатите глаголски времиња, па така во секојдневна комуникација можат да се сретнат конструкции како: „Сум ве видел вчера на улица оддалеку“ (наместо: „Ве видов вчера на улица оддалеку“) или „Ти си ми кажала за поплавата“ (наместо: „Ми кажуваше“ или „Кажа“). Овие примери јасно ја илустрираат разликата меѓу спонтаниот развој на македонскиот вербален систем во

локален контекст и граматичките интерференции или фосилизации што произлегуваат од дијаспоралната или интерјазичната изложеност.

6. Заклучок

Иако сме свесни дека ваквата проценка бара поопсежни, емпириски засновани и типолошки поткрепени анализи, прилогов има цел да иницира натамошно, подетално и посистематизирано истражување во рамките на балканската јазична типологија.

Користена литература

- Леонтиќ, М. (2018). *Конјасиивна граматика на јурскиот и на македонскиот јазик* [Електронски извор]. Штип: Универзитет „Гоце Делчев“ – Штип, Филолошки факултет. Преземено од <https://e-lib.ugd.edu.mk/780>
- Марковиќ, М. (2001). *Дијалектологија на македонскиот јазик I*. Скопје: Филолошки факултет „Блаже Конески“.
- Петроска, Е. (2011). Евиденцијалноста и евиденцијалните стратегии во македонскиот јазик. *Морфосинтаксички студии*, 2, 29–40.
- Станојоски, И. (2018). Граматичката евиденцијалност во наставата по македонски и по бугарски јазик како втор/странски. *Knowledge-International Journal, Scientific Papers*, 1497–1501.
- Старделов, Г. (2004). *Балканска естетика – една друга естетика*. Скопје: МАНУ.
- Цивьян, Т. В. *Лингвистические основы балканской модели мира*. — Москва: Наука, 1990.

ON A TURKISH INFLUENCE IN THE MACEDONIAN VERBAL-TEMPORAL SYSTEM

Elka Jacheva-Ulčar

Institute for the Macedonian Language “Krstе Misirkov” – Skopje
elka.jacheva.ulcar@gmail.com

Abstract: This paper discusses the way in which the form of the so-called Slavic perfect—or the past indefinite tense in the Macedonian language, formed by combining the auxiliary verb *sum* (“to be”) with the *l*-form as a continuant of the second active participle of the preterite—has served to express evidential (i.e. unconfirmed or indirectly obtained) actions. The article explains why the Slavic perfect in Macedonian lost its original function and how, under the influence of the Turkish *-miş/-miş* verbal form, it acquired new semantic values used to express hearsay, surprise, irony, wishfulness, etc. In addition, the article examines the distribution of the Slavic perfect in other Slavic languages and comments on the (non)use of the past indefinite tense in certain Macedonian dialects.

Keywords: *Slavic perfect, evidentiality, Macedonian, Turkish, Balkan Sprachbund.*

ПАРАДОКСОТ НА ЛЌУБОВТА ВО АДОЛЕСЦЕНЦИЈАТА НИЗ ПРИЗМАТА НА РОМАНОТ „ЈА САКАМ“ ОД ФАТИХ ЕРДОГАН

ЈОВАНКА ДЕНКОВА

Филолошки факултет, Универзитет „Гоце Делчев“, Штип, С. Македонија
jovanka.denkova@ugd.edu.mk

Апстракт: Авторот на делата „Ја сакам“, „Волшебните очила“, „Волшебната книга“ и многу други, Фатих Ердоган, е турски писател, кој е познат по својата литература за деца и млади. Тој е признат како пионер во пишувањето на современа детска литература во Турција, а неговите книги често вклучуваат елементи на фантазија, магија и поучни пораки за младите читатели. Неговите дела често се фокусирани на теми како љубовта, судирот на доброто и злото, пријателството и важноста на емоционалниот развој на младите. Неговите книги имаат воспитни цели и полни се со фантастични и магични елементи што го прават читањето забавно и инспиративно за младите читатели.

Клучни зборови: *адоlescенција, Фатих Ердоган, книга за деца и млади.*

Вовед

Фатих Ердоган е роден 1954 година во Турција. Има долгогодишно искуство како писател, но и како новинар и уредник. Тој започнал да пишува литература за деца и млади во текот на 1980-те години, а неговите книги брзо станале популарни поради нивната способност да ги привлечат младите со интригантни приказни и емоционални пораки.

Ердоган има напишано околу седумдесет книги за деца. Неговите книги се продадени во повеќе од 800 000 примероци во Турција. Награден е со голем број на награди и признанија за неговите дела. Интересен е фактот дека најголем дел од книгите ги илустрира самиот. Ердоган е основач и на издавачката куќа Мавибулут, првата издавачка куќа во Турција што објавува исклучиво литература за деца. Фатих Ердоган продолжува да биде значаен автор во турската литература за деца и млади и неговите дела се читани и ценети во Турција и надвор од неа.

Едно од најсуштинските својства на романот „Ја сакам“ е парадоксот на љубовта – таа е истовремено нешто најубаво и најболно. Ликовите во „Ја сакам“ се наоѓаат во контекст на љубов која е исполнета со страст, но

и со загуби и размислувања за тоа дали љубовта навистина вреди кога се соочуваат со реални животни тешкотии. Оваа загуба, која може да биде физичка или емоционална, игра клучна улога во развојот на главниот лик, бидејќи таа го води низ патот на самооткривање и акцептирање на неизбежната состојба на несреќа што понекогаш ја носи љубовта.

За романот и сите маки на првата љубов

Романот има дваесет и седум раскази, така што ова може да се окарактеризира и како збирка раскази. Приказната е поделена на повеќе сегменти: Животот дома/во семејниот круг, школскиот живот, животот на улица итн., каде се следат приказни на другарство, игра, првата љубов, солидарноста, грижата за другиот, но и зависта, љубомората итн.

Меѓутоа, главен акцент е ставен на темата љубов, љубовта која не е искажана, љубовта која се крие од срам да не се биде исмеан, или уште пострашно – да е еднострана и невозвратена. Авторот вешто ја ткае приказната задржувајќи го вниманието на читателот од првата до последната страница. Романот „Те сакам“ е раскажан едноставно и интересно кое е поврзано кај адолесценцијата кај главниот лик. Самиот роман е исполнет со многу емоции и интриги. Ако сакаме да определиме некоја главна тема во романот, би рекле дека се првите детски љубови, првите симпатии и наклоност, емоциите и додворувањата.

Бидејќи во делото се говори за првата љубов, која е типична за адолесценцијата, да проговориме нешто и за овој термин (Beach 1997).

Во оваа ера адолесценцијата се дефинира како премин од детство во зрелост. Иако во текот на овој бурен период адолесцентите најмногу бараат поддршка од своите врсници, родителите се сојузници во борбата за независност и изградба на идентитетот, па во овој чувствителен период од животот со детето треба да се биде трпелив, зашто како што во раното детство сте му дале корен, низ пубертетот и адолесценцијата му помагате да добие крила за самостоен живот. Во пракса, времето и брзината на појавата на пубертетот многу се различни (Almario 2009).

Во текот на изминатите неколку децении, адолесценцијата се знае дека е премин од детство во зрелост низ кој личноста треба да оствари независност и функционалност на возрасна личност. Младата личност (adolescentio – младост) треба да се приспособи, емотивно да се осамостои од родителите и да воспостави односи со околината (Денкова 2024).

Возраста на која се протега адолесцентскиот период варира во зависност од историските и културни услови. Во индустриските земји таа почнува на возраст од 10 до 13 години и завршува околу 18 до 20 години

(Cart 2010). Во развојната психолошка литература се сретнуваат разни потподелби во овој период. Една од најчестите поделби е на три периода:

1. *Рана адолесценција* (од 10 до 14 години) – се стекнува со биолошка зрелост и тогаш се завршуваат пубертетските промени.
2. *Средна адолесценција* (од 15 до 19 години) – се достигнуваат интелектуалната, емоционалната и социјалната зрелост.
3. *Доцна адолесценција* (од 20 до 24 години) – се очекува сите други развојни задачи да бидат завршени или да се привршуваат (Barrett 1996).

Овој период главно е развојно транзициски период (период на транзиција) од детството до зрелост. Главно е дефиниран со она што тој не е: адолесцент не е повеќе дете, но не е ни повеќе возрасна личност, незрелоста на детството е надмината, а предизвиците и можностите на возрасниот период сè уште не се остварени (Field 2011).

Тоа е период на дисконтинуитет, големи и бурни промени. Се смета дека адолесценцијата е прекин на тогашниот мирен развој кој ги отвора можностите за многубројни пореметувања. Тие грубо може да се поделат на „бура“ и „стрес“ (Colletti 2014).

Адолесценцијата е критичен период за социјален развој, кога односите со врстниците стануваат сè подоминантни и повлијателни. Негативните социјални односи и искуства можат да доведат до негативни и потенцијално долготрајни ефекти врз здравјето и благосостојбата (De Brun 1981).

Иако на прв поглед при почетокот на читањето се добива впечаток дека се работи за роман, напишан во јас-форма, при прочитот на неколку раскази, се доаѓа до сознание дека има повеќе наратори, а само два-три раскази имаат заеднички наратор. Ако погледнеме поинаку, може да се сфати и дека нараторот е еден во сите раскази, но опишаните настани и ликови потекнуваат и се однесуваат на различни луѓе и ситуации со кои се среќавал во животот. Како и да го перципираме кажаново, останува фактот дека во расказите се говори за првата љубов, а зародишот на оние нежни, тенки, чувствителни трепети на младата детско-возрасна душа понекогаш оставаат убави спомени, но понекогаш оставаат и трајни лузни.

Момчето наратор во овој роман е мирно и тивко дете кое се бори со самото себе да ја спознае љубовта во себе, а потоа и да ја искаже на посакуваната личност. Неговите родители не го забележуваат својот син како расте и се развива, приоритет им се останатите обврски, меѓу кои и

грижата за помалото братче. Детето вешто ја крие својата ситуација дома, не искажувајќи ја љубовта кон неговата сосетка, неговата другарка од школската клупа итн. Неочекуваната ситуација го претвора во личност, која се бори сама со себе да одлучи, да ја искаже својата љубов на виде лина.

Уште на самиот почеток на делото, нараторот кој најчесто не е именуван, воскликнува дека од внатрешноста на телото и душата му доаѓа да извика „Ја сакам (расказот „Задни скали“, Ердоган 2018: 7), но ги проголтава зборовите мислејќи што ќе се случи доколку неговите родители, обременети со секојдневни обврски поврзани со нивната егзистенција, разберат за неговите чувства. Оттука, тој е свесен дека не може да ја искаже својата љубов кон саканата. Дури не сакајќи да се разоткрие и пред неговиот сосед, тој го чека саканото девојче што живее зад нивната кука, ја чека со нетрпение, но и со страв, копнее да им се сретнат срамежливо погледите, срамежливо да си мавнат со рака за да се поздрават, а воедно неговите раце се целосно испотени. Нивното кратко видување го прекинува неговата мајка.

Таа прва љубов често е проследена со давање опис на саканата, како во расказот „Трња со ф’стаци“: „Чекори два реда потока од мене. Косата ѝ е мошне долга и права. Со боја на мед. Очите ѝ се зелени... Додека ја набљудувам, срцето ми бие позабрзано (Ердоган 2018: 13).

Во расказот „Паричката од шахтата“ саканата девојка е именувана како Фонда, момчето е засрамено заради својата детска игра со фрлање на паричката во воздух пред очите на девојката, но тој срам одеднаш се претвора во заедничка акција на паднатата паричка во шахтата.

Во расказот „Цигара“ благодарение на една тивка молба од девојката Мелтем, момчето не посегнува по цигарата која му ја нудат другарите Ајдан и Семих, па во случајов, љубовта е она што го спречува да му потклекне на порокот: „Гледа во мене. Треперам, ми се темнее пред очи. Те молам, ти не пуши“ (Ердоган 2018: 23).

Посебно интересен е расказот „Косата на Нил“ во кој момчето е опседнато од убавата коса на соученичката: „Никогаш не сум ја видел толку одблиски. Руса и долга. Но мошне тенка. Оdedнаш станувам љубопитен за таа тенкост. Се приближувам малку... Во сосема друг свет сум. Пливам во некаква силно жолта празнина. Се обидувам да го уловам жолтиот чад што ја обвива празнината“ (Ердоган 2018: 26-27). Неговата опседнатост е толку голема што несвесно ќе предизвика страв кај девојчето и смеа кај целото одделение, но тоа нема да го спречи девојчето да го посакува неговото присуство во клупата покрај себе и понатаму.

Некои раскази како „Да бие, да бие топката“, освен што доловуваат едно подзаборавено детство со позната улична детска игра, ја одразуваат разочараноста на младото момче откако случајно ќе ја повреди саканата девојка во детско-младешките игри на улица: „Мајка ми ме вика. Не сакам да си одам дома. Ме боли коленото, ме боли срцето“ (Ердоган 2018: 31).

Парадоксот на љубовта е особено евидентен во расказот „Роденден“, каде како лик повторно се среќава девојката Нил, која слави роденден. Романот е напишан во еден манир на Иво Андриќ и неговиот расказ „Книга“ од збирката раскази „Деца“, зашто таму детето трепереше од страв да не биде откриено заради оштетувањето на книгата земена од библиотеката. Во расказот на Ердоган, момчето трепери од желба да биде покането на роденденот: „Во душата некаков страв, неее, не еден, туку два страва... Првиот: А ако не ме повика? Другиот страв: А ако ме повика?... Што ќе кажам?“ (Ердоган 2018: 33). Амбивалентноста на неговите чувства произлегува од желбата да биде на роденденот, но истовремено него го раскинуваат многу прашања и дилеми, на кои нема одговор: „Мачно ми е. Сакам Нил да ме повика, но сакам и да не ме повика. Затоа што не знам што ќе направам ако ме повика. Забава? Јас никогаш не сум бил на забава. Не знам што да правам на забава. А и не знам да танцувам. А треба да ѝ купам и подарок на Нил. Што ќе ѝ купам? Што се купува? А ако купам нешто смешно. Како ќе ѝ го дадам подарокот? Ќе ѝ го дадам во рака? Или само така ќе го оставам на масата?“ (Ердоган 2018: 34). Психичкото страдање ќе му се одрази и на физички план, така што навистина се разболува и останува дома. Но, болката е уште поболна од зборовите кои му биле упатени од Нил: „Со помин да ти е. Да не се разболеше ќе те викнев на мојата забава“. (Ердоган 2018: 36)

Заклучок

Романот „Ја сакам“ од турскиот писател Фатих Ердоган е дело кое се занимава со комплексните чувства на љубовта, загубата и човечката судбина. Пишуван со длабока емотивна искреност и интуитивно истражување на љубовните односи, овој роман се потпира на различни теми, меѓу кои се и конфликтите помеѓу личните желби и општествените очекувања, како и трагичните и понекогаш разочарувачки аспекти на љубовта. Затоа и скоро секој расказ од книгата завршува со зборовите „ја сакам“. Љубовта тука не е само побудена од физичката привлечност, туку од длабоката потреба за комуникација, разбирање и споделување. Ова не е само љубов каква што обично ја прикажуваат романите, туку љубов која носи и големи болки, разочарувања и трајни последици. Љубовта може да

донесе и рани, но истовремено и лекување. Љубовта тука подразбира само да се гледа саканата, да се игра топка со неа на улицата, да се обезбеди една голтка вода за неа кога е жедна, да се ужива во нејзиното друштво, па макар и заедно да ја бараат изгубената паричка во шахтата...

Нашата прва љубов...

Никогаш не е лесно да се опише, никогаш не е лесно да се зборува за неа, особено во нашата младост. Затоа, јунакот/јунаците од оваа книга на Фатих Ердоган делуваат толку блиску, познато, зашто во нивниот лик може да се препознае секое дете, од секое време, од секој простор. Денес, утре, задутре, во Македонија, во Турција, насекаде...

Користена литература

- Almario, R.A. (2009). *Defining Young Adult Literature*. Education X, 111, Internet izvor: <<http://www.ldt.stanford.edu/aalmario/definition%20>> пристапено на: 05. XI 2015.
- Barrett, D.E. (1996). *The Three Stages of Adolescence*, *The High School Journal*, Vol. 79, No. 4, pp. 333-339, <https://www.jstor.org/stable/40364502>, пристапено на: 02.11.2023.
- Beach, D. L. Family Caregiving. (1997). *The Positive Impact on Adolescent Relationships*, *The Gerontologist*, Vol. 37, No. 2, 233-238, <https://watermark.silverchair.com/37-2-233>, пристапено на: 16.11.2023.
- Cart, M. (2010). *Young Adult Literature: From Romance to Realism*, 2nd ed., Chicago, Harper Collins Publishers, 2010, p.275.
- Colletti, E. (2014). *Young Adult Literature ÒCatching Fire:Ó Classroom Implications for Secondary Schools* (2014). Senior Honors Theses. <https://commons.emich.edu>, пристапено на: 13.03.2024, Paper 405.
- De Brun, S. R. (1981). *The Psycho-Social Dimensions of Preadolescence, Adolescence*. 16.913-918. (At Diane Denais Sasser, An Exploratory Study of the Consumer Behavior of Working Adolescent Females, 1998, LSU Historical Dissertations and Theses. 6639, https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_disstheses/6639 , пристапено на: 18.03.2023.
- Field, T. (2011). *Romantic Breakups, Heartbreak and Bereavement, Psychology*. Vol.2, No.4, 382-387, <https://www.scirp.org/html/6296.html>, пристапено на: 01.12.2023.
- Ердоган, Ф. (2018). *Ја сакам*. Скопје: Прозарт медиа.
- Денкова, Ј. (2024). *Адолесцентска книжевност*. Штип: Филолошки факултет, УГД.

**THE PARADOX OF LOVE IN ADOLESCENCE THROUGH THE PRISM OF
THE NOVEL “I LOVE” BY FATIH ERDOGAN**

Jovanka Denkova

Faculty of Philology, Goce Delcev University, Stip, North Macedonia
jovanka.denkova@ugd.edu.mk

Abstract: The author of “I Love Her”, “The Magic Glasses”, “The Magic Book” and many others, Fatih Erdogan is a Turkish writer, who is known for his literature for children and young adults. He is recognized as a pioneer in writing modern children’s literature in Turkey, and his books often include elements of fantasy, magic and instructive messages for young readers. His works often focus on themes such as love, the conflict between good and evil, friendship and the importance of emotional development for young people. His books have educational purposes and are full of fantastic and magical elements that make reading fun and inspiring for young readers.

Keywords: adolescence, Fatih Erdogan, book for children and young adults.

ТУРСКИТЕ ЕЛЕМЕНТИ ВО МАКЕДОНСКИТЕ СТАРОГРАДСКИ ПЕСНИ

**проф. д-р ЛИДИЈА ТАНТУРОВСКА, проф. д-р КАТЕРИНА
ПЕТРОВСКА-КУЗМАНОВА, проф. д-р РОДНА ВЕЛИЧКОВСКА**
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“
lidijatanturovska@yahoo.com, kpkuzmanov@yahoo.com,
rodnavel@yahoo.com

Апстракт: Староградската музика во Македонија била под силно влијание на османската култура. Нејзиниот развој, подем и популарност е во теска врска со формирањето на чаршијата и со создавање на покомпактна граѓанска средина, која покажува интерес за зацврстување на својата положба на општествен и на културен план. Песните што настануваат во периодот од XIX до XX век ја одразуваат културата и начинот на живот на луѓето во градовите, па така и мотивите на песните се поврзани со занаетите, занаетчиите и младите девојки. Како своевиден жанр на македонската народна музика, во неа се забележува појавата и интеграцијата на ориенталните елементи со надоаѓачките влијанија на западноевропска музика.

Меѓу карактеристиките што ги има староградската песна е и влијанието од турската култура и од турскиот јазик. Во нашата анализа, по овој повод, ќе се обидеме да разгледаме илустративни примери од некои староградски песни, во кои се препознаваат турски елементи, како од музички, така и од јазичен аспект.

Одделен дел од анализата ќе биде посветен и на употребата на турцизмите во песните, кои толку се навлезени во македонската култура што народот ги смета за свои. Според она што го нудат ексерпираниите примери, ќе се обидеме да ги изделиме турцизмите што се среќаваат, да го најдеме нивното значење и да ги класифицираме.

Клучни зборови: *граѓанска култура, староградски песни, ориентални елементи, чалџија, турцизми.*

Вовед

Низ историјата луѓето почнале да се здружуваат во групи од различни причини и поради заедничките услови за живот и на тој начин се создале општествените заедници. Поединците што живеат во заеднички општествени заедници предизвикуваат иницирање на културни процеси

како резултат на споделувањето слични чувства и мисли. Нивниот опстанок зависи пред сè од подготвеноста за дијалог со наследените, но и со новите културни практики. Голем дел од овие културни практики, кои се резултат на заедничките општествени чувства и мисли, резултира во народната уметност од која во голем дел се опфатени и песните. Во оваа смисла особено е значајно да се согледаат споделените места на контакт меѓу различните култури. Староградската песна на Балканот можеме да ја гледаме како космополитска практика, која ги брише границите и ги поврзува народите во посебна материја, а е составена од различни влијанија, кои доаѓаат од исток и од запад. Истовремено треба да се има предвид дека културните обрасци се детерминирани од актуелните општествени околности во кои се вклучени сите носители на културната дејност: изведувачите, творците, публиката и др. Оттука и размислувањето дека македонската староградската песна претставува преплетување на различни музички системи – домашниот и западноевропскиот и таа се јавува како резултат на зголемените потреби на населението од нашите урбани средини за културна надградба, соодветна на неговите нови животни услови, сообразени со новите економски односи што се создаваат во градовите (Ортаков 1982: 39).

Развојот на македонската староградска песна е поврзан тесно со масовната миграција село – град на македонското население, а особено од втората половина на XIX век, па наваму. Македонскиот селанец, кој дотогаш бил ограничен од старите патријархални навики, почнал да се интересира за новите идеи и форми на градскиот живот, истакнува Величковска (Величковска 2020). Така, од судирот на овие култури, чие развојно ниво било различно, покрај другите полиња, и на полето на музичката култура почнале да создаваат нови форми и содржини, како на текстуален, така и на мелодиски план. Изливот на чувствата во овие песни добиле многу посмела форма на изразување (Величковска 2020: 98).

Иако генетскиот код на Македонецот е поврзан со селската народна култура, која е многу разновидна и богата, одредени видови настанати од обредното музицирање, во новите социокултурни услови, истакнува таа, довеле до тоа одделни начини на музицирање да станат своевидни музички стилови. Со задоволство биле прифатени нови изразни средства, што најмногу ги нудел турскиот фолклор и западната музичка традиција. Така, синтетизирајќи го сето ова, при нејзиното создавање, староградската песна претставувала една нова форма во која повеќе или помалку се присутни елементите од трите музички култури, односно од: македонската, турската и западната (Величковска 2020: 98).

Во почетокот на деветнаесеттиот век се формира покомпактна мекедонска граѓанска средина, која се стекнува со одредена економска моќ и доаѓа до поголем израз во животот на чаршијата. Во тој период се формираат неколку значајни центри, како што се: Битола, Охрид, Струга, Велес, Прилеп и др. Граѓанскиот слој го сочинувале, пред сè, занаетчии и трговци, кои почнуваат да покажуваат интерес за зацврстување на својата положба на културно-општествениот план, како резултат на што може да се заклучи дека во овој период народната култура се развива според три обрасци: 1. црковна, високодоктринарна и моралноселективна, 2. учена световна култура – рационална и просветителска и 3. новата граѓанска култура. Новата граѓанска култура е соодветна на актуелниот градски амбиент и ги изразува интересите на градската социјална и економска елита: „Таа (граѓанска – ав. заб.) култура има доминантно профан и световен поглед на свет, но содржи и траги од другите културни обрасци. Граѓанската култура е цивилизациски чекор напред од традиционалните обрасци на: фолклорната, ритуалната, мито-поетската и магиска култура, но остава простор за коегзистенција со нив. Македонската граѓанска култура се дистанцирала и од фолклорната и од црковната културна практика, така што го избегнала грубиот антагонизам. Би можело да се зборува за еден културен триаголник, кој претставувал уводна фаза во преминот кон модерните плурални културни системи“ (Кулавакова 2020: 39). Во развојот на овој културен модел особена улога има контактот меѓу културите.

Текстовите на македонските староградски песни

Во првата половина на XIX век како наше културно наследство постојат голем број песни. Овде ќе се задржиме на неколку примери низ кои се согледуваат карактеристиките на староградската народна песна, од една страна, а од друга – османското влијание. Во песните што се во фокусот на нашиот интерес доаѓаат до израз размислувањата, желбите и копнежите, како и положбата на населението во градовите. Во периодот од почетокот на деветнаесеттиот, а особено кон крајот на деветнаесеттиот и почетокот на дваесеттиот век животот во градовите, како што забележува Поленаковиќ (Поленаковиќ 1969), му дава материјал на народниот пејач да испее низа песни, што ќе го насликаат градскиот елемент во разни фази на неговиот живот (Поленаковиќ 1969: 17). На оваа линија е и размислувањето на Саздов кога вели: „Лирските градски песни што го сликаат животот на градот со новоформираниот трговски и занаетчиски сталеж, без разлика на присутниот во нив нов сензибилитет, тие пред

сè си остануваат исклучиво традициски песни типични за колективното создавање, во таа смисла македонската песна од секој вид се одликува со лесно здогледлив одраз на општествената и животна стварност“ (Саздов 1976: 79). Поетите успешно ги прилагодиле реторичките средства, темите и жанровите на условите на своето време. Во староградската песна се забележува тенденцијата да го зголемат импактот на сопствените доживувања, па така, може да се каже дека стиховите авторите ги користат за да ги пренесет сопствените чувства, како и лични пораки. Типична во овој поглед е познатата струшка песна „На Струга дуќан да имам“, во која се слика македонскиот град во децениите кога во него закрепнува македонскиот градски елемент.

Во македонската народна љубовна лирика посебно место зазема реалното опишување, што особено доаѓа до израз во обликување на идеалот на убавината. Поетските слики што пејачот ги создава или ги повикува се состојат често од споредби или метафори, при што метафората значи поголем степен на аспстракција од споредбата. Во однос на стихот треба да се обрне внимание на оловувањето како и на релативно ретката чиста метафора. Кога станува збор за споредбите, треба да се спомене дека освен што се потпираат на реалното опишување, исто така предметите на споредба остануваат во рамките на „реалното“ (Појкрет 1966: 31), при што се покажува една особена уметничка, селективна и уредувачка тенденција, која се забележува во изборот на белезите на убавината, неретко облечена во сликата на желбата. Од примерите што ги имаме овде ќе се задржиме на стихот, кој ја содржи синтагмата *бело лице* и контрастната *црно око*, кои играат голема улога во обликувањето на убавината, и во повеќе песни од корпусот на народната лирика се појавуваат како јазични фрази. Преку употребата на споредби и метафори во староградската песна доаѓа до израз убавината на жената и нејзината перцепција. На тој начин жената станала предмет на обожување. Така, преку текстовите на песните може да се согледа растежот на македонското граѓанство во кое жените ги следеле новите трендови што ги налагале новите рецепции за убавина.

Во тематскиот слој на песните, покрај напливот на новите елементи, наоѓаме и силни патријархални непишани закони, за што, на тематско ниво, наоѓаме пример во песната: „Антице, џанам, душице“, во која се зборува за невозвратената љувов. Оваа тема, заедно со темата за забранетата љубов, е најчеста и најомилена на народните пејачи. Но, исто така, се среќава и сатиричен однос кон таквата општествена поставеност, како во песната: „Се посврши сербез Донка“. Во сатиричните стихови се чувствува живо чувство за стварност и хумор, па иако уметнички не се

многу развиени, овие стихови играат значајна улога во понатамошниот развој на граѓанската лирска песна. Кога сме кај граѓанската лирика треба да се потсетиме дека секогаш треба да се постави прашањето за експресивноста на македонската народна лирика, која се среќава, покрај воздржаноста во изразот на зборовите, често и во збиеноста и во обликувањето. Од примерите врз кои се базира текстот, пример за оваа постапка наоѓаме во песната: „Сношти поминав заминав“, во која сликата се гради преку градиција и преминување во изразувањето на желбата во стихот: „да летнам, да си полетнам“.

Во лириката, поетската слобода игра особена улога. Кога поетот уметнички ја претставува стварноста, не прави само избор од сликите што ги претставува, туку ја објаснува или ја шифрира својата надворешна и внатрешна стварност со помош на овие поетски слики. Песните што ги имаме предвид содржат елементи на градскиот амбиент со несомнени сентиментални и љубовни мотиви. Песните што ги нарекуваме староградски си имаат една посебна градска физиономија, главно во поглед на тонот и на содржината на релациите кон објективната стварност, но постојат стихови во кои реалноста се меша со ониричката страна на човековиот живот, како во примерот: „По друм одам мајче, по друм шетам“.

Од примерите што ги наведовме можеме да кажеме дека темите што ги среќаваме во староградските песни: љубов, храброст, тага, сатира итн., биле слични со песните што во турската книжевна традиција се изведувани во периодот на седумнаесеттиот век од страна на патувачките пејачи. Овие песни според содржината можат да се поделат на повеќе подвидови од кои е најприсутна песната, која ги тематизира убавината на саканата личност и љубовните чувства. Познато е дека усната книжевност по својата природа е нефиксирана, флуидна и е секогаш жива. Текстовите се отворени и склони на варијации бидејќи нивните содржина и форми зависат од изведбата. Затоа, секоја нова изведба на народната поезија е неповторлива и единствена. Текстовите на песните биле поврзани органски со музичкиот дел на песните.

Музичките карактеристики на македонската староградска песна

Во XIX век, македонската староградска песна се појавила како своевиден жанр, под влијание на: изворната македонска традиционална музика, на појавата и на интеграцијата на ориенталната чалгија во Македонија и на неизбежниот бран од западноевропската музичка традиција.

Во оваа смисла можеме да се согласиме со авторите, кои сметаат дека турската народна музика имала силно влијание на целокупната музичка практика на Балканот. Имајќи го предвид фактот дека туѓите влијанија, особено онаа од ориентот, одиграле судбоносна улога во развитокот на македонскиот мелос. Оттука може да се заклучи дека градската народна музика во Македонија била под силно влијание на османската култура. Карактеристиките кои се заеднички за урбаните традиции на Балканот ги еленизира финскиот етномузиколог Пека Пенанен (Pekka Pennanen 2008), кој го истакнува значењето на макамите, како и на интервалот на прекумерната секунда како главни карактеристики кои укажуваат на ориентално влијание (Pekka Pennanen 2008: 127). Комбинација на скалите со ориентално потекло со западната хармонизација е прифатена на Балканот и секако повеќевоковното османско влијание е немерливо, не само во поглед на тонските структури, туку и во лексиката и во инструментариумот, за што ќе стане збор подоцна.

Како претставник на староградската ориентална музичка култура во Македонија е чалгиската традиција, која се карактеризира со свој богат стилски звучен материјал. Станува збор за староградска музичка традиција, која претставувала дел од богатиот духовен живот на Македонецот од XIX и од XX век, секако и денес. Како составен дел на духовната култура на македонскиот народ, староградските песни се карактеризираат со посебен пејачки стил, а и колективно музичко-поетско мислење. Преку нив, низ вековите, македонскиот народ ги изразува своите мисли и чувства (Величковска 2020: 98).

Со развојот на староградската пејачка традиција во Македонија, под влијание на европската музика, се појави и ново музичко милје на лирски песни во кои особено е изразено двогласното пеење во паралелни терци (Величковска 2012: 35).

Овие песни се настанати во градската средина и обично го опеваат градскиот живот.

Таа, како тема, е истражувана од различни аспекти и истражувачи, меѓу кои ќе ги истакнеме: Боривоје Џимревски (Џимревски 2005), Ленка Татаровска (Татаровска 2001) Александра Кузман (Кузман 2019) и Тимко Чичаковски (Чичаковски 2022).

Заедничкиот соживот и богатата етничка разновидност во градските средини на нашите простори се смета за еден значаен фактор, кој влијаел врз оформувањето на чалгискиот староградски звук. Таа разновидност влијаела во сите сфери во функционирањето на луѓето, а доведувала до меѓусебна почит и соработка, како на приватен план, така

и во музиката. На тој начин се формирале чалгиски музички состави во коишто биле вградени карактеристиките на свирењето на поединците, кои биле припадници на различни етникуми. Сите тие, на свој начин, придонесувале за оформување на специфичниот звук на чалгијата како еден краен чекор, кој служел за внесување на насмевки и веселба кај народот, односно за искажување на сопствените радосни, но и тажни моменти итн. (Чичаковски 2022).

Миксот од различни етникуми во чалгиските состави влијаел и врз изведбата на музичкиот репертоар. Па така, свадбите биле едни од најзначајните настани каде што можел да се слушне чалгискиот звук (Чичаковски 2022).

Чалгиските традиции биле дел од културата на живеењето во градовите со изразена културна функција, а таа најмногу била забележлива на секојдневните веселби и собирачки каде што се одвивал животот на луѓето во градовите. Тоа претставувало исклучително добра можност за меѓусебно дружење и зближување на семејствата во градската заедница, со посебна потреба за промена на едноличното секојдневие. Во овие моменти луѓето се обидувале да го подобрат своето расположение преку: пеење песни, разговори, играње, а на тој начин се ослободувале од своите грижи, кои им биле присутни во нивното секојдневие (Чичаковски 2022).

Чалгијата претставува интересен пример за функцијата, којашто може да ја има едно културно добро во заедницата, при што културните функции постојано се преплетуваат меѓу себе. Таа е длабоко втемелена во културниот и во социјалниот живот на луѓето низ градовите (Чичаковски 2022).

Јазичните белези на македонските староградски песни

Од богатата ризница македонски староградски песни, издвоивме десетина: „Три години, Кате, болен лежам“; „Кажи, Рајне, кажи душо“; „Срце ме боли ќе умрам“; „Сношти поминав заминав“; „Се посврши Сербез Донка“; „По друм одам, мајче, по друм шетам“; „Горушице, црно око“; „Антице, цанам, душице“; „На Струга дуќан да имам“.

Без тенденција на исцрпност, покрај влијанието на турските елементи од музичко-културолошки аспект, ќе се обидеме да издвоиме и некои јазични турски елементи што ги сретнавме низ стиховите на гореназначените староградски песни.

Пред да почнеме со анализата на одделните јазични елементи, ќе споменеме дека многу лингвистички трудови се посветени на истражувањето на турцизмите во македонскиот јазик, но, сепак, конкретно,

ваква тема – со истражување на турцизмите низ песни, воопшто, па и низ македонските староградски песни, конкретно, сметаме дека е малку истражувано. Според тоа, во нашето истражување најпрвин ќе кажеме збор-два во врска со влијанието на турскиот јазик кое започнува од втората половина на XIV век со навлегувањето на Османлиите на Балканскиот Полуостров. Како јазик на администрацијата на Отоманската Империја, турскиот јазик, од една страна, бил јазик на престиж на овие простори, а од друга страна, културолошки, со големиот број поими и голем број зборови што се однесувале на конкретни предмети, навлегува во секојдневието. Од различни научни истражувања, се проценува дека овој број достигнува до 2000. Со стандардизацијата на македонскиот јазик, голем број зборови од турскиот јазик останала во сферата на нестандартната лексика, но сепак извесен број се дел од основниот лексички фонд на македонскиот јазик. Се разбира дека треба да се спомене фактот што дел од нив спаѓаат во архаизмите или во историзмите.

Всушност, кога станува збор за потеклото на зборовите во македонскиот јазик, како што е познато, турцизмите претставуваат позајмени/туѓи зборови од времето од Отоманската Империја, во кои се вклучени и зборови од други јазици (на пример: арапски, персиски итн.), за кои турскиот јазик бил посредник, кој во тоа време имал функција на службен јазик и не само во Македонија. Се разбира дека турските зборови се издвојуваат кога се сака да се потенцира нивното потекло. Инаку, голем дел од нив се дел од лексичкиот систем на македонскиот јазик како адаптирани лексеми (со помош, пред сè, на зборообразувачките процеси) и претставуваат нераскинлив дел од македонскиот лексички фонд. Она што сакаме да го потенцираме како јазичен процес, кој важи за сите туѓи зборови, па и за зборовите од турско потекло, е дека зборот (лексемата) поминува низ процес на приспособување: фонетско, граматичко и семантичко кон јазичниот систем на македонскиот јазик, а се разбира и правописно.

Во нашата анализа треба да го споменеме и фактот дека турските зборови ги ексцерпираме од стиховите на староградската македонска песна, која, општо земено, сепак го има своето место во поезијата, за која е познато дека има посебна јазична норма. При нашето истражување се водеме и од следниве две поставки: 1) издвојување на зборовите од турско потекло со нивното значење и 2) нивното место во народната поезија.

Ќе издвоиме неколку примери со кои сакаме да ја претставиме идејата на нашето истражување.

Од турските зборови што ги сретнавме низ стиховите, најмногу се **именки**, како на пример: аирлија, бекарштилак, далга, дуќан, кепенек, касмет, нишан, чаре итн.

За секоја од овие именки може да се напише одделна статија. Меѓутоа, во претставувањето на нашата анализа, ќе се задржиме само на некои појави.

Она што се издвојува и што сакаме да го прокоментираме е тоа што некои од турцизмите иако во македонскиот јазик се адаптирани, ако се преведат директно од турскиот јазик, се забележува дека не се исти според граматичките особености (со можност на варијанта и во значењето) на турскиот јазичен систем. Таков пример е првата именка **аирлија**, регистрирана во речничкиот фонд на македонскиот јазик, која потекнува од турскиот: *hayırlı* (составена од именката *hayır* + суфиксот *lı*) = што, впрочем, значи: **Со среќа!** Меѓутоа, во периодот на преземањето се сфаќа како именка, па затоа во македонскиот јазик може да се сретне и изреката: **Со аирлија!**

Следна лексема што сакаме да ја прокоментираме е именката **бекарштилак**, која всушност е изведена од именката **бекар** (*bekâr*). Се разбира дека тука е и турскиот суфикс -лк, -лак итн. за кој нема да зборуваме сега. Ќе кажеме само дека **бекар** (*bekâr*) е арапски збор, навлезен преку турскиот јазик и означува 'неженет маж или немажена жена. Она што го подвлекуваме е дека културолошки лексемата *beċar* во македонскиот јазик (сп. Толковниот речник <https://makedonski.gov.mk/corpus/s?q=%D0%B1%D0%B5%D1%9C%D0%B0%D1%80>) означува само: 'Неженет човек, момче, ерген. Со ова сакаме да покажеме дека при граматичкото и семантичкото прилагодување, попатно „може да се изгуби“ едно, две или повеќе значења од еден заглавен збор, кој навлегува, односно може да се случи и некое второ, трето итн. значење да стане прво значење во заглавниот збор во македонскиот јазичен систем.

Многу турски зборови длабоко се вкорениле во македонските говори за означување чувства. Ќе ја издвоиме именката **касмет**/к'смет од *kismet*, која означува 'радост, задоволство, среќа. Варијантата на именката **касмет** со вокалот *i* е задржана во нестандартниот јазик, со варијантите: **касмет** – во централните говори, **космет** – во дебарските, **кисмет** – во Жировница; па дури и **крсмет** – во Битола, Прилеп.

Уште една појава ќе издвоиме, а тоа е појавата на задржувањето на турскиот мек изговор на консонантите ğ, ĳ¹ не само пред вокалите

¹⁾ Во песната е забележено со к: кепенците.

од преден, туку и пред вокалите од заден ред, што придонело за нивно зацврстување во македонскиот јазик, покрај изговорот на соодветните гласови од грчкиот јазик, како и од српскиот јазик. Овде ќе ја издвоиме лексемата од архитектура и градежништво што е употребена: **ќепенек, ќепенок, ќепенк; ќепенче** = дрвен капак со кој се затворале дуќаните, а дење служел како тезга или излог – *kerenk*, која низ дијалектите се среќава и со **к**.

Со именката **комшија** сакаме да истакнеме една неверојатна јазична појава што се случувала во XVI век во црковните текстови и молитви. Имено, во преводите од грчки јазик, меѓу најчесто заменуваните словенски зборови: свет, спасител, жртва со турските: дуња, кортолисовач, курбан, е и зборот **ближни** со **комшија** итн.

Како што е познато, во турскиот јазик можат да се употребат именки во придавска функција. Оваа појава ја наоѓаме кај: **сербес**, односно **сербез**, со сопственото име Донка во стиховите од истоимената песна. Потекнува од персискиот јазик (**sebest** – со испаѓање на *t*) и може да означува: слободен, храбар итн., како и да има прилошка функција и да означува: слободно, храбро, без опасност. Во продолжение можеме да го додадеме и зборот **шимшир** (*şimşir* – *Vuxus sempervivens*), што потекнува од персискиот јазик и е лексема од ботаниката, односно означува вид дрво/грмушка, која ја има како „жива ограда“, па затоа во стихот оваа именка ја среќаваме со придавска функција: **шимшир порти**.

Од глаголите го среќаваме **јандум** (**yandim** со значење: изгорев), чија форма потекнува од *уаптак*. Го среќаваме и глаголот **шукур** (од арапско потекло, кој е скратена форма од **teşekkürler**, со значење: благодарам).

Можат да се споменат и извиците што се употребуваат особено во народните песни, како што е: **џанам**, со потекло од персискиот јазик (покрај: *ејвала*, *јаврум*, *кузум*, *олум*). Со оглед на фактот што темниот турски вокал (кој не постои во фонетскиот систем на стандардниот македонски јазик), се заменува со други вокали, во говорите ги среќаваме варијантите: **џанам** – во централни говори, **џаним** – во Охрид, **џанум** – во Штип ... Од извиците го сретнавме и **аман, аман** (од арапско потекло), кој многу често се среќава во многу народни песни, а е соодветник на извикот **ох** (во македонскиот јазик). Овде можеме да зборуваме и за уште една јазична појава – повторувањето на зборовите, но ќе го оставиме за друга пригода.

Ќе ја споменеме и целата реченица на турски: „Бен сени северам, чок сени северам“, во улога на референ, која се среќава во песната „Сношти поминав, заминав“ со значање: „Те секам, многу те сакам“, со што сакаме

да покажеме дека ваквите изрази се сфаќаат како еден вид формули (чие значење понекогаш и не се знае точно), со кои не само што се засилува музички мелодискиот израз во песната, туку се дава и печат, од јазичен аспект, како обележје на староградската песна.

Заклучок

Во однос на текстот од наведените примери можеме да заклучиме дека во нив доминира реалистичното прикажување, како во однос на средината, така и во однос на личностите и емоциите. Во врска со поетскиот текст ќе кажеме дека тој не бил само производ на литературна вештина, вкус и разбирање, туку народните пејачи ја користеле и за да пренесат лични пораки. Во однос на традиционалната турска песна можеме да заклучиме дека пофалбата, но и нејзината спротивност – сатирата, се забележува во песните што ги анализиравме, но и во другите песни од корпусот на староградската лирика. Овие наведени елементи заедно со другите елементи, кои се одраз на времето кога настанувале, како и на влијанијата што доаѓале од запад, прават песни, чија популарност го надминува времето во кое настануваат и кои опстојуваат до денес.

На крајот од музички аспект ќе додадеме дека народната песна поминувајќи заедно со своите творци и интерпретатори низ строгиот филтер на времето, на тој историски пат, доживува бројни искушенија, кои секогаш одново им давале нова сила за да дојдат на целта. Прилагодувајќи се кон своите разновидни и посложени поетски мелодиски и ритмички варијанти, тие го попримаат колективниот дух на народот, кој им дава нова мелопоетска и уметничка вредност. Така, збогатените народни песни, со времето, сè повеќе и повеќе сраснуваат со народот и со неговата традиција. Нивната нераскинлива врска со колективот, всушност, е главниот предуслов за нејзиниот долготраен живот, кој претставува силно оружје во борбата за опстанок на еден народ. Во нив се препознаваат: љубовта, содржината, пораките, кои се блиски на неговото срце и расположба, а говорот на песните најдобро ја одразува расположбата, укажана на колективен музичко-поетски вкус, кој е значаен дел од заедничко комуницирање (Величковска 2020: 102).

Од јазичен аспект можеме да заклучиме: По анализата на исустративниве примери, кои ги извлековме од наведените македонски староградски песни, ќе сумираме дека за нив (без разлика дали станува збор за некој вид збор, за лексема, или за реченица) е пишувано многу. Но, она што сакаме да го подвлечеме е дека овие јазични единици во стиховите добиваат или ново значење или нова употреба, па можеме да

ги наречеме еден вид „формули“ кои се толку сраснати во народната/староградската песна, што не може да се замисли таа без нив.

Користена литература

- Величковска Р. (2012). Лирски песни, *Македонскојо традиционално народно пеење - хрестоматија со мелодоејска анализа*. Скопје: Маска.
- Величковска Р. (2020). Истанбул во македонското традиционално народно пеење, *Македонската женска обредно-пејачка традиција (Етномузиколошки есеи)*. Скопје.
- Јашар-Настева О. (2001). *Турскиите лексички елементи во македонскиот јазик*. Посебни изданија, кн. 31, Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“ – Скопје.
- Кузман А. (2019). *Чалџискајта музика како израз на македонската граѓанска култура и идентитет*. Универзитет Св. Кирил и Методиј – Скопје, ЈНУ Институт за македонска литература – Скопје, (Докторска дисертација во ракопис, одбранета во 2019 година).
- Ортаков Д. (1982). *Музичката уметност во Македонија*. Скопје: Македонска ревија.
- Pennanen Pekka R. (2008). Lost in Scales: Balkan Folk Music Research and the Ottoman Legacy, *Muzikologija – Musicology* (8). 127–147.
- Појкерт Х. (1967). О „Реализму“ македонске народне лирике, *Зборник Работната на XIII конгрес на Сојузот на фолклористите на Југославија Дојран, 1966 година*. Скопје, 31.
- Поленаковиќ Х. (1969). *Страници од македонската книжевност*. Скопје: Македонска книга.
- Саздов Т. (1976). *Македонска народна поезија*. Скопје: Култура.
- Татаровска Л. (2001). *Староградската песна во Македонија*. Скопје: Институт за македонска литература.
- Ќулафкова К. (2020). Лиминални културни обрасци (македонската парадигма на 19 век), *Фолклористика* 5(2): 39-51 <https://doi.fil.bg.ac.rs/pdf/journals/folk/2020-2/folk-2020-5-2-3.pdf>
- Чичаковски Т. (2022). *Музичкиот инструментален канон како дел од градската музичка традиција во Македонија*. Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје. (Докторска дисертација во ракопис, одбранета во 2022 година).
- Цимревски Б. (2005). *Градската инструментална музичка традиција во Македонија [1900 – 1941] (Орска и инструментална народна традиција)*, Книга 7. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

TURKISH ELEMENTS IN MACEDONIAN OLD TOWN SONGS

**Prof. Dr. Lidija TANTUROVSKA, Prof. Dr. Katerina PETROVSKA-
KUZMANOVA, Prof. Dr. Rodna VELIČKOVSKA**
lidijatanturovska@yahoo.com, kpkuzmanov@yahoo.com, rodnavel@yahoo.com
University of Saint Cyril and Methodists

Abstract: The text examines a dozen Macedonian Old Town songs from a textual, musical and linguistic aspect. From the results obtained, we conclude that the Turkish influence in the Old Town musical culture of the 19th century is noticeable in all segments, with a special reflection on old town songs.

Keywords: *urban culture, old town songs, oriental elements, chalgia, turkism (from a linguistic point of view).*

ПРИЛОГ

со текстуални примери

1. Три години, Кате, болен лежам¹

Три години, Кате, болен лежам, ајде де,
ти не дојде, Кате, да ме видиш.
Шукур Господ, Кате, те донесе,
понадица, Кате, да ми донесиш.
Понадица, Кате, да ми донесиш,
среде лето, Кате, жолта дуња,
среде зима, Кате, лубеница.
Поткрени го, Кате, перничево,
сврти ми го, Кате, кон езеро.
Да го видам, Кате, езероно,
Како бијат, Кате, далги далги,
така бијат, Кате, моево срце,
моево срце, Кате, за твоето.

¹) Музичкиот пример е во изведба на Ансамблот Биљана од Охрид. Достапно на линкот: <https://youtu.be/ImWgTl3DPd8> Преземено од Тимко Чичаковски, Тимко Чичаковски, *Музичкиот инструмент канон како дел од градската музичка традиција во Македонија*. Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје. Докторска дисертација одбранета во 2022 година, стр. 207.

2. Кажи, Рајне, кажи душо²

Кажи, Рајне, кажи душо,
кој ти нишан стори
кој ти нишан стори, Рајне,
на белото лице?
Нел ме питаш стара, мајко,
право ќе ти кажам,
право ќе ти кажам, мајко,
без да те излажам.
Сношти ми дојдова, мајко,
госја панаѓурци
сè со бели коња, мајко,
и со жолти узда.
Главатар им беше, мајко,
мојто прво либе,
тој ми нишан стори, мајко,
на белото лице.

3. Срце ме боли ќе умрам³

Срце ме боли ќе умрам, јандум, аман,
од мерак за Трпана.²
Се гадови сум шетал,
како тебе не најдовх.²
Па се вратив Тетово,
да га свршим Трпана
од Данота Јаковче,
Ако ме сакаш сакај ме,
ако ме нејќеш кажи ми
да си го тражим чарето.

²) Музичкиот пример е во изведба на Никола Бадев. Достапно на линкот: <https://youtu.be/1sR6LPQjf50> Преземено од Тимко Чичаковски, Тимко Чичаковски, *Музичкиот инструмент канон како дел од градската музичка традиција во Македонија*. Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје. Докторска дисертација одбранета во 2022 година, стр. 207–208.

³) Музичкиот пример е во изведба на женска пејачка група „Шербет“. Достапно на линкот: <https://www.youtube.com/watch?v=Mq8E9uH60So>

4. Сношти поминав заминав⁴

Сношти поминав, заминав,
покрај битолските касарни, х2.
Бен сени северам, чок сени северам
покрај битолските касарни, х2.
Сите момчиња там беа,
само мојто момче го немаше.
Бен сени северам, чок сени северам,
само мојто момче го немаше, х2.
Стори ме боже престори,
едно сиво бело гулапче.
Бен сени северам, чок сени северам,
едно сиво бело гулапче, х2.
Да летнам да си полетнам,
на рамо да му застамам,
Бен сени северам, чок сени северам,
на рамо да му застамам, х2.
На рамо да му застамам
до две - три думи да кажам,
Бен сени северам, чок сени северам,
до срце да го изгорам. х2.

5. Се посврши Сербез Донка⁵

Се посврши Сербез Донка, / х2
тра, ла, ла, ла, ла, ла, ла, ла, ла,
сербез Донка на Јаничеви. Надојдоха другарките, / х2
тра, ла, ла, ла, ла, ла, ла, ла, ла,
другарките, комшиите. – Аирлија, сербез Донке, / х2
тра, ла, ла, ла, ла, ла, ла, ла, ла,
сербез Донке на Јаничеви.
– Не викајте аирлија, / х2
тра, ла, ла, ла, ла, ла, ла, ла, ла,

⁴) Музичкиот пример е во изведба на Анета Ефтимова-Топиќ. Достапно на линкот: <https://www.youtube.com/watch?v=BZ7qUlvwSYU>

⁵) Музичкиот пример е во изведба на Нада Макеларска. Достапно на линкот: https://youtu.be/Q_0pXQkthBg Преземено од Тимко Чичаковски, *Музичкиот инструментален канон како дел од градската музичка традиција во Македонија*. Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје. Докторска дисертација одбранета во 2022 година, стр. 209.

тук' речете на мајка ми. Што ме даде на далеку, / x2
тра, ла, ла, ла, ла, ла, ла, ла,
на далеку, преку Вардар.

6. По друм одам, мајче, по друм шетам⁶

По друм одам, мајче, по друм шетам,
аман, аман, друм – перница, мајче,
друм – постела.

Сношти вечер, мајче, кога легнав,
аман, аман, кога легнав, мајче,
сон си видов.

На рацете, мајче, ми спиеше,
аман, аман, ми спиеше, мајче,
едно лудо младо.

Пуштив рака, мајче, да си го фатам,
аман, аман, лудо младо, мајче,
не си најдов.

Кога ќе ме жениш, мајче, да ми кажеш,
аман, аман, бекарштилак,
мајче, не се трпи,
само легни, мајче, само стани.

7. Ѓорушице, црно око⁷

Ај, Ѓорушице, црно око,
ај, промени се, накити се.

Ај, па излези на кушето.

Ај там' ќе пројде силвин Кочо,

ај ќе ти рече: „Добро вечер!“

Ај, ти му речи: „Дојди вечер!“

Ај, дојди вечер пред вечера,

ај, дури не сме вечерале.

Ај дур' постела не сме послале.

⁶) Музичкиот пример е во изведба на Мирвет Беловска. Достапно на линкот: <https://youtu.be/OYPbiu0gDaI> Преземено од Тимко Чичаковски, *Музичкиот инструмент канон како дел од градската музичка традиција во Македонија*. Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје. Докторска дисертација одбранета во 2022 година, стр. 212–213.

⁷) Музичкиот пример е во изведба на Мирвет Беловска. Достапно на линкот: <https://youtu.be/0VfBZAfv25o> Преземено од Тимко Чичаковски, *Музичкиот инструмент канон како дел од градската музичка традиција во Македонија*. Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје. Докторска дисертација одбранета во 2022 година, стр. 210–211.

Ај, дур' постела не сме послале,
ај, вити порти затвориле.
Ај, шимшир порти затвориле.“

8. Антице, џанам, душице⁸

Антице, џанам, душице,
ах што пусти к' смет си немала.
Ти, на твојата убавина
ти, на твојата личотија.
Не жали, Анте, не плачи,
не рони солзи крвави.
Не жали, Анте, не плачи,
не расипуј си го лицето!
Сестра ти мала се омажи,
а ти поголема несвршена.
Тебе момче стројник ти испрати,
тебе ми те прво посака.
Не жали, Анте, не плачи,
не рони солзи крвави.
Не жали, Анте, не плачи,
не расипуј си го лицето!
На душа ми те зедоја,
мајка ти, а и татко ти.
На стројникот што му рекоја
Антица ни је посвршена,
Не жали, Анте, не плачи,
не рони солзи крвави.
Не жали, Анте, не плачи,
не расипуј си го лицето!
Антица ми је посвршена
за Димитрија Робета.
Ако ја сакаш малата,
малата кира Василикија.
Ако ја сакаш малата,
малата кира Василикија.

⁸) Музичкиот пример е во изведба на оркестар чалгии. Достапно на линкот: <https://youtu.be/xpT6qntYb0I> Преземено од Тимко Чичаковски, *Музичкиот инструмент канон како дел од градската музичка традиција во Македонија*. Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје. Докторска дисертација одбранета во 2022 година, стр.222–223.

9. На Струга дуќан да имам⁹

Што ми е мило ем драго,
на Струга дуќан да имам.
Оф, леле, леле либе ле,
срцево ми го, џанам, изгоре.
Во Струга дуќан да имам,
на кепенците да седам,
Оф, леле, леле либе ле,
срцево ми го, џанам, изгоре.
На кепенците да седам,
струшките моми да гледам,
Оф, леле, леле либе ле,
срцево ми го, џанам, изгоре.
Кога ми одат на вода,
со тие стомни шарени,
Оф, леле, леле либе ле,
срцево ми го, џанам, изгоре.
Со наланите тропаат,
срцево ми го копаат,
Оф, леле, леле либе ле,
срцево ми го, џанам, изгоре.

⁹) Музичкиот пример е во изведба на ансамблот „Струшки бисери“. Достапно на линкот: <https://youtu.be/5VaL6HIQNqM> Преземено од Тимко Чичаковски, *Музичкиот инструмент канон како дел од градската музичка традиција во Македонија*. Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје. Докторска дисертација одбранета во 2022 година, стр. 227–228.

ПРАКТИЦИРАЊЕ НА МЕЃУЕТНИЧКА ИНТЕГРАЦИЈА НА УЧЕНИЦИТЕ ВО ООУ „ГОЦЕ ДЕЛЧЕВ“ – ШТИП

ЛИДИЈА КАМЧЕВА-ПАНОВА

Филолошки факултет, УГД Штип, Република Северна Македонија
lidija.panova@ugd.edu.mk

АЈДАН АСАНОВА

ООУ „Гоце Делчев“ – Штип, Република Северна Македонија

ЕМИЛИЈА ПЕТРОВА

ООУ „Гоце Делчев“ – Штип, Република Северна Македонија
emilijapetrova27@yahoo.com

Апстракт: Сите сегашни современи и модерни општества влечат корени од општества кои во својата основа биле мултикултурни.

Мултикултурализмот како идеал за складен живот на културно различни групи, настанува како поим во седумдесеттите години од 20 век.

Во Република Северна Македонија со Националната програма за развој на образованието 2005 – 2015, се утврдени стратешки цели за воведување и унапредување на мултикултурата во образованието преку клучните области: Образование за сите и Унапредување на културата на живеење, кои ќе почиваат на принципот на демократичност, недискриминација, разбирање на другите и мултикултурност.

Целта на овој труд е да покаже како се практикува и развива мултикултурата во основните училишта како составен дел од наставните програми. Фокусираното набљудување, како техника на истражувањето е спроведено во ООУ „Гоце Делчев“ – Штип, кое е двојазично училиште, наставата се изведува на македонски и на турски јазик. Во училиштето има ученици Македонци, Роми, Турци и Власи.

Популацијата и примерокот во фокусираното набљудување се учениците од 1 до 5 одделение од подрачното училиште во с. Шашаварлија, каде наставата се изведува на турски јазик и ученици од 5 одделение во централното училиште, каде наставата се изведува на македонски јазик.

Фокусираното набљудување се врши на час по мајчин јазик во централната зграда на ООУ „Гоце Делчев“ во Штип.

Јавниот час, кој беше цел на фокусираното набљудување, го водеа наставничките Ајдан Асанова и Емилија Петрова. Целта на часот е обработка на песната „Родниот јазик е бисерен ѓердан“ на македонски и на турски јазик.

Пораката која произлезе од часот е дека богатството на еден човек е и во познавањето на јазиците!

Клучни зборови: меѓуетничка интеграција, мајчин јазик, настава

ВОВЕД

Сите сегашни современи и модерни општества влечат корени од општества кои во својата основа биле мултикултурни.

Мултикултурализмот како идеал за складен живот на културно различни групи, настанува како поим во седумдесеттите години од 20 век.

Мултикултурализмот, како поим, настанува во седумдесеттите години од 20 век. Терминот „мултикултурализам“ прв пат бил употребен во 1971 година во говорот на Пјер Трудо, тогашен претседател на Канадската влада, кој рекол: „Терминот бикултурализам не го отсликува доволно добро нашето општество. Во тој поглед, зборот мултикултурализам е попрецизен“ (Цветанова, Г. 2007).

Мултикултурализмот ги посочува разновидноста, многустраноста и културната различност во едно општество.

Во потесна смисла на зборот, под „мултикултурализам“ се подразбира една идеја, теорија и практика што треба да ја организираат таа културна различност на начин на кој еднакво би го одразувала идентитетот на сите култури.

Има бројни дефиниции за мултикултурализам и мултикултурно образование предложено од научници, истражувачи и организации.

Не постои едно утврдено гледиште за тоа како мултикултурните општества би требало да функционираат. Разлики постојат меѓу практикувањето и животот во мултикултурно општество во Европа и САД. Разликата доаѓа од различната положба и условите на малцинствата.

Мултикултурализмот како суштествена карактеристика на животот во мултикултуралното општество, ја наметнува потребата од соодветни промени во образовниот систем од аспект на мултикултурализмот.

1. ГЛАВЕН ДЕЛ – ТЕОРЕТСКА РАЗРАБОТКА

Според Бенет (2003), „Мултикултурно образование е пристап кон наставата и учењето кој се заснова на демократски вредности и верувања и тоа го афирмира културниот плурализам во рамките на културно разновидните општества“.

Дефиницијата на Горски (2001) за мултикултурно образование обезбеди силна основа на која треба да се изработи наставна програма.

Мултикултурното образование е трансформативно движење во образованието кое произведува критичко размислување, општествено активни членови на општеството. Тоа е движење кое повикува на нови ставови, нови пристапи и нова посветеност на поставување на темелите за трансформација на општеството.

Banks (1999) предложија паралелен поглед: Мултикултурното образование е идеја, движење за образовни реформи и процес чија главна цел е промена на структурата на образовните институции така што машките и женските студенти, исклучителните студенти и студентите кои се членови на различни, расни, етнички и културни групи ќе имаат еднакви шанси да се постигне академски во училиште.

Во Република Северна Македонија со Националната програма за развој на образованието 2005 – 2015, се утврдени стратешки цели за воведување и унапредување на мултикултурата во образованието преку клучните области: Образование за сите и Унапредување на културата на живеење, кои ќе почиваат на принципот на демократичност, недискриминација, разбирање на другите и мултикултурност.

Во периодот од 2001 до 2004 година ООУ „Гоце Делчев“ – Штип беше вклучено во проектот ПОР – применето образование за млади Роми, поддржано од МОН и МЦГО.

Во периодот од 2004 до 2006 година, училиштето „Гоце Делчев“ – Штип беше вклучено во проект насловен како ЕКАП – воннаставни активности за ученици од мултиетничка средина, поддржан од Европската агенција за реконструкција.

Во 2013 година започнува проект „Меѓуетничка интеграција во образованието“. Овој четиригодишен проект на УСАИД имаше за цел создавање политичка, социјална и економска клима потребна за Македонија да постигне одржлива интеретничка интеграција во училиштата. Најважно од сè беше подобрување на меѓуетничката комуникација и надминување на етничките, културолошките и јазичните препреки.

Како новина, во овој период, беше изготвувањето на Годишната програма за работа на училиштата, каде што се вметна посебен дел посветен на мултикултурализмот преку делот Програма за унапредување на мултикултурализмот/интеркултурализмот и меѓуетничката интеграција со Акционен план на активностите.

Училиштето „Гоце Делчев“ – Штип меѓу првите беше вклучено во овој проект од 4 години, преку потпишување Меморандум за соработка со ООУ „Исмаил Ќемали“ – с. Нераште. Со ова партнер-училиште беа реализирани 3 заеднички работилници, редовни часови, воннаставни активности и екскурзии. Бидејќи училиштето е двојазично, почнаа редовни активности и со учениците од с. Шашаварлија, каде наставата се изведува на турски наставен јазик, преку работилници, заеднички наставни и воннаставни активности, излети, посети на верски објекти

и вклучување на овие ученици во свечени приредби на училиштето, на кои учениците зборуваа, драматизираа и пееја на турски јазик. Овие активности траат и до ден-денес, како редовни случувања на активите во училиштето. Се организираат: еколошка акција (мешан етнички состав на ученици и наставници) по повод Денот на планетата Земја, излет – Археолошки локалитет Баргала, мултикултурна работилница „Сложувалка – различноста спојува“, мултикултурна работилница „Мојот град Штип“, свечени приредби со мултиетнички карактер по повод: Детската недела, Меѓународниот ден на учителот, Нова Година, Денот на училиштето, Саем на традиционална облека, спортски активности „Игри без граници“, воннаставни активности во Суитлак и с. Шашаварлија.

Во 2021 година беа донесени Стандарди за интеркултурно образование во основното и средното образование во следниве подрачја: културен идентитет, мултикултура, интеркултура, социјална правда и еднаквост, стереотипи и предрасуди, мир и мирно разрешување конфликти и глобализација.

За секој од наведените поими/области од интеркултура се развиени стандарди за интеркултурно образование врз основа на компетенции (знаење и разбирање, вештини/умеење/однесување, вредности и ставови) за секој циклус од основното образование.

Наставниците практикувањето на мултикултурализмот го реализираат и за време на редовните часови, особено по предметите: Македонски и Турски јазик, Општество, Историја и општество, Граѓанско образование, Етика, Музичко и Ликовно образование.

2. МЕТОДОЛОГИЈА

Целта на овој труд е да покаже како се практикува и развива мултикултурата во основните училишта како составен дел од наставните програми. Фокусираното набљудување, како техника на истражувањето, е спроведено во ООУ „Гоце Делчев“ – Штип, кое е двојазично училиште, наставата се изведува на македонски и на турски јазик. Во училиштето има ученици: Македонци, Роми, Турци и Власи.

Популацијата и примерокот во фокусираното набљудување се учениците од 1 до 5 одделение од подрачното училиште во с. Шашаварлија, каде наставата се изведува на турски јазик и ученици од 5 одделение во централното училиште, каде наставата се изведува на македонски јазик.

Фокусираното набљудување се врши на час по мајчин јазик во централната зграда на ООУ „Гоце Делчев“ во Штип.

Јавниот час, кој беше цел на фокусираното набљудување, го водеа

наставничките Ајдан Асанова и Емилија Петрова. Целта на часот е обработка на песната „Родниот јазик е бисерен ѓердан“ на македонски и на турски јазик.

2.1. Резултати од фокусираното набљудување

Набљудувањето на наставата резултира со голем број податоци. Меѓутоа, целта на нашето истражување е да се согледа практикувањето на мултикултурата во основното училиште за време на час по наставниот предмет Мајчин јазик.

Фокусираното набљудување се изврши на 21.2.2025 година, трети час во 5 – 1 одделение во ООУ „Гоце Делчев“ – Штип.

Содржината на набљудуваниот час беше: Обработка на стихотворбата „Родниот јазик е бисерен ѓердан“ (МИО – активност).

Во воведни активности – активирање на предзнаењата, наставничките истакнаа дека јазикот е обележје на еден народ, главна карактеристика по која се разликува од другите народи. Во светот денес се зборуваат околу 6500 јазици. Во ова семејство се и нашите јазици: македонскиот и турскиот јазик. Во нашето училиште се зборуваат повеќе јазици (македонски, турски, ромски), дел од нив се изучуваат како изборен јазик (ромски јазик), а како странски јазици се изучуваат и англиски и германски јазик. Учениците се образуваат на македонски наставен јазик и турски наставен јазик во подрачното училиште во Шашаварлија.

Активност 1: Бурна на идеи: Јазик (говор, зборови, букви, татковина (нешто свое), книга, азбука,...)

Главната активност – искусствено учење се реализираше преку неколку активности. Прва активност: Дијалог, каде се водеше дијалог по прашањата: Кој јазик го именуваме за мајчин јазик? и Кој е вашиот мајчин јазик?

Втората активност се состоеше од меѓусебно претставување на учениците на својот мајчин јазик.

Наставничките истакнаа дека на 21 февруари се одбележува Светски ден на мајчиниот јазик. (Славењето на овој ден треба да нè потсети за грижата на својот јазик, но и да нè потсети за присуството и на други јазици кои треба да ги почитуваме). Секоја наставничка зборуваше на својот мајчин јазик.

Активност 3: Читање на песната „Родниот јазик е бисерен ѓердан“ од Видое Подгорец, на македонски и на турски јазик. (предизвикува чувство на гордост)

Активност 4: Анализа на песната (мотив, поетски слики, рима, непознати зборови, порака)

- Мотив: Чување и негување на мајчиниот јазик.

- Поетски слики:

1. Родниот јазик е ѓердан од зборови.

2. Родниот јазик е непресушен извор – свезда што нè води.

3. Родниот јазик ни е завет од дедовците.

Објаснување на непознати зборови:

- Непознати зборови:

- вруток – извор;

- клокоти – врие;

- завет – ветување, обврска;

- тланик – место покрај огништето.

Се примени техниката: Вокабулар во четири агли за објаснување на поимот – тланик.

Табела 1: Техника „Вокабулар во четири агли“

Тланик	„Тој ни е завет од дедовците како тланик на огништето.“
место покрај огништето	<i>илустрација на зборот</i>

На крајот на овој дел од часот се извлече пораката: Без јазик сме човек без вид, сонце без светлина, збор без порака, говор без разбирање! (изговорена и напишана на македонски и на турски јазик).

Завршна активност на часот - извлекување заклучок се реализираше преку една активност:

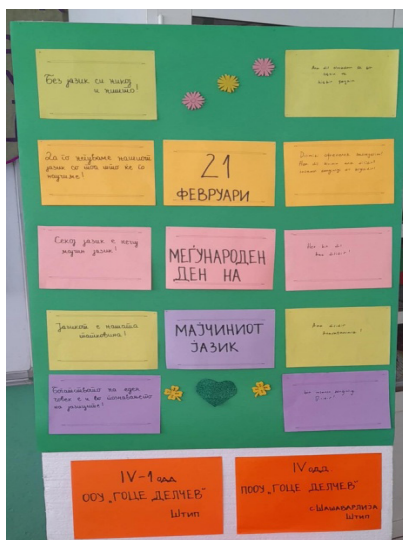
- Пишување пораки за јазикот на македонски и на турски јазик, на хамер.

Пример:

- Да го негуваме нашиот јазик со тоа што ќе го научиме!

- Секој јазик е нечиј мајчин јазик!

- Богатството на еден човек е и во познавањето на јазиците!



Слика 1: Изработка од часот



Слика 2: Украсена училница

За домашна задача на учениците им беше зададено да научат по една строфа од песната и тоа, учениците кои учат на македонски наставен јазик да научат на турски јазик, а учениците кои учат на турски наставен јазик да научат една строфа на македонски јазик.

ЗАКЛУЧОК

Наставниците имаат клучна улога во создавањето на позитивна мултикултурна средина за учење и стекнување знаења и да создадат клима во класот што ќе ја почитува разликноста. Ова од нив бара, прво, да се се опремаат со разбирање на концептите на управување со класот

што ја почитува разликноста и да вложат напори за организирање часови што можат да ја акумулираат целата разновидност на учениците.

Набљудувањето на часот покажа имплементирање наставни практики и создадена ефективна средина за мултикултурно образование. Овој наставен час вклучи разновидност и прашања поврзани со етничката припадност и културата како и задоволување на културните и индивидуалните потреби на децата.

Вака, премостувајќи ги стереотипите уште од најмала возраст, ќе добиеме граѓани кои не се плашат од разликностите и кои ќе ги почитуваат вредностите на другиот.



Слика 3: Учесници на часот

Користена литература

Концепција за деветгодишно основно воспитание и образование. (2007). МОН. БРО. Скопје, <https://mon.gov.mk/content/?id=3785>

Mastur, M. (2023). Multicultural Classroom Management of Students in Elementary Schools. Al-Ishlah: Jurnal Pendidikan. Vol.15, 4. pp. 5131-5139. Hubbulwathan Duri Bengkalis, Riau, Indonesia.

Национална програма за развој на образованието во Република Македонија 2005 – 2015. (2004). МОН. Скопје.

Петровски, В., Мирасчиева, С. (2013). Мултикултурализам и интеркултурна комуникација. УГД. Штип.

Стандарди за интеркултурно образование во основно образование.

Standardi-za-interkulturno-obrazovanie-Mak.pdf

Стандарди за интеркултурно образование во средно образование.
standardi za interkulturno obrazovanie vo sredno obrazovanie.pdf

Tarman, I., Tarman, B. (2011). Developing effective multicultural practices: a case study of exploring a teacher’s understanding and practices. The Journal of International Social Research. Volume: 4 Issue: 17. Bahar

Цветанова, Г. (2007). Културните разлики и општествената интеграција: Македонија пред и по Рамковниот договор. Академски печат. Скопје.

PRACTICE OF INTERETHNIC INTEGRATION OF STUDENTS IN PRIMARY SCHOOL «GOCE DELCHEV» – SHTIP

LIDIJA KAMCEVA – PANOVA

Faculty of Philology, Goce Delcev University, Stip, Republic of North Macedonia
lidija.panova@ugd.edu.mk

AJDZAN ASANOVA

Primary municipal school „Goce Delcev“ – Stip, Republic of North Macedonia

EMILIJA PETROVA

Primary municipal school „Goce Delcev“ – Stip, Republic of North Macedonia
emilijapetrova27@yahoo.com

Abstract: All current contemporary and modern societies have their roots in societies that were fundamentally multicultural.

Multiculturalism, as an ideal for the harmonious life of culturally diverse groups, emerged as a concept in the 1970s.

In the Republic of North Macedonia, the National Program for the Development of Education 2005-2015 has established strategic goals for the introduction and promotion of multiculturalism in education through the key areas: Education for All and Promotion of the Culture of Living, which will be based on the principles of democracy, non-discrimination, understanding of others and multiculturalism.

The aim of this paper is to show how multiculturalism is practiced and developed in primary schools as an integral part of the curricula. Focused observation, as a research technique, was conducted in the Primary School “Goce Delchev” - Shtip, which is a bilingual school, teaching is conducted in Macedonian and Turkish. The school has Macedonian, Roma, Turkish and Vlach students.

The population and sample in the focused observation are students from grades 1 to 5 from the regional school in the village of Shashavarlija, where teaching is conducted in Turkish, and students from grade 5 in the central school, where teaching is conducted in Macedonian.

The focused observation is conducted in a mother tongue class in the central building of the Primary School “Goce Delchev” in Shtip.

The public class, which was the target of the focused observation, was led by

teachers Ajdžan Asanova and Emilija Petrova. The aim of the class is to adapt the poem “The Mother Tongue is a Pearl Necklace” in Macedonian and Turkish.

The message that emerged from the class is that a person’s wealth also lies in their knowledge of languages!

Keywords: *interethnic integration, mother tongue, teaching*

„АПСТРАКТНАТА“ СИМБОЛИКА ВО ПОЕЗИЈАТА НА ЈАХЈА КЕМАЛ БЕЈАТЛИ

ЛУСИ КАРАНИКОЛОВА-ЧОЧОРОВСКА

Филолошки факултет, Универзитет „Гоце Делчев“, Штип, С. Македонија
lusi.karanikolova@ugd.edu.mk

Апстракт: Во оваа статија се испитува „апстрактната“ симболика во пет песни од скопјанецот Јахја Кемал Бејатли: „Вечерна музика“, „Снежна музика“, „Тивкиот брод“, „Нок“ и „Смртта на боемите“. Првиот впечаток на опитниот читател по однос на поезијата на Бејатли е густата симболика и нејзината отежната апстракција која се „расчленува“ на конкретни единици, мошне блиски на секоја богата и продуховена човечка природа. Всушност, поезијата на Бејатли што ние ја ставаме на прочит и третман, кореспондира со основните постулати на поетиката на симболизмот: недовербата спрема рационалистичката филозофија, а прифаќање на ставот дека светот не може и не мора да се спознава само со разум, туку и интуитивно, преку соништа, претчувства, визији, проекции. Поезијата на Бејатли допушта можност светот да спознае со срце и интуиција, има храброст да „навлезе“ во „вишата“ стварност и како секој „вреден“ симболистички поетски продукт успева да „стигне“ или барем да копнее по универзалната хармонија, како крајна цел.

Настојувањето во оваа статија е да се укаже, како и колку, тешкопроодниот стих „оптоварен“ со апстрактна симболика, може и знае раскошно да се разграни во бескрајните перспективи на значењето.

Клучни зборови: *симболистичка поезија, симбол, значење, „апстрактна“ симболика, универзална хармонија.*

1. ПРИСТАП

Поезијата на скопјанецот Јахја Кемал Бејатли ја отвора новата, современа епоха во историјата на турската литература: таа е гранична точка во периодот на изразено влијание на турската народна поезија и европските културни текови, кога под императивот на општествено-политичките случувања – распадот на Империјата и формирањето на новата демократска турска држава, изнедруваат никулците на современиот турски литературен израз. Бејатли има клучна улога во тој процес.

Животната биографија на Бејатли, која бездруго е комплементарна на творечката, постојано го „носи“ во мултикултурен свет: Скопје-Истанбул-Париз. Оттука и пресудната улога, најнапред на мајка му, па на диванската поетска оставнина, за да се заокружи тоа влијание со поетиката на симболизмот. Бејатли, ученикот на симболистите (таков што фасцинирано ќе го слуша Маларме при една париска боемска средба) и учителот на другиот голем турски поет Назим Хикмет, ќе продуцира поезија која револуционерно ќе одекне во тогаш новонастанатата турска општествено-политичка и културна средина. Симболизмот, во неговата речиси изворна, ларпурлартистичка форма ќе стане негова творечка религија.

Нашиот интерес за поезијата на Јахја Кемал Бејатли е насочен пред сè кон можностите за „исцрпување“ на симболистичкиот потенцијал од неколку негови песни: „Вечерна музика“, „Снежна музика“ (препев на македонски, Марија Леонтиќ), „Тивкиот брод“ (препев на македонски, Рефиде Шаини) и уште две песни од Антологијата на современата турска поезија (1985) во препев на Фахри Каја – „Смртта на боемите“ и „Нок“. Притоа, ги нотираме сите или речиси сите симболистички ентитети на секоја песна одделно ги подложуваме на двоен третман: симболот, како единица мерка на симболистичката поетика на Бејатли и гравитирањето на тој и таков поетски збор-симбол во потесниот, односно поширокиот контекст – поетска синтагма, стих, низа од стихови и песната во целост. Целта е да се покаже (и не мора да се докаже) дека поетиката на Бејатли постигнува универзално значење.

Ја именуваме како „апстрактна“ симболиката во поезијата на Бејатли, зашто во процесот на нејзиното расчленување таа се конкретизира, се поедноставува и станува вообичаена и блиска за секој човек на секој простор и во секое време.

2. ДЕМОНСТРАЦИЈА

Поезијата на Јахја Кемал Бејатли не е поезија за неопитен читател. Таа не е ниту секојдневна лектира која служи за пополнување на времето пред заспивање или за ангажирање на мисловноста кога се пие кафе и чај. Тоа е поезија која не е податна за исчитување набрзина, зашто до неа не се допира на „прв поглед“. За поезијата на Бејатли нужно е „читање со загледување“, неопходен е максимум интелектуален напор за да се стигне до сржта на нејзиното значење. Тоа е така заради повеќе причини, но најмногу затоа што се потпира на базичните постулати на теоријата на симболизмот.

Симболизмот, како „гранка“ на Модерната, ѝ опонира на рационалистичката филозофија, за сметка на што е склон да го „гледа“ светот со внатрешното око. Симболистичката поетика е херметичка, затворена во себе, каква што е и поезијата на Бејатли, па оттука и „напорот“ за пре-познавање на нејзиното значење. Песните на Јахја Кемал што ние ги ставаме на прочит и третман ја имплицираат и нужната субјективност (=свртеност кон себе) и индивидуализмот, но и отсуството на јасна, експлицитна порака, за на места да се доближи таа поезија до музиката, на што особено инсистираа патријарсите на оваа поетска школа. Во духот на вака усвоените симболистички концепти е и „формулата“ на Бодлер, се разбира, беспрекорно совладана од Бејатли за „(...) култот спрема убавината и начелото ‘уметност заради уметност’, со што се поврзуваат со идеалот на чистата поезија, која се остварува во најтесна врска меѓу поезијата и музиката, како и во посебното доживување на смислата, што инаку не може да се изрази со посебно поетско кажување. Во таквото кажување, звукот, ритмот и мелодичноста на стихот до таа мерка ја надвладуваат важноста на вообичаеното значење на зборовите што поетскиот исказ станува симбол во кој се преплетуваат бројни мисли“ (Solar 2011: 434).

Нашата „формула“ врз основа на која пристапуваме кон третманот на петте издвоени песни од Јахја Кемал Бејатли подразбира анализа на симболите и симболиката на две рамништа – рамниште на значење и рамниште на смисла. Во првиот случај ги изолираме одделните поетски ентитети кои функционираат како симболи и го толкуваме нивното значење според вообичаеното поимање кај народите во светот. Во вториот случај, одиме подлабоко, разоткривајќи ја „апстрактната“ симболика контекстуално, во рамките на одделната поетска синтагма, стих или песната интегрално. Во секој случај се наидува на универзално значење, длабоко вкоренето во менталитетот на човечката цивилизација. Конкретизирањето, односно поедноставувањето на густата и навидум тешкопроодна симболика во стиховите на Бејатли до ниво на универзализација е наша конечна цел.

Песната „Вечерна музика“, една од бројните истанбулски песни на Бејатли, нуди на показ пет симболи: градина, ноќ, пат, (октомвриски) лисја и врата и исклучително апстрактната синтагма што зафаќа цел стих – „почнува да се гледа сон во сонот“. После повеќекратно критичко и специјалистичко исчитување на песната и после изолирањето на посочените поетски симболи, прво нешто што на опитниот читател му паѓа на ум е дека станува збор за „есенска“ песна, за доминација на

песимизмот, за патување кон бесконечноста (=смртта), за поминување на прагот (=врата) од овој кон оној свет. Вкупниот биланс на поетското настроение е токму симболистичко, субјективно, херметичко (тешко за отворање) и не е елегично туку смирувачко – поетскиот субјект не покажува страв спрема неминовното наближување на крајот (на животот), туку е помирен со тоа:

„Во Кандили во **градините** стари
Штом **ноќта** како перде ќе се затвори
Во тагата сласт од спомени ори“ (курз. Л. К. Ч.)

Во културната меморија на народите од светот „градината е симбол на земскиот Рај, на Космосот на кој таа е центар, на небескиот Рај на кој таа е слика, на духовните состојби на вечното блаженство. Познато е дека рајот на земјата во книгата Битие бил градина и дека Адам ја одржувал таа градина (Шевалие/Гербран 2005: 208). Симболот на градината е првиот во песната, ако не се смета вечерта, што се најавува во насловот „Вечерна музика“. Градината во оваа песна на Бејатли е место од каде што сè почнува – нејзината симболика на некогашен земен рај, кој е „одземен“ заради првиот грев – јаболкото на сознанието, па се трансформира во небесен рај по кој се копнее како место на вечно блаженство, веќе ја најавува есенската, вечерна или залезна интонација на песната: во неа, во оваа песна се „копнее“ по смртта, оти таа е неминовна и неизбежна. Се копнее не болно туку смирувачки.

Симболиката на ноќта, пак, вклучително и симболиката на вечерта, како најавува на ноќта, според различните толкувања во многу древни цивилизации има два аспекта: „оној на темнината каде ферментира постанувањето и аспект на подготовката на денот кога ќе избие светлоста на денот“ (Шевалие/Гербран 2005: 691, 692). Оваа перспектива на значењето во песната на Бејатли допушта, на навидум доминантно песимистичката атмосфера да ѝ се пристапи така дијалектички: имено, сè што се раѓа – умира, но и секое умирање е ново раѓање. По таков начин песната уште тука, со вториот симбол добива безвременско значење, бидејќи упатува на логиката на природата, на вечното умирање и повторно раѓање.

„На сред тивкиот **пат** ветерот вее
Со **октомвриски лисја** се лулее“ (курз. Л. К. Ч.)

Симболиката на патот и патувањето подразбира „(...) потрага по вистината, мирот, бесмртноста, потрага по откривањето на духовното средиште“ (Шевалие/Гербран 2005: 750). Лирскиот субјект на Бејатли

„патува“ кон смртта, но и „трага“ по бесмртноста, заради што и толку е опседнат со мотивот на смртта. Имаме впечаток (и според увидот во само неколку песни на Бејатли) дека поетот има потреба од бесмртност, да се остави трага по себе, да се остави бесмртна поезија. Тоа е природен нагон на човек и поет, што Бејатли го искажува, односно симболички го покажува/„прикрива“ со поетски симболи.

Листот, пак, во основа е „среќен“ симбол на „(...) среќа и напредок. Букет или сноп листови означуваат целост на една заедница, соединета на иста работа или во иста мисла“ (Шевалие/Гербран 2005: 593). Но, во песната „Вечерна музика“ Бејатли го појаснува тој лист со атрибутот „октомвриски“, додавајќи ѝ на среќата и обединетоста тажнијав, есенски тоналитет. Тоа е така зашто сè во оваа песна е насочено кон залезот и умирањето. Следните стихови во кои се јавува симболот „врата“ токму тоа го потврдуваат:

„Трепетот често фантазија раѓа
Од секоја **врата** темнина паѓа
Со глас на чекори јасно доаѓа“ (курз. Л. К. Ч.)

Воопшто не е тешко да се претпостави симболиката на вратата, како премин од еден во друг свет, од една состојба во друга, од живот во смрт, од минливост во вечност. „Вратата го симболизира местото на минување меѓу две состојби, два света, меѓу познатото и непознатото, светлината и темнината, богатството и сиромаштијата. Но, таа има и динамичко, психолошко значење бидејќи го означува не само преминот, туку повикува да го преминеме. Тоа е покана за патување кон онаа страна“ (Шевалие/Гербран 2005: 179). Во песната на Бејатли, лирскиот субјект копнее по тој премин, повикува на преминување отаде, од другата страна, но посакува тој премин да биде плодотворен – да се остави зрно вечност и бесмртност во минливиот земен свет. Во овој контекст ја разбираме и симболистичката синтагма од последниот стих: „(...) Почнува да се гледа сон во сонот“, за која сметаме дека целосно кореспондира со начелото „уметност заради уметност“ и со оној постулат од теоријата на симболизмот дека не сè е јасно и дека не треба во поезијата сè да биде јасно.

Универзализацијата во оваа песна е бездруго постигната. Од неа произлегува оној исконски човеков порив за бесмртност, ако не со чела, тогаш со уметност, со плодови кои ќе ги собираат поколенијата.

Брод и сидро се стожерните симболи во песната „Тивкиот брод“, пишувана во истиот манир како и песната „Вечерна музика“, со доминација на мотивот за неминовноста на смртта:

„Дојде денот, **сидрот** се крева,
Од времето **бродот** тивко заплива.
Без патници, без глас, без поздрав краток.

.....
Многу заминале, задоволни сега
Години поминаа, нема враќање од таа стега.
И така **бродот** плови, тивко заминува,
Животот продолжува, времето минува“. (курз. Л. К. Ч.)

Бродот (чун) „(...) е симбол на патувањето, на патот што го изминале било живите, било мртвите (...) Чунот на мртвите се среќава во сите цивилизации“ (Шевалие/Гербран 2005: 1121). „Бродот ја раѓа идејата за напор и издржливост при еден тежок премин. Симболиката се применува не само во поморското туку и во просторното пловење“ (Шевалие/Гербран 2005: 121).

Сидрот пак е симбол на „(...) надежта и довербата. Моментот кога сидрот се спушта, го претставува чувството на домот (да се биде дома), на сигурно пристаниште и завршување на тешкото патување (...) Сидрот е метафора на стабилност, сигурност и поврзаност со нешто што нè држи цврсто закотвени, без разлика колку брановите биле силни“. (<https://charmsilver.hr/charm-silver-novosti/znacenje-i-simbolika-sidra> видно на 23.02.2025) Како универзален симбол, сидрот ги потсетува луѓето на важноста од останување и приземјување додека се плови низ животните предизвици. „Сидрот/котвата, масивен предмет чијашто тежина задржува брод, се смета за симбол на издржливост, цврстина, спокојство и верност (...) Како крајна заштита на морнарот при бура, таа најчесто се поврзува со надежта, која останува потпора во животните тешкотии“ . (Шевалие/Гербран 2005: 507, 508).

Како и во повеќето свои песни, Бејатли и овде се „однесува“ симболистички – поетскиот субјект е склон кон поддржување на идеалистичката филозофија, ја прифаќа неа како отпор спрема стварноста, како можност за бегство во субјективниот свет. Но, доколку тој свет би останал само субјективен и свој, не ќе можеше да се универзализира за да допре и до нас, сега и овде. Поетот во оваа песна плови кон смртта за да се закотви во неа, усвојувајќи ги и третирајќи ги во своите стихови од дамнина познатите поетски симболи на бродот и сидрот. По таков начин, симболиката и на оваа песна станува универзална – секој еден „плови“ со својот тивок брод кон смртта, за да се усидри во вечноста и бесконечноста.

Песната „Ноќ“ нуди исклучително моќна апстрактна симболика, а мотивот на минливоста на човекот и времето се доминатни во неа. Лирскиот субјект овде се „изразува“ во множина, нешто што ни дава за право да ги препознаеме во него сите „проколнати“ поети – симболисти. Си дозволуваме да го посочиме овде барем индиректното влијание на Бодлеровиот „Албатрос“ за несфатеноста на поетите, особено ако знаеме дека Бејатли другарувал со него во Париз.

„Додека Кандили пловеше во соништата,
Ние месечината ја влечевме по водата

.....
Ридја и дрвја што можат само да се замислат...
Стрмнини што во мирни води се одмораат

.....
Пред да сврши сонот во мугрите,
Сме отишле и сме се изгубиле во далечините“ (Бејатли 1985: 20)

Симболот на ноќта во насловот е токму тоа – ноќ, темнина, но не како алузија на смртта туку Бодлеровски, како несфатеност и неприфатеност од средината. Затоа и ридјето и дрвјата се речиси идентификувани со стрмнини кои копнеат да се одморат во мирни води. Оваа песна „на прв поглед“ се чини исклучително апстрактна, но онаа тенденција за нејасност на симболистите, за ларпурлартизам токму тука силно доаѓа до израз. Исказот е извонреден, значењето е навидум „замаглено“, но сепак во него се препознава судбината на проколнатите и несфатени поети, коишто во соништата умеат да се оддалечат од стварноста.

Песната „Смртта на боемите“ ги изразува и одразува темпераментот, манирот, наравот, природата, карактерот на поетите симболисти, но на еден ориентален начин. Ќе си дозволиме да посочиме дека во стиховите на оваа песна го препознаваме до ниво на чувствување парискиот боемски живот на поетите, заедно со тенденцијата на Бејатли да им даде на овие свои стихови домороден белег. Затоа и се спомнуваат персискиот поет Хафиз и неговата градина и стариот Шираз, како древно цивилизациско средиште, од кое најверојатно потекнува најстариот персиски дијалект. Клучни симболи овде се розата и славејот. Симболиката на розата е полисемична. Розата, во сите култури подразбира „(...) постигнато совршенство и безгрешно остварување“, тогаш кога се споредува со Мајката Божја. Розата е и симбол на „(...) пехарот на животот, душата, срцето, љубовта“ (...) Во христијанската иконографија, розата е или пехар кој ја собира крвта на Исус или преобразба на капките од таа крв или, пак,

симбол на Исусовите рани. (...) Во исламската мистика, пак, според Саади од Шираз, градината со рози е место каде душата се поврзува со Бог(...), а исто значење има и розата од Сарон во „Песната над песните“ (Шевалие/Гербран 2005: 860). Очигледно дека Бејатли го има предвид токму значењето на розата според исламската мистика, каде душата се поврзува со Бог, оти, впрочем, и во насловот ја „најавува“ смртта на боемите. Но, тие боеми не се кои било веселници и несреќници, туку поетите што ги претставува преку симболот на славејот: „Славејот е општопознат по совршенството на својата песна (...) Со убавината на својата песна, која непреспаните ноќи ги прави волшебни, славејот е волшебник со кој се забораваат опасностите кои ги носи денот (...) Оваа птица, што сите писатели ја опишуваат како опејувач на љубовта, на забележителен начин покажува дека предизвикува чувства на блиска врска меѓу љубовта и смртта“ (Шевалие/Гербран 2005: 926). По таков начин, боемите од песната на Бејатли, преку симболиката на розата и славејот си го отвораат и си го трасираат патот до смртта. Таа за нив станува освен неизбежна, уште и посакувана затоа што тие се славеи кои совршено пејат (еве го повторно ларпурлартизмот на Бејатли), но се несреќни на овој свет:

„За боемите смртта е предел на безгрижна пролет,

Каде што вечен копнеж ги грее и зрачи.

И во своите гробишта под кипариси ладни

Секоја зора по една роза цути и славеј плаче“ (Бејатли 1985: 19)

Очигледното влијание на францускиот симболизам во неговиот изворен, „париски“ вид е силно присутен во овие песни на Јахја Кемал Бејатли. Забележителни се кај нив, освен присуството на традиционалните симболи, секако и тенденциозната тешкотија тие да се одгатнат, заедно со нагласениот индивидуализам, ларпурлартизмот, но и напорот стихот да биде свонлив, певлив, а тежок за прочит и разбирање.

Симболистичката амбиција за доближување на поезијата до музиката, по таков начин што ентитетите на музичката уметност како звук, ритам, мелодичност ќе се наметнат над вербалниот исказ, дотолку што допуштаат можност стихот да се толкува на себесвојствен начин, од песните што се во наш прочит, најприсутна е во песната „Снежна музика“. Оваа песна има мелодична симболика: таа е „звучна“ песна, главно со тажни звуци, кои имплицираат висока контемплативност. Овде доминираат звучни зборови: мелодија, глас, уста, звук, оргула, тамбураш, свире, слуша, истанбулски глас. И ако претходните четири песни наметнуваа потреба од толкување симболи, така што се доживуваат како „стазисни“ поетски

искази (такви што стојат, не се движат, мируваат), оваа песна е динамичка и симулира движење. И, за разлика од претходните кај кои доминантно е песимистичкото настроение и речиси опседнатоста со смртта, овде, во „Снежна музика“ може да се каже дека провејуваат оптимистички наеви:

„**Мелодија** подолга од илјада години е ова.

Снежен глас илјада години ко да ќе трае е ова.

Од длабочината **звук на оргула** се распространува...

И да **слушнав** од словенската тага не се насладувам.

Желбата за **слушање** одеднаш мене ме прави срекен,

Со најинтимниот **истанбулски глас** срцето е полно.

Ко да се оддалечи снегот што снежи и темницата,

В сонот е цела ноќ, веќе сум во Заливот на мислата!“ (курз. Л. К. Ч.)

Сечини, оваа е најапстрактната од сите пет песни на Бејатли. Нејзината динамичност, благодарение на нагласеното присуство на глаголи и глаголски форми (ќе трае, се распространува, слушнав, не се насладувам, свире, слушање, се оддалечи, снежи и сум во Заливот на мислата), речиси школски, како решавање некаква равенка го покажуваат и можеби и го докажуваат симболистичкиот концепт за инклинирање на поезијата кон музиката. Поетот, односно поетскиот субјект само „ја движи мислата“ низ стиховите, кај кои навидум нема сукцесивност, последователност и линеарност. Таа мисла е апстрактна: како рецепиенти се соочуваме со низа музички термини, чија крајна цел е да предизвикаат индивидуално доживување и субјективен впечаток на секој што таа мисла ја следи. По таков начин, се задоволува начелото на ларпурлартизмот. И одеднаш, во тој и таков контекст, апстракцијата почнува да се конкретизира, но и да се национализира: се споменува „словенска мака“ (песната е пишувана за време на дипломатскиот престој на Бејатли во Варшава, во 1927 година), се споменува тамбурашот Џемил, кој го потсетува лирскиот субјект на истанбулскиот глас, заради што тој станува срекен. Веднаш потоа, лирскиот тек „влегува“ во неочекуван експлицитен оптимизам, кога поетот вели: „Ко да се оддалечи снегот што снежи и темницата“, затоа што лирскиот субјект се потсети на „истанбулскиот глас“. Затоа ли песната симулира снежна белина, снежна музика? И, повторно наидуваме на симбол – симболот на снегот: „Снегот, со своето чисто, бело ќебе што нежно го покрива пејзажот, ја симболизира чистотата, спокојството и

обновувањето. Овој мирен и мек елемент ја трансформира околината во спокојна и магична земја на чудата, честопати сугерирајќи нов почеток или празен лист. Истовремено, снегот може да ја отелотвори изолацијата, тишината и суровоста на зимата, што имплицира предизвици и издржливост наспроти неволјата.“ (<https://symbolopedia.com/mk/snow-symbolism-meaning/>, пристапено на 23.2.2025). Значи ли ова дека Бејатли на места дозволува да го напушти својот песимистички поетски порив? Зарем не е ова истовремено конкретизација на доминантниот симбол на ноќта, која колку што е симбол и асоцијација на згаснувањето на денот, во еден свој дел е истовремено и навестување на раѓањето на новиот ден? Зарем не е ова една таква, извонредна и беспрекорна поетска констелација која станува универзалија, според која сè во животот човечки е можно, дозволено и нормално: и среќата и несреќата, и раѓањето и смртта, и доброто и злото.

Големината и убавината на поезијата на Јахја Кемал Бејатли е токму во тоа – во можноста, преку вербалната апстракција да се стигне до општочовечкото, секаде и секогаш.

Најсилен впечаток во оваа песна остава последниот стих: „Во сонот е цела ноќ, веќе сум во Заливот на мислата!“. Неговата вербална апстракција дозволува да се конкретизира токму во правец на оној моќен симболистички постулат дека не треба сè да е јасно, односно треба да се остане загатлив, за стиховите да бидат податни за субјективно толкување, затоа што „уметноста/поезијата може да постои за самата себе“!

Колку и да дозволил доза на оптимизам, на крајот од песната Бејатли му се враќа на примарното темно настроение и на перманентната контемплативност.

3. КОМЕНТАР

Поетскиот капацитет на Јахја Кемал Бејатли е голем. Увидот во само пет песни, достапни во препев на македонски јазик не е доволен да се каже дека во овој наш осврт сме го исцрпеле сиот негов симболистички потенцијал. Но, барем се обидовме да укажеме и да ги покажеме неговите симболистички аспирации и преокупации, кои извонредно кореспондираат со изворната поетика на симболизмот, која тој имал можност да ја чита, да ја слуша, да ја дискутира, ни помалку ни повеќе туку од и со патријарсите на оваа многу значајна француска поетска школа.

Бејатли совршено завладеал со симболизмот во својата поезија, без притоа да се отуѓи од своите исламско-турски и ориентални поетски корени. Тие негови инфантни поетски основи го следат насекаде низ

белиот свет и во севкупната негова поезија. И таа комбинација на западни и источни, модерни и древни поетски обрасци не ги ограничила неговите поетски и изразни можности. Напротив, неговите западни поетски искуства, неговите рани, детски средби со арапската и диванската поезија го изградиле неговиот поетски профил така што го издигнале овој турски поет, родум од Скопје, во родоначалник на современиот израз во историјата на турската литература.

Користена литература

Современа турска поезија: Избор, превод и предговор Фахри Каја. (1985). Скопје: Култура.

Шевалие, Жан/Гербран, Ален. (2005). *Речник на симболиџе*. Скопје: Табернакул.

Pantić, Miroslav. (1965). *Epohe i pravci u književnosti*. Beograd: Narodna knjiga.

Solar, Milivoj. (2010). *Književni leksikon*. Zagreb: Matica Hrvatska.

<https://charmsilver.hr/charm-silver-novosti/znacenje-i-simbolika-sidra>, пристапено на: 23.2.2025.

<https://symbolopedia.com/mk/snow-symbolism-meaning/>, пристапено на: 23.2.2025.

SYMBOLISM IN THE POETRY OF YAHYA KEMAL BEYATLI

Lusi Karanikolova-Chochorovska

Faculty of Philology, Goce Delcev University, Stip, North Macedonia

lusi.karanikolova@ugd.edu.mk

Abstract: This article examines the “abstract” symbolism in four poems by the Skopje-born Yahya Kemal Beyatli: Evening Music, Snow Music, The Silent Ship, and Evening of the Bohemians. The first impression of an experienced reader regarding Beyatli’s poetry is its dense symbolism and its challenging abstraction, which “decomposes” into concrete units closely aligned with every rich and spiritual human nature. In fact, the poetry of Beyatli, which we place under study and analysis, corresponds to the fundamental tenets of symbolist poetics: a mistrust of rationalist philosophy and an acceptance of the belief that the world cannot and does not have to be understood solely through reason, but also intuitively—through dreams, premonitions, visions, and projections. Beyatli’s poetry allows for the possibility of knowing the world with the heart and intuition; it has the courage to “delve” into a “higher” reality, and like every “worthy” symbolist poetic creation, it manages to “reach” or at least long for universal harmony as its ultimate goal. The aim of this article is to show how and to what extent the difficult and “abstractly” symbolic verse can expand into endless perspectives of meaning.

Keywords: *symbolist poetics, symbol, meaning, “abstract” symbolism, universal harmony.*

ТЕШКОТИИ ПРИ УСВОЈУВАЊЕТО НА МАКЕДОНСКИОТ ЈАЗИК ЗА НИВОТО А1 КАЈ ТУРСКИТЕ СТУДЕНТИ ПРИ УНИВЕРЗИТЕТОТ „ГОЦЕ ДЕЛЧЕВ“ – ШТИП

МАРИЈА СОКОЛОВА

Филолошки факултет, Универзитет „Гоце Делчев“, Штип, С.Македонија
marija.sokolova@ugd.edu.mk

Апстракт: Турските студенти кои студираат на Универзитетот „Гоце Делчев“ во Штип, преку Институтот за јазици го изучуваат македонскиот јазик на три нивоа: А1, А2 и Б1. За совладување на нивото А1, турските студенти треба да го усвојат македонскиот гласовен систем, да ја научат македонската азбука, да ги знаат броевите, да знаат да се претстават, да ги научат деновите во седмицата и месеците во годината, да знаат правилно да ги употребат формите за сегашно и за идно време во македонскиот јазик и преку изучување на истите да умеат правилно да конструираат реченици на македонски јазик. Дополнително, тие прават разлика во формите за род и број кај именките, при што граматичката категорија род за нив е потешка за усвојување бидејќи не постои род кај именките во турскиот јазик, ги изучуваат роднинските врски, а притоа и треба да знаат правилно да ги употребуваат формите за долги и кратки заменски форми за директен и за индиректен предмет.

Клучни зборови: *ниво А1, мајчин јазик, странски јазик, усвојување, тешкотии.*

1. Вовед

На Универзитетот „Гоце Делчев“ во Штип, преку Институтот за јазици веќе петнаесет години по ред студираат странски студенти кои имаат можност да се запознаат со македонскиот јазик, да го изучуваат, а неговото совладување подоцна е неопходен услов за запишување на некој од факултетите на УГД. Најголемиот дел од студентите коишто го изучуваат македонскиот јазик и се запишуваат на факултет на Универзитетот „Гоце Делчев“ потекнуваат од Турција, но во почетокот интерес покажуваа и студенти и од други земји како: Германија, Кина, Русија, Бугарија и др.

Првата група студенти којашто започна со изучување на македонскиот јазик беше во учебната 2010/2011 год. и тоа со нивото А1, а потоа се вовеле и нивото А2 како задолжителен степен за познавање на јазикот и

за овозможување студирање на факултет. Неколку години по ред нивоата A1 и A2 беа основен услов за познавање на стандардниот македонски јазик и за запишување на факултет. Пред една година се вовеле и повисок степен, ниво B1, со цел студентите да го прошират својот речнички фонд на зборови, кој практично ќе им помогне за полесно совладување на наставните содржини на факултетите на коишто се запишуваат на Универзитетот „Гоце Делчев“ во Штип.

2. Основни познавања од македонскиот јазик

Бидејќи македонскиот јазик е словенски јазик и нема никакви допирни точки со турскиот јазик, на самиот почеток не е многу лесен за учење и не е брзо совладлив во однос на наставното градиво. Во оваа смисла од голема важност е и склоноста на студентите кон изучувањето странски јазици.

Во лексиката на македонскиот јазик покрај други туѓи зборови и интернационализми, има и многу турцизми кои зазеле добра позиција и во усната и во писмената форма на јазикот. Главно, ова е извршено под влијание на повеќевоковното присуство на турско население на наша територија и навлегување на многу лексеми од турскиот јазик во македонскиот јазик. Некои од нив преминале во историзми, а дел од нив преминале во архаизми и се заменети со нови македонски зборови. Многу лексички елементи од турскиот јазик, сепак, биле прифатени од македонската популација и до ден-денес се употребуваат од страна на македонските говорители. Токму тие турцизми им се познати и лесни за комуникација на турските студенти при изучувањето на македонскиот јазик во почетното ниво.

По усвојувањето на македонскиот јазик на нивото A1, студентите се оспособени да проговорат на македонски јазик, да воспостават полесна комуникација, да направат кратки дијалози на различни теми, да се поздрават и слично. Освен тоа усвојуваат и дел од македонската граматика за да можат правилно да ги конструираат и да ги изговорат речениците на македонски стандарден јазик.

3. Ниво A1 – програмска рамка

На самиот почеток од усвојувањето на нивото A1 студентите се запознаваат со македонскиот гласовен систем, што значи дека тие најпрвин треба да ја научат македонската азбука за да се оспособат за правилно пишување на македонски јазик. Понатаму продолжуваат со изучување на броевите, изразите за поздравување, односно – се стекнуваат со

основните фрази поврзани со запознавањето. Исто така, на почетокот од граматички аспект го усвојуваат и помошниот глагол *сум*, како и формите за образување сегашно време во македонскиот јазик. На тој начин веќе се оспособуваат да направат кратки дијалози односно започнуваат со проговорување на македонски јазик.

За образување на вакви дијалози тие ги усвојуваат потврдната, одречната и прашалната форма на глаголите во сегашно време, така што овде не се јавува некоја поголема тешкотија, односно умеат правилно да формираат реченици.

Студентите го збогатуваат својот речнички фонд и преку усвојување лексички елементи за роднински релации. Ова значи дека тие треба да знаат да се претстават и себеси и своето семејство. Исто така, од граматички аспект се запознаваат и со родот и со бројот кај именките. Родот е сосема нова граматичка категорија за турските студенти, со оглед на тоа што таа не постои во турскиот јазик.

На нивото A1 студентите стекнуваат знаење и за основните податоци за нашата земја, ги изучуваат државните симболи, а се запознаваат и со позначајните културолошки знаменитости и обичаи поврзани со некои верски празници.

Потоа речничкиот фонд им се збогатува и со усвојување лексика поврзана со местото на живеење, опис на внатрешниот и на надворешниот простор и како полесно да се снајдат во просторот.

Од морфолошки аспект ги изучуваат именките, придавките, заменките, броевите, глаголите и тоа им овозможува поврзување дијалог со слика во кој доаѓа до израз нивната креативна страна и слобода на изразот.

По совладувањето на наставното градиво за нивото A1, турските студенти веќе умеат да проговорат на македонски јазик, но на почетно ниво што ќе им овозможи полесна комуникација со другите луѓе.

4. Тешкотии при усвојувањето на нивото A1

Првата тешкотија при усвојувањето на нивото A1 се јавува поради тоа што различни гласови во македонскиот и во турскиот јазик се запишуваат со иста графема, буква, што повлекува изговор на турскиот глас наместо на македонскиот. Таков е случајот со следниве графеми:

- со буквата **j** во турскиот се бележи гласот **ж**, па оттука турските студенти изговараат *Скојџе* наместо *Скојје*;
- кириличната буква **в** ја изговараат како **б**, зашто во турскиот (како и во латиницата, воопшто) со графемата **в** се бележи гласот **б**, па

- наместо зборот *ваиш* тие изговораат *баиш*;
- или наместо македонското **р** изговараат **п**, па така наместо *рано* изговараат *јано*, а турското име *Рејан* напишано со кирилица го изговараат како *Пежан*.

На самиот почеток особено тежок им е и изговорот на некои македонски гласови од македонскиот јазик кои ги нема во турскиот јазик, како, на пример:

- наместо **њ** тие изговараат **нј**: *Њујорк* ќе се слушне како *Нјујорк*;
- наместо **љ** изговараат **лј**: *љубов* се слуша како *лјубов*;
- африкативните гласови **с** и **ц** кои настанале како резултат од слеаниот изговор на експлозивот **д**, односно **т** + фрикативот **з**, односно **с**, турските студенти ги изговараат декомпонирани како **д’з**, односно **т’с**, па се слуша *д’зид*, односно *т’свџ*. Зошто е ова вака, според нас, се должи на две причини: првата е графичка, а втората фонетско-фонолошка. Имено, познато е дека во турскиот јазик не постојат гласовите **с** и **ц**, кои при транскрипцијата од туѓите јазици во кои ги има (како што е македонскиот) на латиница се предаваат со диграфите **dz** (за **с**), односно **ts** (за **ц**). Во говорната навика кај Турците постои тенденција зборовите од туѓо потекло што завршуваат на согласка да добијат на крајот еден полуглас. Истово се случува и при изговорот на согласките кои не одат „голи“ туку придружени од темниот полувокал **џ**, кој на македонски се бележи како **/’/**. Турските студенти при изговорот на овие два македонски гласа, најверојатно тргнуваат од латиничната претстава на гласовите **с** и **ц**, а без имањето свест дека тие не се одделни два гласа **д’з**, односно **т’с**, па прибегнуваат кон фрагментираниот изговор кој беше наведен погоре.

Што се однесува до усвојување на броевите, можеби не на самиот почеток, но потоа и под дијалектно влијание знаат да направат скратување на правилната форма на броевите, што е случај и со македонските говорители од типот: *џејстџо* (наместо *џејстџојини*), шесто (наместо *шестџојини*), седумсто (наместо *седумстџојини*) итн.

Кај формите на сегашно време може да се забележи неправилна употреба на одречната форма на глаголот *има*, па да слушнеме *не имам* наместо *немам*, или *не имаат* наместо *немаат*. Можеме да слушнеме и скратување на зборовите од типот: *не знаме*, наместо *не знаеме* каде што доаѓа до елизија на самогласката **е**.

Што се однесува до граматичката категорија род и број кај именките,

родот е нешто ново за нив затоа што оваа граматичка категорија ја нема во турскиот јазик. Тие ги изучуваат правилата за припадноста на именките во машки, женски или во среден род, како и образувањето на множинските форми на именките, но како тешкотија се јавуваат исклучоците, односно усвојувањето на пример, на *ноќ*, *йролей*, *есен* и сл. како именки од женски род со завршок на согласка (кои во нашиот јазик најчесто се именки кои во старословенскиот се деклинирале според *і*-основата) или судија, владика, чичко и сл. како именки од машки род со завршок на самогласка. Но уште потешко, на самиот почеток им е изучувањето на исклучоците во множина од типот: *човек – луѓе*, *авџојай – авџојайишиа*, но и на *рака – раце*, *ноѓа – нозе*, како остатоци од двоината од нашиот стар јазик. Со еден збор кажано, најчесто турските студенти имаат тешкотии при совладувањето на материјалот во случаите каде што не постојат правила, па овие форми мора да ги научат напамет.

За да го експлицираме погоре кажаното, ќе приложиме неколку примери.

1. Примерот *Имајџе убав вечер*, кој од нивна страна може да се слушне како: *Имајџе убав вечер*, е показ за нивното грешење во употребата на родот кај придавките и именките.
2. Не прават втора палатализација при образувањето множински форми од именките што завршуваат на *к* или *г*, па така од нив ќе чуеме *ученик – ученики*, наместо *ученици* или *бубреж – бубрежи*, наместо *бубрези*.
3. Она што македонските студенти го прават спонтано, имено елизија (испуштање) на гласот *е* (кој во овие случаи историски води потекло од полувокалот од преден ред јер, односно *ъ*, при што кога се наоѓа во слаба позиција отпаѓа) кај турските студенти останува што може да се види во следниве примери:
 - *йрозорец – йрозореци*, наместо *йрозорци*,
 - *маџисџер – маџисџери*, наместо *маџисџри*.

Идното време не им задава некоја поголема тешкотија освен што може да се слушне неправилен збороред во одречната форма на искажување идност од типот: нема да одам, т. е. не ќе одам како: ќе не одам, ќе не одиме и сл.

Веќе како тешкотија во нивото A1 се јавува и членот кај именките кој не е сосема идентичен како во турскиот јазик, особено кога треба да се употреби член во синтагмата, па наместо да се членува придавката тие честопати неправилно ја членуваат именката, како во примерите:

- *добар ѝпријател*, наместо *добриот ѝпријател* може да се слушне *добар ѝпријателот* или убава девојка, наместо убавата девојка, може да се слушне убавата девојката. Ова, најверојатно, се случува под влијание на нивниот мајчин јазик каде што центарот на именската група добива падежна наставка додека придавката останува непроменета, на пример: неопределената форма *soğuk su* ‘ладна вода’, во својата определена форма гласи *soğuk suyu* што во буквален превод би било ‘ладна водата’.

Под влијание на својот јазик, турските студенти, како што рековме и погоре, тешко го усвојуваат родот кај именките што повлекува и неправилна употреба на членот, како во примерите: *ѝролејот*, наместо *ѝролејта* или *вечерот*, наместо *вечерта* и затоа е неопходно овие именки да ги научат напамет на кој род му припаѓаат за да не се случува ваква погрешна употреба во јазикот.

Кога треба да се направи членување кај заменските придавки често се случува испуштање на самогласката *и* кај придавките од машки род, како во примерите:

- ваш, вашиот, а се слуша вашот,
- наш, нашиот, а знаат да употребат нашот,
- нејзин, нејзинот, наместо правилната форма нејзиниот. Како и во некои други случаи погоре, она што Македонците го користат спонатано, а што се должи на историскиот развој на македонскиот јазик, турските студенти го прават според усвоен, научен концепт. Во конкретниов случај се работи за една појава на којашто укажува и Б. Конески во *Историјата на македонскиот јазик* каде што на стр. 142, вели: „Во машки род во членуваната форма (кај придавките) се јавува наставката *-и: нови-от*. Тоа е трага од сложената промена на придавките, т. е. основата на членуваната форма е некогашниот ном. едн. м. род во сложената промена.“ Таа сложена промена се јавува како резултат на тоа што кон основата на придавката се додаваат формите за сите три рода од анафорската замена и-же, ја-же, је-же, без партикулата *же*, односно *нов + и(же) > нови*.

Кај показните заменки се јавува мешање на формите за женски и среден род, па студентите се случува понекогаш да направат неправилно поврзување на формата за среден род со именка од женски род, затоа што и оваа форма завршува на самогласката *а*, како во примерот: *ова кука* наместо *оваа кука*, или *ова ѝабла*, наместо правилната форма *оваа ѝабла*, а со именка од среден род да употребат неправилно: *ово дејте*, наместо *ова дејте* или *ово ѝенкало* наместо *ова ѝенкало*.

Кај броевите знаат да направат и неправилно поврзување на бројот *еден* со именка од женски род, како во случајот: *дваесет и еден година* наместо *дваесет и една година* или кај употребата на бројот *два* со форма од машки род: *два пријатела*, тие можат да употребат неправилно *два шетрајки*, наместо две тетратки поради визуелниот завршок на бројот *два*, во неутралната машка форма, на самогласката *а*.

Како тешкотија додека да усвојат подобро се јавува и образувањето на *да*-конструкција кај модалните глаголи, т. е. наместо правилната форма *сакам да учам медицина*, често пати го испуштаат глаголот по *да-конструкцијата* и може да се слушне *сакам да медицина*, односно *треба да македонски јазик*, наместо *треба да учам македонски јазик*. Претпоставуваме дека и ова, најверојатно, се јавува под влијание на збороредот во нивниот мајчин јазик каде што фразата *сакам да учам* ја има следнава линеаризација: *öğrenmek istiyorum*, при што инфинитивот *öğrenmek* е образуван од глаголот *öğren-* со значење ‘учи, дознава’ + инфинитивната наставка *-mek* (сп: српски инф. гл. *учи*, односно *учиџи*), а формата *istiyorum* е образувана од прво лице еднина од глаголот *istemek*, со значење ‘сакам’. Оттука синтагмата *öğrenmek istiyorum* во буквален превод би гласела: *да учам сакам*. Во овој процес на калкирање од турски на македонски, водејќи грижа модалниот глагол (*сака*, *треба*...) да го стават на прво место, веројатно го забораваат глаголот по честицата *да* – можеби мислејќи дека модалниот глагол + партикулата *да* ја доловуваат изразноста на сложениот предикат, па затоа директно на овој депонентен сложен прирок се додава директниот објект, изразен во горните примери со синтагмата *македонски јазик*, односно *медицина*.

И употребата на предлозите им се јавува како потешка наставна единица, односно се случува неправилна употреба на предлозите во реченица од типот: *Ќе одам на буџик*, наместо: *Ќе одам во буџик*. Или: *Ќе одам во дома*, наместо: *Ќе одам дома*. Во лингвистиката е познато дека за усвојувањето на правилната употреба на предлозите при изучувањето некој туѓ јазик е потребен не само подолг период на изучување на странскиот јазик – во случајов тоа е македонскиот – туку и подолг престој во средината каде што се зборува тој јазик.

И како последно би кажала дека и употребата на кратките заменски форми за директен и индиректен предмет им задава тешкотија кога треба да употребат: *ве чекам*, а може да се слушне *ви чекам*.

5. Заклучок

Со самото изучување на странски јазик нормално е некои наставни градива да се усвојуваат полесно, а други потешко. Таков е случајот и при изучувањето на македонскиот јазик на нивото А1 од страна на турските студенти при Универзитетот „Гоце Делчев“ во Штип. Па сепак, со многу работа, повеќе практични вежби и интерактивна комуникација сите тешкотии полесно се совладуваат и се усвојува правилната употреба на стандарднојазичната норма на македонскиот јазик. Нивото А1 им помага на турските студенти да воспостават почетна комуникација, бидејќи тие располагаат со помал речнички фонд на зборови, но сепак натамошното учење и совладување на следните две нивоа, А2, односно Б1, им овозможува совладување на повисок степен на јазикот и полесно снаоѓање во различни ситуации.

Користена литература

- Бужаровска, Е., Гочкова-Стојановска, Т. (1995). *Зборуваат ли македонски?* (работна тетратка). Скопје: Медис-информатика.
- Гочкова-Стојановска, Т., Пановска-Димкова, И. (2012). *Божилак*. Скопје: УКИМ, Филолошки факултет.
- Конески, Б. (1986). *Историја на македонскиот јазик*. Скопје: Култура.
- Кусевска, М., Митковска, Л. (2016). *Зборуваат ли македонски?* (учебник). Скопје: Просветно дело.
- Леонтиќ, М. (2018). *Дојди да ги сакаме турскиот и македонскиот, дојди да ги научиме турскиот и македонскиот А1-А2*. Скопје.
- Леонтиќ, М. (2012). *Турско-македонски разговорник*. Скопје.
- Угринова-Скаловска, Р. (1979). *Сџарословенски јазик*. Скопје: УКИМ.

DIFFICULTIES IN ACQUIRING THE MACEDONIAN LANGUAGE FOR A1 LEVEL AMONG TURKISH STUDENTS AT UGD

Marija Sokolova

Faculty of Philology, Goce Delcev University, Stip, North Macedonia
marija.sokolova@ugd.edu.mk

Abstract: Turkish students studying at „Goce Delcev“ University in Stip through the Institute of Languages study the Macedonian language on three levels: A1, A2 and B1. To master the A1 level, Turkish students need to acquire the Macedonian voice system, learn the Macedonian alphabet, know the numbers, know how to present themselves, learn the days in the week and the months of the year, to know how to use

the forms of the Present and Future Tense of the Macedonian language and by studying them to be able to properly construct sentences in Macedonian language. In addition, they distinguish in the forms of gender and number in nouns, whereby the grammatical category of gender being more difficult to acquire because there is no gender in nouns in Turkish language, studying relatives, and should know how to use the forms of long and short replacement forms for direct and indirect object.

Keywords: *A1 level, native language, foreign language, acquisition, difficulties.*

БЕЛЕЗИТЕ, СПЕЦИФИКИТЕ И КАРАКТЕРИСТИКИТЕ ВО ЕСЕИСТИЧКОТО ТВОРЕШТВО НА ЕРОЛ ТУФАН

проф. д-р ХРИСТО ПЕТРЕСКИ

Интернационален универзитет „Еуропа Прима“ - Скопје

Апстракт: Ерол Туфан пишува и објавува на турски и на македонски јазик. Тој е поет и есеист. Овојпат, посебно ќе биде разгледано неговото есеистичко творештво застапено во неговата книга „Книгољубецот“, издание на Издавачката куќа „Феникс“ од Скопје. Во неа се вклучени есеи кои говорат за преокупациите, определбите и интересирањата на Ерол Туфан на есеистички план, од неговите рани почетоци, па сè до денес.

Ерол Туфан е понесен и обземен од есеите на Монтењ, кого го смета за родоначалник на есејот и, се чини, токму тој извршил значајно и пресудно влијание врз него. Но, исто така, Туфан со посебен пиетет го разгледува егзистенцијализмот на Сартр и нихилизмот на Ниче.

Во секој случај, Ерол Туфан е извонреден есеист со своја мисла, талент и вокација, а неговите есеи заземаат високо место во турската и македонската книжевност.

Клучни зборови: *Монтењ, Сартр, Ниче, турска книжевност, македонска литература, егзистенцијализам, нихилизам.*

Ерол Туфан ѝ припаѓа и на турската и на македонската литературна сцена. Неговото книжевно писмо се одликува со длабока филозофска ориентација, критичка мисла и оригинална способност да ја истражува човечката егзистенција. Неговото есеистичко творештво е посебно нагласено и изразено во неговата книга „Книгољубецот“ (издание на Издавачката куќа „Феникс“ од Скопје). „Книгољубецот“ на повеќе начини претставува кулминација на неговите литературни стремежи и резултати.

Во есеистичкото творештво на Ерол Туфан редовно се присутни големите европски мислители како Мишел де Монтењ, Жан-Пол Сартр и Фридрих Ниче и други, врз чии постулати и постаменти и Ерол Туфан ја гради, развива и зацврстува својата поетика на егзистенцијализмот, симболизмот, па и нихилизмот.

Во есеите на Ерол Туфан бројни се темите и мотивите и филозофски интересирања и концепти. Тој е припадник и претставник

на глобализацијата и плурализмот, односно на мултиетичноста и мултикултурализмот.

Есејот, како книжевна форма, датира од времето на ренесансата, но неговиот најголем развој и „ослободување“ доаѓа благодарение на Мишел де Монтењ, француски писател и филозоф кој се смета за основач на жанрот на современиот есеј. За Монтењ, есејот не е само литературен жанр, туку и философска методологија која има за цел да ја истражува човечката природа, неговите слабости, достоинства, страсти и, на крајот, да понуди размислувања за смислата на животот. Монтењ е основоположник на модерниот есеј и Ерол Туфан е посебно фасциниран од есеистичкиот стил на Мишел де Монтењ, и како личност и како автор.

Монтењ започнал да ги пишува своите есеи во 1580-тите години, поставувајќи основи за новата книжевна форма која не беше строго структурирана, туку беше отворена за размислување и флексибилност. Неговата есеистика се темели на субјективноста и самосознанието. Во најпознатиот негов есеј „За испитувањето на себе“, Монтењ ја истражува човечката природа преку интензивна самоанализа, што во голема мера го инспирирало Ерол Туфан. За Монтењ, саморазбирањето преку анализа на сопствените слабости и неуспеси е клучно за личноста да се поврзе со светот околу себе. Туфан ја следи оваа линија на размислување, што се рефлектира во неговите есеи кои често се самокритички и се насочени кон личната мисла и искуства.

Монтењ верува дека есејот не треба да биде формален или ограничен, туку треба да биде простор за филозофски експерименти, каде што авторот ги истражува различните аспекти на постоењето. Тој вели дека „книгата е моето право на размислување“ – една идеја која Туфан ја прима и пренесува во своето писмо. За него, есејот не е само средство за изразување мисли, туку и начин на живот.

Жан-Пол Сартр, еден од најголемите филозофи на 20 век, го поставува основниот камен за современиот егзистенцијализам. Сартровиот егзистенцијализам, кој ја истражува слободата, одговорноста и апсурдот на постоењето, има големо влијание врз Туфановите размислувања. Сартр тврди дека „човек е осуден на слобода“, што значи дека човекот е преоптоварен со одговорноста да ги дефинира своите акции и морални вредности во светот кој не дава никакви објективни упатства за тоа како да се живее. Оваа филозофска идеја, која ја објаснува Сартр во своето дело Битието и ништижењето, има големо влијание врз писателите како Туфан кои се фокусираат на личната слобода и внатрешниот конфликт како основни теми во нивните дела.

Есејот на Сартр „Егзистенцијализам е хуманизам“ (1946) исто така ја истражува човечката слобода, но додава дека егзистенцијализмот не е само теоретска филозофија, туку и практична – слободата на човекот е егзистенцијално прашање кое бара свесно дејствување во светот. За Сартр, човекот е „досуден на слобода“ и затоа неговите избори се израз на неговата суштина. Оваа идеја на Сартр може да се види како основа за есеистичката позиција на Туфан, кој во своите есеи многу често поставува прашања за слободата на писателот, изборите кои ги прави, и начините на кои тој се разликува од социјалните и културните норми. Жан-Пол Сартр и неговиот егзистенцијализам е, всушност, потреба и потрага по и за слободата и смислата

Сартровиот егзистенцијализам, кој ги поставува темелите за личната одговорност и моралната автономија, има силен резонанс во Туфановото творештво. Во книгата „Книгољубецот“, Туфан често поставува прашања за смислата на литературата, за нејзината улога во контекст на личниот раст и создавањето на нови вредности во општеството. Како што Сартр ги поврзува своите идеи за слободата со акциите на индивидуата, така и Туфан го поставува писателот како креатор кој се ослободува од социјалните структури и конвенции.

Фридрих Ниче, германски филозоф и писател, е уште еден од авторите чиј философски систем ја обликува есеистичката мисла на Туфан. Ниче е познат по своето учење за „свртувањето на вредностите“, каде што тој ги оспорува традиционалните морални и религиски принципи, кои ги смета за застарени и обременувачки за индивидуалната слобода. Во „Така зборува Заратустра“, Ниче воведува концепт за „суперчовекот“, човекот кој е способен да ги создаде своите вредности и да ги надмине моралните и духовни ограничувања на општеството. Фридрих Ниче и неговиот нихилизам најпродлабочено и најексплицитно говорат за кризата на вредностите и појавата на суперчовекот.

Ниче ја истражува идејата дека животот нема внатрешна смисла, но дека човекот има моќ да ја создаде таа смисла преку своите дејства. Овој нихилизам, како концепт на отфрлување на традиционалните вредности и насочување кон нови, индивидуални основи за смислата на животот, има значајно влијание врз Туфан. Во неговите есеи, особено во „Книгољубецот“, Туфан поставува прашања за постоењето и личниот избор, во контекст на разочарувањето од традиционалните вредности и потрагата за нови начини на разбирање на човечката природа.

Туфан, слично на Ниче, ја поставува човечката егзистенција како процес на постојана борба со самите себе и со светот околу нас. Овој

нихилизам, кој не го гледа животот како предодреден, туку го подразбира како слободен простор за создавање, е многу присутен во неговите есеи. Туфан го разгледува процесот на ослободување од догмите и формирање нови вредности кои ќе бидат поголема реалност за човекот.

Ерол Туфан е автор кој, со своето есеистичко творештво, влегува во традицијата на европските мислители како Монтењ, Сартр и Ниче, и ги интегрира нивните идеи во контекстот на турската и македонската литература. Во својата книга „Книгољубецот“, Туфан не само што го проучува значењето на литературата како средство за саморазбирање, туку и ја истражува филозофската димензија на животот, одговорноста, слободата и смислата. Подобро разбирање на овие концепти може да се постигне преку потрагата за нови значења и размислувања за литературата, кои Туфан ги предизвикува и го прават неговото есеистичко творештво вистински важен дел од современата книжевност.

Исто така, еден од најзначајните аспекти на творештвото на Ерол Туфан е неговото длабоко поврзување со македонската книжевност и култура. Туфан, кој пишува на турски и македонски јазик, е пример на автор кој ги спојува овие две култури и ја истражува нивната заемна книжевна поврзаност. Влијанието на турскиот јазик е многу присутно во речиси сите родови и жанри на македонската литература, посебно со големиот број турцизми кои се употребуваат често и сè уште.

Туфан, преку своето пишување на македонски јазик, го продолжува познавањето и практикувањето на јазикот, напојувајќи се и надоврзувајќи се на македонската култура, уметност, традиции, наследство и писменост. Неговото творештво е мост помеѓу две литератури, две култури и два света – турскиот и македонскиот, и во нив се спојуваат, проткајуваат и надополнуваат традициите, искуствата и постигањата на два различни, но историски поврзани народи. Преку неговото есеистичко творештво, особено во „Книгољубецот“, Туфан ја истражува врската и помеѓу македонската и турската книжевност, која не се сведува само на влијанието на еден автор врз друг, туку и на контекстуализација на постоечките современи и актуелни концепти, аспекти и идеи.

Македонско-турските книжевни врски не се само историски, туку и современи. Се случува периодична размена на литературни дела и автори, кои своето искуство од една литература го пренесуваат во друга, што во значителен степен ги збогатува и двете литератури. Туфан, преку својот самостоен и самосвоен пристап и контекст на пишување, покажува како литературата може да биде алатка за културна комуникација и за формирање на нови значења и вредности, коишто не се затворени во еден

културен или национален ареал, туку ги обединува различните искуства, врвови и достигнувања на народите од Балканот и пошироко. Македонско-турските книжевни врски се: среќавања и сеќавања, традиции и влијанија, но и незаборавно и трајно минато, сегашност и иднина...

Туфан е конкретен, најдобар и жив доказ за значењето на меѓукултурната размена и поврзувањето на литературните традиции помеѓу различни култури. Кога ќе се разгледаат неговите преводи, есеи и влијанието и придонесот што го има во македонската и турската книжевност, може да се заклучи дека тој е мост помеѓу овие два книжевни простора, истовремено претставувајќи ги нивните колективни и заеднички придобивки и индивидуални богатства.

Како што веќе рековме, едни од најбележитите карактеристики, особености и посебности на творештвото на Ерол Туфан се неговите силни поврзувања, проткајувања и надополнувања на двата книжевни контекста: македонскиот и турскиот. Туфан е роден во Македонија, а денес живее и работи во Турција, каде што не само што пишува и преведува, туку и активно се залага за промоцијата на македонската литература во Турција и обратно. Тој игра клучна улога во поврзувањето на овие два книжевни простора преку преводите, објавувањата и литературните разменувања кои ги организира и реализира, што севкупно земено - има значајно влијание врз јакнењето на билатералните книжевни врски помеѓу двете земји.

Туфан често преведува македонски автори на турски јазик, поттикнувајќи заинтересираност и внимание за македонската литература во Турција, и обратно, преведува и објавува, односно афирмира и промовира турски автори на македонски јазик. Со овој меѓукултурен и меѓујазичен пристап, тој создава нови можности за длабока и континуирана комуникација помеѓу турската и македонската книжевност. Оваа културна размена не само што ги збогатува овие книжевни простори, туку и отвора можности за нови есеистички и критички пристапи во изразувањето на заедничките, но и различните историски, економски, психолошки, социјални и естетски искуства.

Во Турција, Туфан е сè повеќе познат и признат како писател, но и како неодминлива фигура во преведувањето, односно приопштувањето на македонската литература и особено во популаризацијата на современите македонски автори, додека во Македонија - неговите преводи од турски и неговите есеи помагаат за подобро разбирање на турската книжевност и култура. Со своето активно присуство на двете книжевни сцени, Туфан ги поместува границите на националната литература и ја поттикнува мултикултурната матрица и интеракција.

Овие македонско-турски книжевни врски го истакнуваат значењето на Туфановото творештво и неговиот придонес за создавање мостови помеѓу двете култури, што го прави еден од поактивните носители на современата книжевна размена меѓу Турција и Македонија. Туфан, како писател и преведувач, има значајна улога во овие релации, не само преку своето лично творештво, туку и преку своите напори да ги доведе овие два книжевни простора во блиска и постојана соработка, размена и корелација.

THE MARKINGS, SPECIFICS AND CHARACTERISTICS IN THE ESSAYIST WORK OF EROL TUFAN

Prof. Dr. Hristo Petreski

International University “Europa Prima” – Skopje

Abstract: Erol Tufan writes and publishes in Turkish and Macedonian. He is a poet and essayist. This time, his essayistic work represented in his book “The Book Lover”, published by the “Fenix” Publishing House from Skopje, will be especially examined. It includes essays that speak about Erol Tufan’s preoccupations, determinations and interests in the essayistic field, from his early beginnings to the present day.

Erol Tufan is carried away and overwhelmed by the essays of Montaigne, whom he considers the founder of the essay and, it seems, it was he who exerted a significant and decisive influence on him. But, Tufan also considers Sartre’s existentialism and Nietzsche’s nihilism with special reverence.

In any case, Erol Tufan is an extraordinary essayist with his own thought, talent and vocation, and his essays occupy a high place in Turkish and Macedonian literature.

Keywords: *Montaigne, Sartre, Nietzsche, Turkish literature, Macedonian literature, existentialism, nihilism.*

ОБРАЗОВАНИЕТО НА ЖЕНСКАТА ПОПУЛАЦИЈА НА ЈУРУЦИТЕ ОД ОПШТИНА КАРБИНЦИ

БИЛЈАНА АЛЕКСОВА

ООУ „Страшо Пинџур“ – Карбинци
olivermelani@yahoo.com

Апстракт: Овој труд се базира на теренското истражување и на 18-годишното работно искуство во образовниот систем на Општина Карбинци. Како наставник по англиски јазик во одделенија со турски јазик, ја имав ретката можност и привилегија да учествувам во процесот на образовната и воспитната дејност на оваа целна група. Во трудов се разработуваат неколку типични и проблематични случаи во процесот на образованието, посебно кај женската популација кај припадниците на турската етничка група Јуруци коишто живеат во оваа средина и кои претрпуваат извесни трансформации во нивната традиционална култура.

Општината Карбинци се наоѓа во источниот дел на Македонија, а според пописот од 2021 година има 3420 жители, од кои 25 % се Турци (Попис на население 2021). Турците Јуруци претежно се занимаваат со сточарство и тутунарство. Во Општина Карбинци во рамките на ООУ „Страшо Пинџур“ има 4 подрачни училишта во кои наставата до петто одделение се одвива на турски јазик.

Цел на истражувањето: 1. Да се подигне свеста од важноста на образованието на женската популација кај родителите; 2. Да се поттикнат девојките да го продолжат образованието и по завршување на основното училиште; 3. Преку работилници и семинари да се истакне важноста и потребата за промени; 4. Лицата од женската популација да изберат соодветно високо образование кое ќе им овозможи полесен пристап до пазарот на трудот.

Иако денес образованието е достапно речиси до секого, мал е бројот на женската популација на Јуруците од општината кои завршиле високо образование. Досега само шест лица од женски пол завршиле високо образование и едно лице моментално е на студии во Турција.

Клучни зборови: образование, традиција, трансформации, Турци Јуруци.

Вовед

Образованието е клучна алка за просперитетот на една држава. Во денешно време пристапноста до образование е достапна речиси до секого.

За важноста на образованието се зборувало и ќе се зборува. Високото образование денес е потребно на секоја личност за да биде пред сè корисна за себе и за општеството.

Општина Карбинци е мултиетничка општина во која покрај Македонци живеат и Турци Јуруци. Во Македонија, Јуруците се населиле во XIV век, за време на проширувањето на Османлиската Империја на Балканот (Паликрушева 1986: 70–74). Жителите Јуруци на Општина Карбинци за себе велат дека се по потекло од околината на градот Конја во Анадолија. Од Конја до падините на планината Плачковица во Македонија (оддалеченост од околу 1200 до 1300 км) дошле пешки со своите стада овци, кози и коњи, односно *yürüyerek* (тур.: *yürüyerek* = да се оди пеш, пешки), па затоа сметаат дека го носат името Јуруци.

Јуруците се етничка група која припаѓа на туркиската етничка заедница на која припаѓаат народите: Турци, Туркмени, Узбеци, Казаси, Киргизи, Азери и др., а се смета дека нивна прататковина е просторот на Централна Азија. Јурук е личност која прифатила номадски начин на живот, а припадниците на јуручката заедница го населуваат просторот од Анадолија до југоисточниот дел на Балканот, заедно со другите Турци и другите народи што живеат во овие простори. Ваквиот начин на живот, кој продолжи во сè помала динамика до 1990-тите, се продолжува и денес, иако во многу мала мера. Јуруците во Македонија одамна го имаат напуштено номадскиот начин на живот. Тие се стационирани на едно место на падините на планината Плачковица, планинско место кое најблиску соодветствува до местото од каде се доселиле. Тие се посебна етничка група која своеволно се изолирала од остатокот од населението и со тоа до ден-денес го зачувала својот начин на живеење, традиција во однос на обреди, славење на религиозни, фамилијарни и лични поводи. До пред дваесетина години Јуруците не земаа и не даваа невести, односно не се мешаа со другите Турци кои не се Јуруци, а кои живеат во рамничарските делови. Карактеристични се женските колоритни облекувања кои девојките и жените ги носат и денес, додека машката популација не го следи традиционалниот начин на облекување и традиционалните носии (<https://mk.wikipedia.org/wiki/Јуруци>).



Ученици од ООУ „Страшо Пинџур“, ПУ Радање

Состојби во образованието

Кога сме кај образованието на јуручката популација, тоа најчесто завршува со средно образование. Сè уште е мал бројот на Јуруци со високо образование. Таа бројка е нешто поголема кај машката популација. Кај женската популација тој број е сосема мал. Во ООУ „Страшо Пинџур“ во Општина Карбинци има вкупно 414 ученици, од кои, Македонци 215 (машки 116, женски 99), Турци 197 (машки 90, женски 107), 1 Албанка и 1 Хрват. До сега само 6 лица од женски пол кај Јуруците од оваа општина завршиле високо образование и 1 лице е моментално на студии во Република Турција.

За овие состојби да се променат на подобро многу е важно да се подигне свеста најпрвин кај родителите за важноста на образованието, посебно на женските деца. Една девојка која е образована, исто така е и независна во исто време. Таква личност ќе може да обезбеди подобар и поквалитетен начин на живот и за себе и за своето идно семејство. Со подигнувањето на свеста на родителите прво тие би разбрале дека образованието е единствен излез од тешките услови на живот кои ги има

оваа етничка група. Со правилна инвестиција во образованието на своите деца, посебно девојчињата, ако популацијата се образува соодветно и земјоделството и сточарството ќе имаат пофункционален развој. Сè уште има родители кои имаат завршено само основно образование, најчесто до осмо одделение, а неретко тоа се сведува и на завршено четврто одделение од основно образование. Има сосема мал број и на неписмени родители. Тие претежно егзистираат од одгледување на тутун, што претставува мачна и напорна физичка работа преку текот на целата година. Во овие краевисти се отсутствата на ученици од часови поради нивно ангажирање при земјоделските активности, најчесто да берат тутун, или, пак, да ги чуваат помалите браќа и сестри во семејството кога родителите се ангажирани околу земјоделските активности. Затоа е важно да се спроведат работилници за едукација на родителите по однос на оваа тема, со што работите би се промениле на подобро.

Исто така е важно да се подигне свеста и кај младата женска популација дека образованието ќе им помогне за подобар живот. Големiot водач на турскиот народ Мустафа Кемал Ататурк (таткото на модерна Турција), веруваше дека општеството кое не ги едуцира своите жени не може да се издигне. Поради оваа причина, тој сметаше дека е негова должност во секоја прилика да потсетува на фактот дека: „Додека половина од општеството останува врзано за земјата, невозможно е другата половина да се издигне до небото“. Во својот говор пред јавноста во Измир на 31 јануари 1923 година, Ататурк ги продолжи своите зборови на следниов начин, откако јасно го истакна местото на жената во новото турско општество:

„Ако едно општество е задоволно со само еден член од неговиот вид кој стекнува нови потреби, тоа општество ќе остане во состојба на екстремна слабост“ (Atatürk ve Kadın Eğitimi. <https://isteaturk.com/g/icerik/Ataturk-ve-Kadin-Egitimi/190>). Овие негови големи зборови во себе носат голема тежина и важност за секое општество.

Кај младите девојки образованието најчесто завршува со завршување на средно или основно училиште. Тие често понатаму не продолжуваат во средно училиште, иако тоа е задолжително со закон. Во овие краевисти сè уште се присутни малолетнички бракови. Девојчиња од 13 или 14 години кои се во основно училиште заминуваат како бегалки или во ретки изолирани случаи со договорен брак од страна на семејството. Сметам дека местото на младите девојки е во училиште, да го живеат детството и да се стекнат со образование. Кога би се променил начинот на размислување кај младата популација, би се зголемил и бројот на лица кои ќе завршат

високо образование. Со тоа со секоја идна генерација состојбите би се промениле на подобро. Едукативни работилници со младата популација би ги промениле работите на подобро.

Истражување на оваа тема имаше д-р Марија Емилија Кукубајска, тогашен вонреден професор по историја на англо-американска култура и литература на Филолошкиот факултет при Универзитетот „Гоце Делчев“ во Штип, организатор на тригодишен проект за интензивирање на образовниот и воспитниот процес кај јуручката популација. Домаќин, координатор и коорганизатор на работилницата беше Билјана Алексова. Биоетичката и мултикултуролошката работилница на проф. д-р Кукубајска вклучи наставна единица со интерактивна практика, како наставно-образовна, научно-истражувачка, стручно-уметничка, стручно-апликативна и организациско-развојна активност. Активноста беше приспособена за ученици од основно образование.



Професорите од УГД, туркологот проф. д-р Махмут Челик и проф. д-р Марија Емилија Кукубајска ја следат приредбата на учениците, приказната „Пинокио“, организирана од нивниот наставник Билјана Алексова



Учениците од ПУ Радање кои ја оживеаја приказната „Снежана и седумте цуциња“ на македонски, англиски и турски јазик

Свој придонес во овој тригодишен проект има и проф. д-р Марија Леонтиќ од Групата за турски јазик и книжевност на Филолошкиот факултет при УГД. На 28.5.2015 година, на иницијатива на наставничката по англиски јазик, Билјана Алексова, и наставничката по турски јазик, Севинч Халид, се организира тријазична работилница со учениците од турската паралелка во ООУ „Страшо Пинџур“, ПУ Радање. Гости на работилницата беа доц. д-р Марија Кукубајска, професор по англиски јазик на Универзитетот „Гоце Делчев“ – Штип и проф. д-р Марија Леонтиќ, професор по турски јазик на Универзитетот „Гоце Делчев“ – Штип.

На почетокот учениците ја оживеаја приказната „Снежана и седумте цуциња“ на македонски, англиски и турски јазик. Потоа Марија Кукубајска со учениците работеше за буквите и нивните асоцијации за полесно паметење и правилно пишување. На крај Марија Леонтиќ ги презентираше трите книги на Јалвач Урал преведени на македонски, а со цел да бидат корисни и за учениците од турските паралелки подготвени како двојазични турско-македонски книги: „Свончето во моето уво“,

„Умната Миничка и Лакомко“ и „Чајдилница Алаџура“. Се прочитаа две песни на Јалвач Урал, првата само на турски, а втората и на турски и на македонски јазик и притоа се реализира интерактивна комуникација за темите во песната. Учениците од турската паралелка покажаа дека имаат капацитет паралелно да го изучуваат турскиот, македонскиот и англискиот јазик. Во 2015 година кога се одржа оваа креативна работилница учениците во ПУ Радање немаа училишна библиотека. Токму затоа Марија Кукубајска и Марија Леонтиќ подарија книги и брошури кои се подготвени на македонски, турски и англиски јазик како прв прилог во библиотеката што ќе се формира. Исто така и ИНФО библиотеката што кружи во овие краеве нема книги на турски јазик како што нè информира наставничката Севинч Халид. Марија Леонтиќ се потруди и ИНФО библиотеката што кружи во овие краишта да ги добие првите книги на турски јазик кои ќе бидат само мал и скроман придонес учениците од овие краишта да ги прошират своите хоризонти за да можат во иднина поуспешно да се вклучат во наставата што ќе се одвива надвор од нивното село. Благодарение на почитуваните доц. д-р Марија Кукубајска, професор по англиски јазик на Универзитетот „Гоце Делчев“ – Штип и проф. д-р Марија Леонтиќ, професор по турски јазик на Универзитетот „Гоце Делчев“ – Штип учениците во ова подрачно училиште веќе имаат училишна библиотека со наслови на македонски, турски и англиски јазик.



Доц. д-р Марија Кукубајска и проф. д-р Марија Леонтиќ со учениците



Проф. д-р Марија Леонтиќ со учениците кои внимателно и со интерес го следеа литературното читање и презентацијата



Учениците со првата донација на книги за училишната библиотека

Преку едукативни работилници во кои ќе учествуваат родители, ученици и лица од образованието ќе се постигне позитивен ефект кај сите засегнати страни. Семејствата ќе разберат и ќе научат дека освен сточарството и тутунот постојат безброј други начини и можности за солидна заработка со кои би се издржувало семејството. Учениците би научиле дека со стекнување на квалитетно образование ќе им се отворат

нови видици и перспективи во животот, како што се можност за патување и школување во други држави преку размена на студенти, со што ќе запознаат нови култури и начин на живот. Исто така би се стекнале со доволно знаења и вештини кои ќе им бидат корисни, како во секојдневниот живот, така и на полето на образованието и себенадградувањето. Со тоа кај секоја идна генерација состојбите би се унапредиле на подобро.



Ученици го следат излагањето на проф. д-р Зеки Ѓурел од Универзитетот Гази во Анкара, Турција, со литературно читање на книги донирани од проф. д-р Марија Леонтиќ



Приредбата „Пинокио“ изведена на три јазици:
македонски, англиски и турски јазик

Со истражување на пазарот на трудот од потреба на професии кои се во недостиг или професии кои се иднината на едно општество во чекор со современиот начин на живеење, би се дошло до професии и занимања кои младите девојки би ги одбрале за своја идна професија. Со сето тоа прилагодено на интересите, можностите и афинитетите на секоја личност би дошло до зголемување на лицата од женски пол кои не само што ќе завршат какво било високо образование, туку тоа би им донело предност во однос на пазарот на трудот. Така би се произвеле високообразовани квалитетни кадри кои ќе придонесат прво за средината во која живеат, а потоа и пошироко во општеството.

Заклучок

Доколку жените и девојките ја сфатат својата вистинска вредност дека и тие се подеднакво интелектуално способни како и мажите, би имале посилно општество со образовани кадри од јурчката женска популација.

Муслиманската Света книга *Куран* ни ги кажува следниве зборови:

„Мајката е во средината на рајските порти“ (Ибн Ханбел, V, 198);

„Рајот е под нозете на мајките“ (Несаи, Џихад, 6).

Овие зборови нека бидат потсетник за важноста на секоја жена и девојка, исто така и да ги потсетат мајките и девојките, идни мајки, тие да бидат причина за добро образование, а со тоа и да овозможат подобар живот на своите деца.

„Вистинското поле на борба за нашите жени, областа каде што вистинската победа мора да се издвојува е да бидат украсени и опремени со светлина, знаење, култура и вистинска доблест, а не успех во формата и изгледот“ (Atatürk ve Kadın Eğitimi. <https://isteaturk.com/g/icerik/Ataturk-ve-Kadin-Egitimi/190>).

Користена литература (Библиографија)

Кирилица

Кукубајска, М. Е., Алексова Даневска, Б. (2014). Биоетика, мултикултура, мултилингвалност и аквизиција на странски јазик. *Годишен зборник на Филолошкиот факултет, Универзитет „Гоце Делчев“ - Штип, Год. 5*, 183-194.

Паликрушева, Г. (1986). Етнографските особености на македонските Јуруци. Во: *Етнотопоним на Јуруците и нивното населување на Балканот*. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, 70-74.

Латиница

KUR'AN-I KERİM VE MUHTASAR KELİME MEALİ. (2015). Hazırlayan Hayrat Neşriyat. İstanbul: İlmi Araştırma Merkezi MEAL HEYETİ, 1436/2015

Веб-страници

- Попис на население 2021. База на податоци МАКСТАТ https://makstat.stat.gov.mk/PXWeb/pxweb/mk/MakStat/MakStat__Popisi__Popis2021__NaselenieSet/T1008P21a.px/table/tableViewLayout2/
- Јуруци. <https://mk.wikipedia.org/wiki/Јуруци>, пристапено на: 22.6.2025.
- Yörüks. <https://en.wikipedia.org/wiki/Yörüks>, пристапено на: 22.6.2025.
- Yörükler. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Yörükler>, пристапено на: 22.6.2025.
- Atatürk ve Kadın Eğitimi. <https://isteaturk.com/g/icerik/Ataturk-ve-Kadin-Egitimi/190>, пристапено на: 22.6.2025.
- Küçük Görünen Büyük İşler. <https://www.yenibalkan.com/haber/kucuk-gorunen-buyuk-isler-5872.html>, пристапено на: 22.6.2025.

EDUCATION OF THE FEMALE POPULATION OF THE YURUKS (YÖRÜKS) FROM THE MUNICIPALITY OF KARBINCI

Biljana Aleksova

Municipal primary school „Strasho Pindzhur“ – Karbinci, North Macedonia
olivermelani@yahoo.com

Abstract: This paper is based on field research and 18 years of work experience in the educational system of the Municipality of Karbinci. As an English teacher in Turkish-speaking classes, I had the rare opportunity and privilege to participate in the process of educational and upbringing activities of this target group. The paper elaborates on several typical and problematic cases in the education process, especially among the female population among members of the Turkish ethnic group Yuruks who live in this environment and who are undergoing certain transformations in their traditional culture. The Municipality of Karbinci is located in the eastern part of Macedonia, and according to the 2021 census, it has 3,420 inhabitants, of which 25% are Turks (2021 Population Census). The Turks-Yuruks are mainly engaged in livestock breeding and tobacco growing. In the Municipality of Karbinci, within the framework of the Primary Municipal School “Strasho Pindzhur”, there are 4 branch schools in which teaching up to the fifth grade is conducted in Turkish. Objective of the research: 1. To raise awareness of the importance of female education among parents; 2. To encourage girls to continue their education after completing primary school; 3. Through workshops and seminars, the importance and need for changes should be emphasized; 4. For women to choose appropriate higher education that will enable them easier access to the labor market. Although education is now accessible to almost everyone, the number of female Yuruks from the municipality who have completed higher education is small. So far, only six female people have completed higher education and one person is currently studying in Turkey.

Keywords: *education, tradition, transformations, Turks Yuruks.*

ТУРЦИЗМИТЕ ВО МАКЕДОНСКИОТ ЈАЗИК

ВАЛЕНТИНА ПАНДОВА

Република Северна Македонија

vtrajanovska2@gmail.com

Апстракт: Овој труд има за цел да даде дефинирање на поимот турцизми. Исто така, ќе се определи во која група спаѓаат турцизмите според процесот на обновување на лексиката. Важно е и да се увиди колку турцизми има во македонскиот јазик денес, па затоа ќе се направи нивна статистика. Бидејќи турцизмите пред сè навлегле преку разговорниот јазик, ќе се даде преглед во кој функционален стил најчесто наоѓаат примена. За таа цел ќе биде извршено ексцерпирање на турцизмите во делото на Марко Цепенков – како еден од запишувачите на народното творештво кое изобилува со примери од одредената тема – конкретно ќе биде земена предвид неговата авторска приказна „Силјан Штркот“ (Скопје: Мисла, 1988 г.). Откако ќе се ексцерпираат турцизмите, ќе биде направен нивни преглед според фреквентноста.

Клучни зборови: *лексика, турцизми, пошкело на турцизмиите, Цепенков, фреквентноста, синхронизација.*

Како резултат на петвековниот соживот на македонското и турското население македонскиот јазик се збогатил со фонд на зборови што во науката за јазикот се познати под поимот турцизми. И покрај тоа што турски елементи се среќаваат и на други јазични рамништа во македонскиот јазик, во овој труд ќе се задржиме на влијанието што го имал турскиот јазик во лексиката (влијанието на турскиот јазик е најсилно во областа на лексиката.)

Турцизмите се дефинираат како зборови заемки од турскиот јазик и заемки од други јазици (арапски, персиски, грчки, латински и др.) кои преку турскиот јазик се интегрирале во македонскиот јазик. Турските заемки во македонскиот јазик се одраз на историско-економските услови во кои се развивал македонскиот народ и истовремено одраз на неговата културна историја во периодот XV-XIX век. Во македонскиот јазик има над 3000 турцизми. Нивниот број е поголем во разговорниот јазик, наспрем тој во писмениот јазик. Поголем број на турцизми е зачуван во

народните говори одошто во литературниот јазик. Муртезани нагласува дека „со *тешкој* на *времето* *фондој* на *турцизми*, *поради редица експиралингвистички фактори*, *се повеќе се намалува*“ (Муртезани 2002: 26). Голем дел од заемките веќе одамна не се употребуваат т. е. се архаични поради промената на општествениот систем. Постојат и случаи каде што одреден турцизам не може да се замени со домашен збор, особено оние што означуваат предмети, поими или односи во нашето секојдневно живеење. Со самото тоа тие станале неразделен дел од нашиот зборовен состав. Одделна група турцизми не се чувствуваат како туѓи зашто станале дел од неутралната лексика.

За начините на ширење на турските заемки ќе кажеме дека тие прво се прифаќале во градските средини, а потоа и во сите населени места. Се ширеле директно, по слушање и во контакт со турските говорители. Многу мал број турски заемки навлегле преку контакти со војската и администрацијата. Погolem дел навлегле преку контактот со турското население. Исто така, голема улога во ширењето на турските елементи одиграло и самото словенско население кое служи, тргува или се школува во Турција. На овие простори народите имале најголема можност за интерференција како на културно, така и на јазично ниво.

Период кога почнуваат да навлегуваат турцизмите т. е. турските елементи во македонските говори јасно не може да се дефинира, но тоа станало по доаѓањето на Османлиите на територијата на Македонија, некаде кон преминот од XIV век во XV век. Најпрвин било преку контактот на македонското население со турската војска и администрација, а потоа и преку контактот со турското население кое било населено на новоосвоените територии. Овој директен контакт, како и неколкувековното заедничко живеење на македонскиот и турскиот народ, не можеле, а да не остават видни траги скоро во сите области на духовниот и материјалниот живот, и покрај тоа што во повеќето сфери на живеењето двата народа немале многу заеднички компоненти.

Што се однесува до периодот во кој активно се употребувале заемките од турскиот јазик, голем број од нив секојдневно се употребувале сè некаде до крајот на XIX век. Во тој период престижот на турскиот јазик бил многу голем. И Пејчиновиќ и Крчовски во своите дела внесувале турцизми со цел одреден црковнословенизам, што веќе бил застарен и населението не го разбирало, да го заменат со збор што е разбирлив за населението. По XIX век почнува премин на многу турцизми од активна во пасивна лексика. Таа појава е резултат на развојот на македонскиот писмен јазик, кодификацијата на литературниот јазик, иселувањето на

турското население и изумирањето на постарите генерации македонско население кое го владеело турскиот јазик. Повторен раст на употреба на турските заемки во македонскиот јазик се бележи по војната – периодот кога се развива македонскиот литературен јазик. Имено, со цел издвојување од останатите јужнословенски јазици одреден збор се заменува со збор од турско потекло. По овој период следи опаѓање на користењето на турцизмите и нивната употреба е сведена на минимум. Но, се разбира, турцизмите не се сосема истиснати од употреба. Тие сè уште го претставуваат најголемиот дел од сите заемки во македонскиот јазик со тоа што се неколку десетина пати побројни, на пример, од грчките заемки. Голем дел од нив се употребуваат и денес, се разбира во многу помала мера во литературниот отколку во говорниот јазик. Најголем дел од овие заемки се оние кои не можат да се заменат, а некои од тие зборови и не ги среќаваме како туѓи, турски.

Во врска со потеклото на зборовите кои од турскиот јазик преминале во македонскиот, тоа е различно, бидејќи зборовите од туѓо потекло во турскиот јазик сочинувале скоро исто толку голем дел на речничкиот фонд колку и зборовите од чисто турско потекло. Турскиот јазик е главно јазик посредник. Најголем дел на заемките во турскиот јазик им припаѓа на арапскиот и на персискиот јазик. Според бројноста, по заемките од арапско и персиско потекло доаѓаат заемките од грчко, латинско и унгарско потекло. Нешто подоцна во турскиот јазик влегуваат и зборови од западноевропските јазици, особено од италијанскиот и францускиот, од кои преку турскиот еден дел се инфилтрирал и во македонскиот јазик.

Турцизми од арапско потекло – Турците по примањето на исламската вера од Арабјаните, придобиваат и многу елементи од културата, односно од јазикот и уметничката литература на Арабјаните и на Персијците. Така арапскиот јазик, во сите образовни институции што ќе ги подигнат Турците во времето на нивното владеење на Балканскиот Полуостров, ќе биде задолжителен јазик на учење, односно ќе го носи приматот „јазик на науката“. Улогата на арапскиот јазик за азиските, африканските, но и за многу европски народи е голема, па затоа арапскиот јазик се споредува и изедначува со латинскиот јазик. Оттука е и големиот број на арабизми. Бројот на заемките од арапско потекло во македонскиот јазик, аналогно на нивниот број во турскиот јазик, е многу голем. Како и во турскиот јазик, така и во македонскиот јазик се среќаваат зборови од арапско потекло што им припаѓаат на различни области од духовната и материјалната култура.

Турцизми од персиско потекло – како и арапскиот, така и персискиот јазик исто така бил задолжителен јазик за учење и преку него било овозможено да се има директен контакт со оригиналните дела на убавиот збор на многу познати персиски автори, чии најквалитетни дела, понекогаш, биле преведувани на турски јазик. За персиските заемки е карактеристично тоа што повеќето од нив се од техничкиот речник и што означуваат конкретни предмети, за разлика од арапските од коишто повеќето означуваат апстрактни поими. Од персиско потекло се и голем број називи на разни јадења, зачини, прехранбени производи, пијалоци и музички инструменти.

Турцизми од грчко и латинско потекло – турскиот јазик е посредник и за некои зборови од грчко и латинско потекло. Се разбира, во македонскиот јазик голем број зборови од грчкиот јазик навлегле директно. Разликата меѓу директно и индиректно навлезените заемки е во тоа што индиректно навлезените заемки претрпеле адаптација во турскиот јазик и така адаптирани навлегле во македонскиот јазик. Преку грчкиот во турскиот јазик преминале и неколку збора од латинско потекло, но нивниот број не е голем.

Турцизми од француско и италијанско потекло – во македонскиот јазик се наоѓаат и десетина зборови преминати преку турскиот јазик од францускиот и италијанскиот јазик. Исто како и заемките од латински и грчки јазик и тие претрпеле промени. Од францускиот јазик навлегле некаде кон крајот на XVIII век и почетоците на XIX век и во истиот период преминале од турскиот во македонскиот јазик. Повеќето од нив означуваат предмети што се во врска со облеката и модните украси.

Италијанските зборови, пак, почнале да влегуваат во турскиот во периодот XV-XVI век со воспоставување на трговските врски меѓу Италија и Турското Царство.

Турцизми од унгарско потекло – постои и мал број зборови што со турско посредство преминале во македонската лексика. Овие заемки се наоѓаат и во другите балкански јазици. Пр: ајдут, банда, варош, кочија итн.

ЕКСЦЕРПИРАН МАТЕРИЈАЛ – Вториот дел од овој труд е анализа на ексцерпиран материјал. Со цел да се направи споредба во употребата на турцизмите некогаш и денес беше ексцерпиран материјал од три текста.

Споредбата се направи меѓу авторската приказна „Силјан Штркот“ на Марко Цепенков, како еден од запишувачите на народното творештво кое изобилува со примери од одредената тема и два текста од весникот „Нова Македонија“ под наслов „Претставата 'Свадби на животни и нешта' гостуваше во Софија“ и „Дефицитот на калории може да биде опасен“.

Во приказната за Силјан Штркот има 350 турцизми. Тие се следниве, подредени според фреквентноста:

38 - чунки/ чунким

26 - ама

25 - арно

20 - аци/ ација

19 - бре

18 - ами

10 – лели, вилает

9 - гемија

8 – ич, ругузина

7 - зер, саат, чаре, шише

6 - ацилак, ѓерданче, опули/ се пули

5 - али, ем, тики

4 - гемија, касметот, пазар, ќеф

3 - ада, амбар, асли, ѓоа, емиш, ја, касмет, муабет, ризал, сполај, талази, ценг

2 - адата, азер, анција, ајџазлак, гајле, ејди, зијан, кабил, кандиса, клал, меани, абер, ан, арчи, ациовци, гајда, далга, инаетлак/ инает, сомун, таан-алва

1 – ак, ај, аџамија, аџица, аман, анасана, асекмек, атер, баџа, бамбашка, барем, блазе, будала, вур, дервенот, долче, ду, елбете, зортот, измет, илје, испат, кабае, кавга, капаштиса, кањараш, кинисам, кладам, комшии, кубето, кули, кунуштиса, курдиса, куртулиса, куртулија, лакрдии, маслаати, милје, неризање, нишан, објалото, одаја, опинци, пазарбашија, поарно, попишманил, поштук, преесапил, пркне, пусти, разлавални, руба, рупчиња, саѓи, сала, себап, сицим, скорни, суправа, трем, тунузи, тут, узур, уѓе, ујдисале, унерии, уруглицата, фесови, чаири, чалми, шоана, цевнем, цеза, ќесе, ќешке, јапанџаци

Од вкупно 350 турцизми, денеска се употребуваат само 39 кои се чувствуваат како дел од неутралната лексика.

Споредбено со овие податоци, во текстот „Претставата 'Свадби на животни и нешта' гостуваше во Софија“, кој се состои од 305 збора нема ниту еден турцизам, а во текстот „Дефицитот на калории може да биде

опасен“ составен од 258 збора има само еден турцизам. Тоа е зборот кафе, кој може да кажеме дека е одомакинет.

Лексичкото богатство на македонскиот јазик постепено се оформувало низ вековите, а тука, пред сè, влијаеле промените што се одвивале на општествено и политичко ниво и дејностите со кои се занимавал човекот. Најголем дел од зајмената лексика во македонскиот јазик е од турскиот јазик.

Турцизмите се употребувале активно од XVI век до XIX век. Денеска бројот на турцизмите е значително намален, како што беше наведено, поради низа екстралингвистички фактори, а тоа го покажа и спроведеното истражување. Употребата на турцизмите се задржала нешто поактивно во разговорниот јазик со експресивно-емоционална обоеност и во уметничката литература во функција на стилски и естетски ефекти.

Од морфолошка гледна точка, најголем број турцизми спаѓаат во зборовната група на именките. По нив по бројност се придавките и прилозите. Нешто помалкубројни се глаголите. А најмалубројни се службените зборови.

Од спроведената анализа може да се утврди дека турскиот јазик ја збогатил македонската јазична ризница.

Користена литература

- Аго, Актан. (2014). *Турскиите јазични елементи во македонските драмски творби од XX век*. Скопје: Логос-А.
- Бојковска, Стојка. Пандев, Димитар. Минова-Ѓуркова, Лилјана. Цветковски, Живко. (2013). *Македонски јазик за средното образование*. Скопје: Просветно дело.
- Јашар-Настева, Оливера. (2001). *Турските елементи во македонскиот јазик*. Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.
- Конески, Блаже. (2004). *Грамајика на македонскиот литературен јазик*. Скопје: Просветно дело АД – Скопје, Редакција Детска радост.
- Муртезани, Изаим. (2002). *Турцизмите во јазикот на албанската и македонската народна поезија*. Скопје: Матица македонска.
- Цепенков, Марко. (1988). *Силјан Ширкој*. Скопје: Мисла.
- [редакција Цветковски, Живко (претседател)... и др.]. (2015). *Правилник на македонскиот јазик*. Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.

Интернет-извори

1. Весник „Нова Македонија“ (2025). *Претставата Свадби на живојни и нешто гостуваше во Софија*. <https://novamakedonija.com.mk/zivot/kultura/pretstavata-svadbi-na-zhivotni-i-neshta-gostuvashе-vo-sofija/>, пристапено на:

4.4.2025.

2. Весник „Нова Македонија“ (2025). *Дефицитот на калории може да биде ойасен*. <https://novamakedonija.com.mk/prilozi/zdrava-hrana/deficitot-na-kalorii-mozhe-da-bide-opasen/>, пристапено на: 9.4.2025.

TURKISMS IN MACEDONIAN LANGUAGE

Valentina Pandova

Republik of North Macedonia

Abstract: This paper aims to provide a definition of the term *Turkisms*. It will also classify Turkisms according to the process of lexical renewal. It is important to examine how many Turkisms exist in the Macedonian language today, which is why a statistical analysis will be conducted. Since Turkisms primarily entered the language through spoken communication, the paper will offer an overview of the functional style in which they are most frequently used. For that purpose, Turkisms will be excerpted from the works of Marko Cepenkov—one of the notable collectors of folk literature, which abounds with examples relevant to this topic. Specifically, his authored story “*Siljan the Stork*” (Skopje: Mislа, 1988) will be analyzed. After the Turkisms are excerpted, they will be reviewed based on their frequency.

Keywords: *lexicon, Turkisms, origin of Turkisms, Cepenkov, frequency, synchrony.*

ТУРСКА ПОЕЗИЈА ЗА ДЕЦУ И ЊЕНА РЕЦЕПЦИЈА НА СРПСКОМ ЈЕЗИКУ

Др МИЛУТИН ЂУРИЧКОВИЋ

Институт за дењу књижевност Београд (Србија)

mdjurickovic@yahoo.com

Сажетак: У овом раду биће речи о турској поезији за децу и младе и њеној рецепцији на српском говорном подручју. Корпус нашег истраживања заснива се на антологији „Пуне руке радости” (Турска поезија за децу), коју су 2014. године заједнички приредили Милутин Ђуричковић и Махмут Челик. Издавачи су „Рашка школа” из Београда” и „Алфеус арт” из Краљева. Ово је, иначе, прво издање ове врсте и концепције на српском језику у новије време, те поред сажетог и информативног предговора обухвата пет народних песама, три народне загонетке, песме 45 песника из Турске, Северне Македоније и са Косова и Метохије, белешке о песницима, речник мање познатих речи, именик преводилаца, изворе и литературу, као и рецензију проф. др Мирјане Маринковић, наставника Филолошког факултета у Београду. Циљ рада је да укажемо на богатство, разноврсност и естетско-уметничке вредности ове поезије, чији преводи потичу из многих самосталних и заједничких издања, као и листова и часописа за децу и одрасле.

Кључне речи: *турска поезија, деца, млади, темајика, њоејика, сјил, језик.*

„На овом свету
лепота је заједничка“.

Борхес

Увод

Турска књижевност за децу ступила је на српско говорно подручје издањем „Турске бајке“ (1955) у преводу са турског Фахри Каје и Марије Ђукановић. Следеће издање „Турске народне бајке“ (1978) објављено је у избору, преводу и са поговором Славољуба Ћинђића. Наравно, пре и после тога било је превода појединачних прича, песама и бајки са турског језика у бројним нашим часописима и листовима, као што су:

- „Политика за децу“,
- „Змај“,
- „Тик-так“,
- „Весела свеска“,
- „Детињство“,
- „Осмијех“,
- „Побједа за дјецу“ и др.

Турски песници за децу заступљени су у неколико антологија за младе на српском језику:

- „Коло пријатеља“ (1990),
- „Све је твоје“ (2002),
- „Даривање лепоте“ (2003),
- „Златна књига света детињства“ (2008, 2023) и др.

Први избор прича и песама за децу писаца турске народности у Југославији сачинио је и превео Неџати Зекерија под називом „Букет”¹ (1981).

По природи ствари, међутим, много је више било превода и издања из турске књижевности за одрасле него из књижевности за децу. Прва научно-стручна сазнања о турској књижевности код нас налазимо у сепарату Хасана Али Јице „Турска књижевност од почетка до данас“ (1936). Међутим, најцеловитију и најкомплекснију студију о турској књижевности код нас представља докторска дисертација Мирјане Маринковић „Турска књижевност на српском језичком простору од 1965. до 2000. године“, која је одбрањена на Филолошком факултету Универзитета у Београду (2002). Иста ауторка је о „Старој турској књижевности“ (2012) писала у истоименој научној монографији, као и о развоју „Нове турске књижевности“ (2017). О „Турској женској књижевности“ писала је Ксенија Ајкут у часопису „Profemina“ (2010).²

Када је реч о антологијама за одрасле, онда свакако треба издвојити „Топле руке“ (1974), савремена турска поезија на Косову коју су превели и припремили Бајрам Ибрахим Роговали, Искендер Музбег, Садик Мисирли и Ариф Бозаци, „Лице земље“ (1979), антологија савремене поезије турске народности у Југославији (приредио Јусуф Суреја, превео

¹) „Buket”. Izbor, predgovor i bilješka o piscima Nedžati Zekerija. „Veselin Masleša”, Sarajevo, 1981.

²) Ksenija Aykut: „Turska ženska književnost “. Pro Femina - časopis za žensku književnost i kulturu (God. 10, br. 53, 2010, str. 187-191).

Џемал Барјактари), „Песма је птица на врху вулкана / Yanardağın üstündeki kuştur şiir“ (2018), избор и превод с турског Ана Стјеља и, напоследку, „Механа изнад неба“ (2025), антологија турске суфијске поезије, коју је превео и приредио Хамза Халитовић. Од антологија прозе свакако треба издвојити избор „Турска прича“ (2004), који је превела и приредила Ксенија Голубовић Брејк.

Поезија за децу и младе

Предмет нашег рада је, међутим, турска поезија за децу и младе и њена рецепција на српском говорном подручју. Корпус нашег истраживања заснива се на антологији „Пуне руке радости“ (Турска поезија за децу), коју су 2014. године заједнички приредили Милутин Ђуричковић и Махмут Челик. Издавачи су „Рашка школа“ из Београда” и „Алфеус арт“ из Краљева. Ово је, иначе, прво издање ове врсте и концепције на српском језику, те поред сажетог и информативног предговора обухвата пет народних песама, три народне загонетке, песме 45 песника из Турске, Северне Македоније и са Косова и Метохије, белешке о песницима, речник мање познатих речи, именик преводилаца, изворе и литературу, као и рецензију проф. др Мирјане Маринковић, наставника Филолошког факултета у Београду. Циљ рада је да укажемо на богатство, разноврсност и естетско-уметничке вредности ове поезије, чији преводи потичу из многих самосталних и заједничких издања, као и листова и часописа за децу и одрасле.

Настала на изворима усмене традиције и фолклора, ова поезија је вишеструко значајна, јер илуструје прелаз из народне у ауторску лирику и, најзад, афирмише богато и разноврсно стваралаштво за децу и младе, које још увек није довољно проучено и познато нашим читаоцима. Поједине песме са наглашеном етичком и дидактичком поруком у извесној мери перципирају социјалне односе свога времена (Џевдет Кудрет Солук: „Детињство“, Фазил Хусни Дагларца: „Наша кућа“), окренутост наслеђу, те старе обичаје и духовне вредности. Турским писцима требало је доста времена да поезију за децу и младе артикулишу у посебан литерарни жанр и дају јој статус који она то заслужује својом поетиком, естетским донетима и тематиком. Извесна спорост у њеном утемељењу и теоријском заснивању еквивалентна је ситуацији у другим европским и нарочито азијским литературама за младе. Но, и поред тога ова поезија је временом успела да надокнади пропуштено, остварујући при том висок степен стваралачке оригиналности, свежине и језичког израза.

Нове теме и мотиви, другачији и инвентивнији приступ, а посебно

особено доживљавање света детињства само су неке од основних стваралачких карактеристика савремене турске поезије за децу и младе засноване на потпуном познавању децје психологије, маште и интересовања. Ослободивши се романтичарских и патетичних узлета (Назим Хикмет, Јалвач Урал), моралистичког вербализма и трагова мистицизма, турска поезија за децу и младе није имала изразито динамичне токове и дисконтинуитете, већ се развијала равномерно и врло спонтано. У складу са личним афинитетима и литерарним образовањем, многи песници су писање за децу и младе схватили као озбиљан, а не успутан и спорадичан стваралачки чин.

Избор „Пуне руке радости“ окупља турске писце за децу и младе припаднике различитих епоха, генерација и вокација, којима је заједничко лирско обраћање свету детињства, његово виђење и уметничко доживљавање. Песме обједињавају традиционалан (поучни) и модеран (нонсенсни) приступ, чији се естетички и уметнички дискурси унеколико разликују, али ипак и прожимају у одређеној мери. Са друге стране, понуђени избор пружа одређени увид у генезу, тематику и поетику турске поезије за децу и младе такорећи од њених зачетака па до данашњих дана. Без претензија и амбиција да се ова врло богата и разуђена поезија представи у свом тоталитету и пуном сјају, приређивачи се придржавали уобичајених хронолошких, методолошких и других уређивачких критеријума, који и поред свега приказују завидан стваралачки континуитет, развој и артистичку надоградњу ове поезије и њених значајних представника.

Није тешко приметити да је ова поезија дуго била у сенци и под окриљем поезије за одрасле, односно дуго је била маргинализована и запостављана све док се није изборила за своју аутономност, самобитност и стваралачку препознатљивост. Поникла на богатом и разноврсном фолклору, односно на усменој традицији и баштини, турска поезија за децу и младе доживљавала је бројне метаморфозе и утицаје током свог коначног теоријског инаугурисања, да би се тек са развојем и демократизацијом друштва знатно унапредила и поетички осамосталила као посебна врста и уметничка целина. Пуне игре, маште, поуке, ведрине, а неретко сете и меланхолије, турске песме за децу и младе одсликавају не само свет фантазије, љубави и снова, већ и реалну/ социјалну слику животног окружења, што и те како може деловати корисно и конструктивно на децију свест, њихово одрастање и сазнајно-васпитни процес.

Истовремено, турске песме за децу и младе на јасан и непосредан начин осветљавају бескрајан хоризонт очекивања у рецепцијском смислу,

који у великој мери афирмише дечији свет и лепоту детињства. Пролазећи кроз национално и републиканско раздобље у 20. веку, турска књижевност за одрасле и за децу прошла је кроз буран и динамичан период, у којем се битно трансформисала и образовала као друштвено ангажована, поставши знатно отворенија и савременија под утицајима европеизације.

О „Савременој турској поезији за децу и савременој српској поезији за децу у компаративном контексту“ писала је Надија Реброња³ која, поред осталог, истиче да се турска књижевност „развијала од бајки, дестана (епова, епских поема) и других облика народне књижевности. Пре Ататуркове револуције врло је мало примера књига за децу турских писаца. У 17. и 18. веку јављају се прва писана дела за децу: *Hayriye* песника Набија и *Lütfiye* Сунбулзаде Вехбија. Почетком 20. века се појављује свега неколико књига. Након Ататуркове револуције 1923. турска књижевност уопште креће сасвим другачијим током. Исто се дешава и са књижевношћу за децу. Тада се јављају значајни преводи светске књижевности за децу на турски језик. Под њиховим утицајем, али и не одступајући од ослонца на своје прве трагове у народној књижевности и диванској књижевности Османског царства, савремена турска књижевност за децу се развија у богату књижевност префињеног израза. Турска поезија децу изразито је лирска, исткана од суптилних емоција“ (Реброња 2007: 68).

У „Рецензији“ овог избора проф. др Мирјана Маринковић, поред осталог, наводи следеће:

„*Пуне руке радосћи* су својеврстан колаж турске поезије за децу од почетка 20. века до данас. Будући да извире из народних епова, тзв. дестана, бајки, умотворина и песама, на почетку су дате и неколике народне песме и загонетке које су се обраћале најмлађима (...) Приређивачи ове збирке дечије поезије, која одише љубављу и топлином, направили су одабир који хронолошки прати развој песништва за децу, а који је дело више генерација преводилаца са турског језика (...) Будући да је непозната чак и нашим бољим знацима књижевних прилика у Турској, ова збирка представља вредан допринос нашој преводној књижевности за децу и укупном разумевању турске стварности и културе” (стр. 151).

Од песника из Турске заступљени су:

- Тевфик Фикрет (1867 – 1915),
- Ахмет Кутси Теџер (1901 – 1967),
- Назим Хикмет (1902 – 1963),
- Фазил Хусни Дагларџа (1914 – 2008),

³⁾ Надија Реброња: „Савремена турска поезија за децу и савремена српска поезија за децу у компаративном контексту“. Детињство, Нови Сад (Год. 33, бр. 1/2, 2007, стр. 65-70)

- Мелих Џевдет Андај (1915 – 2002),
- Џахит Кулеби (1917 – 1979),
- Неџати Џумали (1921 – 2001),
- Туран М. Текдоган (1931) и други.

Од турских песника из Северне Македоније приређивачи су уврстили следеће ауторе:

- Абдулхаким Хикмет Доган (1881 – 1955),
- Енвер Тузџу (1916 – 1958),
- Шукри Рамо (1918 – 1988),
- Неџати Зекерија (1928 – 1988),
- Фахри Каја (1930),
- Илхами Емин (1931),
- Авни Енгулу (1947) и др.

Од турских песника за децу и младе са Косова и Метохије заступљени су следећи писци:

- Нусрет Дишо Улку (1938),
- Ниметулах Хафиз (1939),
- Хасан Мерџан (1944),
- Бајрам Ибрахим (1947),
- Искендер Музбег (1947),
- Агим Рифат Јешерен (1948),
- Зејнел Бексач (1972) и др.

Како бисмо представили само један мали део лепоте, уметничког квалитета и одлике лирског израза турске поезије за децу и младе, доносимо у целини песму „Наша кућа“ Турана М. Текдогана у преводу и препеву Х. Мерџана и Д. Ђуришића:

„Та жуто обојена
кућа што постији,
наша је кућа
и најближих мојих.

Моја мајка,
отац и браћа,
сви је волимо
од свега више.

И она нас воли
и штити
од зиме, снега,
од кише.

Сви ми бринемо
о њој.
Лепо нам је
у кући тој.“

У избору „Пуне руке радости“ (стр. 157) заступљени су преводи следећих писаца и преводилаца: Бјелевца Хифзије, Бозаци Арифа, Ђинђића Славољуба, Зекерије Неџатија, Мерџана Хасана, Музбега Искендера, Рајковић Љубинке, Реброња Надије, Сипахија Зекира, Теодосијевић Мирјане, Хациосмановић Ламије и Челика Махмута. У препевима песама учествовали су: Ђуричковић Милутин, Ђуришић Душан, Капићић Хацић Насиха, Котева Ивана, Петровић Игор и Тошић Бојана.

Закључак

Основна стваралачка и идејно-тематска обележја ове лирике преузета су (не)посредно из европског (игра, машта, хумор, нонсенс), а донекле и азијског етичког и духовног искуства (мистицизам, дидактика, поука, религија). То наравно не значи да недостају и други мотиви, као што су: завичајност, родољубље, породица, школа, биљни и животињски свет и сл. Ако се изузму фрагментарни и појединачни покушаји, односно сепарати и панораме у преводима и препевима са турског, македонског и других језика, избор „Пуне руке радости“ несумњиво чини прво потпуније и заједничко представљање поезије за децу и младе која се ствара на турском језику у Турској, Северној Македонији и на Косову и Метохији. Заступљене песме преузете су из различитих извора: часописа, листова, сепарата, интернета, заједничких и самосталних књига, те антологија за децу и антологија за одрасле. Песници су распоређени по хронолошком редоследу од најстаријег (Тевфик Фикрет) до најмлађег (Зејнел Бексач). Иако се ради о скромном приступу и без великих аналитичко-интерпретативних амбиција, може се ипак стећи одређен увид у генезу, поетику и естетику турске поезије за децу и младе.

По природи ствари поставља се питање да ли се овде ради о јединственој националној књижевности или пак о скупу двеју

континенталних литература које повезује исти језик? Мада се ни у ком случају не могу занемарити постојеће разлике и географска удаљеност, сматрамо да је језик као идентификационо својство сваке књижевности веома битан фактор у њеном теоријском, културолошком и цивилизацијском одређењу, а нарочито када је реч о методолошким и концепцијским захватима ове врсте. Иако живе у различитим државама, па чак и на различитим континентима, ови песници припадају истом националном ентитету и пишу на истом језику. Најзад, треба рећи да овај избор није антологија у правом смислу те речи, а једна од његових карактеристика јесте и присуство појединих песника за одрасле, који су у свом писању кроз децу визуру света одређене деонице посветили младима (Хикмет, Дагларца, Хорозцу, Рифат).

Турски песници за децу и младе и те како су показали и потврдили да дете и детињство заузимају примарно место у њиховој књижевности, која се развија по принципу концентричних кругова и на тај начин превазилази узрасне предодређености претпостављених читалаца. Полазећи од традиционалних песничких облика и од слободног ка везаном, модерном стиху, већина ових песника успела је да изнедри личну, јединствену и препознатљиву лирску космогонију, као и миметичко приказивање ствари и појава из непосредног животног окружења. У таквој констелацији стваралачких односа доминирају два вида изражавања: један који се заснива на реалистичкој, а други на фантастичкој представи стварности. Поменути описи деце живота, игре и маште у турској поезији за децу поседују висок степен уметничке метафоризације стварности, али и универзалну пројекцију света детињства својствену младим генерацијама различитих узраста.

Извор

Милутин Ђуриčković, Махмут Челик (2014). „Пуне руке радости“ (Турска поезија за децу и младе). Београд – Краљево: Рашка школа - Алфеус арт.

Литература

- „Антологија поезије балканских народа 1. Антологија новије турске поезије“ (1981). Избор и предговор
Неџати Зекерија. Превод др Ламија Хациосмановић. Београд: Просвета.
„Био дечак који је сањао“ (1995). Избор из светске поезије и прозе за децу.
Приредила Оливера Шијачки. Нови Сад: Змај.
„Buket“ (1981). Izbor, predgovor i bilješka o piscima Nedžati Zekerija. Sarajevo: „Veselin Masleša“.

- Ђукановић, Марија (1969). „Кроз турску народну поезију“. Двојезично издање. Београд: Филолошки факултет.
- Ђуричковић, Милутин (2007). „Коло пријатеља“. Антологија поезије за децу и младе. Београд: Алма.
- Ђуричковић, Милутин (2003). „Даривање лепоте“. Антологија светске поезије за децу и младе. Београд: Bookland.
- Ђуришић, Душан (1986). „Сан у пицами“. Антологија успаванки. Нови Сад: Дневник.
- „Панорама савремене турске поезије“ (1968). Приредио Славољуб Ђинђић. Прокупље: Књижевно друштво „Раде Драинац“, Прокупље.
- Реброња, Надија: „Савремена турска поезија за децу и савремена српска поезија за децу у компаративном контексту“. Детињство, Нови Сад (Год. 33, бр. 1/2, 2007, стр. 65-70).
- Фахри, Каја (1985). „Савремена турска поезија“. Скопје: Култура, Скопје.

TURKISH POETRY FOR CHILDREN AND ITS RECEPTION IN SERBIAN

Dr Milutin Đuričković

Abstract: This paper will discuss Turkish poetry for children and young people and its reception in the Serbian-speaking area. The corpus of our research is based on the anthology “Pune ruke radosti” (Turkish poetry for children), which was jointly edited in 2014 by Milutin Đuričković and Mahmut Çelik. The publishers are “Raška škola” from Belgrade and “Alpheus art” from Kraljevo. This is, by the way, the first edition of this type and concept in the Serbian language, and in addition to a concise and informative preface, it includes five folk songs, three folk riddles, poems by 45 poets from Turkey, North Macedonia and Kosovo and Metohija, notes on poets, a dictionary of lesser-known words, a directory of translators, sources and literature, as well as a review by Prof. Dr. Mirjana Marinković, a teacher at the Faculty of Philology in Belgrade. The aim of the paper is to point out the richness, diversity and aesthetic and artistic values of this poetry, whose translations come from many independent and joint editions, as well as newspapers and magazines for children and adults.

Keywords: *Turkish poetry, children, youth, themes, poetics, style, language.*

ТУРСКА ПРИЧА НА СРПСКОМ ЈЕЗИКУ

ДУШИЦА ЂУКИЋ БОДЛОВИЋ
ОШ „Војвода Мишић“, Београд, Србија
vracarck@gmail.com

Сажетак: Циљ нашег приступа је, пре свега, да размотримо и сагледамо антологију „Турска прича“, у избору, преводу и предговору Ксеније Голубовић Брејк, а у издању београдског „Нолита“ (2004). Овај запажен и врло драгоцен избор на 242 стране је један од ретких и значајних за упознавање турске кратке прозе, која до овог издања није била толико позната и приступачна читаоцима на српском језику. Избор „Турска прича“ обухвата луцидан и информативан предговор преводитељке, затим, по једну причу осамнаест турских приповедача од најстаријег Омера Сејфетина (1884-1920) до најмлађе Букет Узунер (1955) и белешке о заступљеним писцима. С обзиром на чињеницу да нема оваквих избора и антологија турске приче на српском језику, самим тим вредност и појава овог издања завређује пажњу читалаца и књижевне критике.

Кључне речи: *турска прича, превод, поетика, тематика, избор.*

„Најтежа је увек
прва реченица“
Орхан Памук

1. Увод

Турска прича је најпре допрла до српских читалаца захваљујући појединачним преводима из разних књижевних часописа и листова, а након Другог светског рата, односно почетком прошлог века објављено је неколико сепарата, избора и прегледа како би се овај врло хибридан и интригантан жанр што боље и више приближио нашим читаоцима.

У овом раду, међутим, бавићемо се углавном антологијом „Турска прича“¹⁾, у избору, преводу и предговору Ксеније Голубовић Брејк, а у издању београдског „Нолита“ (2004). Овај запажен и врло драгоцен

¹⁾ „Турска прича“. Избор, превод и предговор Ксенија Голубовић-Брејк. Нолит, Београд, 2004.

избор на 242 стране је један од ретких и значајних за упознавање турске кратке прозе, која до овог издања није била толико позната и приступачна читаоцима на српском језику. Избор „Турска прича“ обухвата конкретан и информативан предговор преводитељке, затим, по једну причу осамнаест турских приповедача од најстаријег Омера Сејфетина (1884-1920) до најмлађе Букет Узунер (1955) и белешке о заступљеним писцима. С обзиром на чињеницу да нема оваквих избора и антологија турске приче на српском језику, самим тим вредност и појава овог издања завређује пажњу читалаца и књижевне критике.

Наш приступ биће донекле заснован и у компаративном контексту, односно упоредо са „Antologijom turske priče”², коју је приредила и превела Kerima Filan (Sarajevo 2005). О „Антологији турске приче“ писала је Анђелка Митровић³, а објављенје и избор турске приче „Тихо и усамљено”⁴ у часопису „Повеља“ (2019).

О „Савременој турској приповеци“ писала је Ксенија Голубовић Брејк,⁵ која је, такође, писала и о „Савременој турској поезији”.⁶ Посебан допринос дали су професори: Фехим Барјактеревић, Дарко Танасковић, Славољуб Ђинђић, Марија Ђукановић и Мирјана Маринковић, који су објавиле десетине превода, студија и књига о различитим епохама и жанровима турске књижевности такорећи од почетака па до данас. Наравно, овај списак заслужних имена, промотера и преводилаца турске књижевности на српском језику свакако није коначан ни дефинитиван.

²) „Antologija turske priče“. Prevela i priredila Kerima Filan. Sarajevo, Connectum, 2005.

³) Анђелка Митровић: „Антологији турске приче“. Летопис Матице српске. - ISSN 0025-5939 (Год. 182, књ. 478, св. 5, нов. 2006, стр. 970-972).

⁴) Весна Газдић: „Тихо и усамљено“ (Турска прича). Повеља, Краљево, Народна библиотека „Стефан Првовенчани“, 2019.

⁵) Ксенија Голубовић Брејк: „Савремена турска приповетка“. Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије: лист за књижевност, уметност, културна и друштвена питања. ISSN 0350-4115 (бр. 299, 25. април 1987, стр. 1-8).

⁶) Ксенија Голубовић Брејк: „Савремене турска поезија“. Sent: list zaknjiževnost, umjetnostikulturu. - ISSN 1452-970X (God. 2, br. 2, april 2002, str. 14-16) Sent: list za književnost, umjetnost i kulturu. ISSN 1452-970X (God. 2, br. 2, april 2002, str. 14-16).

2. Поетика кратке приче

У информативном и луцидном предговору „Савремена турска приповетка“ мр Ксенија Голубовић-Брејк осветљава, генезу, развојни пут, утицаје, поетику, тематику и естетско-уметничке домете овог жанра, који се развија по принципу концентричних кругова и који је све познатији ван граница своје земље. Према њеним речима, приповетка се као засебан жанр у турској књижевности утемељује крајем 19. века, да би највећи процват и успон доживела у 20. веку, „упоредо са променама које прате друштво у целини: кидањем веза са империјалном прошлошћу, проглашењем републике, затим реформом писма, модернизацијом привреде и унапређењем друштвених односа“ (Голубовић-Брејк, 2004:5).

Указујући на зачетнике, главне представнике и значајне турске приповедаче, Ксенија Голубовић-Брејк посебну пажњу посвећује такозваном републиканском периоду и почецима револуције, што се и те како одразило на турску књижевност, њену афирмацију и популаризацију прозног израза (прича, приповетка, новела).

„Модерна турска приповетка која је у периоду свог сазревања прошла, кад је реч о обиму, кроз фазе дуге, кратке и мини приче, а кад је реч о техници, кроз форме класичне радње (Мопасанов стил), приповетке ситуације (Чеховљев стил) и приповетке тренутка, постоји нешто више од сто година. Она је једна од врста које највише одражавају промене у турском друштву. Она сликовито описује све друштвене слојеве од обичног човека до одабраних појединаца, од најсиромашнијих четврти и ситних сељака до најлукузнијих вила, градских булевара, политичких и утицајних кругова. Она успева да на општем и индивидуалном плану издвоји и опише друштвене појаве, па чак и пружи идеолошке путоказе својим верним читаоцима“ (исто, 2004:7).

Доста простора у предговору поклоњено је истакнутом писцу Азизу Несину (1915 – 1995), познатом приповедачу, сатиричару и хумористи, аутору бројних књига и превода, који је својевремено био и гост на Октобарским сусретима писаца у Београду (1987). Такође, наводи се нагли пораст турских списатељица, чије се присуство све више осећа не само у краткој причи и приповеткама већ и у другим жанровима и врстама. Поред осталих, издвојена су имена неколико запажених жена писаца, као што су:

- Лејла Ербил (1931 -),
- Севги Сопјсал (1936 - 1976),
- Фирузан Селчук (1935 -),
- Томрис Ујар (1941 -),

- Адалет Агаоглу (1929 -),
- Пинар Кур (1945 -),
- Инци Арал (1944 -),
- Назли Ерај (1945 -),
- Фејзу Хенчилингерлер (1948 -),
- Ајше Кулин и др.

На крају предговора се истиче да је ово само један од могућих избора из веома богате и разноврсне турске приповедачке продукције. Како бисмо представили само део турске кратке прозе, издајамо одломак из приче „Виолина летњих ноћи“ Пинаре Кур:

„Прво сам чула Брамса, па тек онда трачеве.

Иако је од тада прошло много времена, сећам се свега до најситнијих детаља.

То је на крајње неочекиван начин уздрмало мој монотони живот без имало трзавица. Зар се онда може заборавити?

Била је спарна летња ноћ, касно доба када утихну звуци аутомобила и хидрауличних кочница камиона који парају уши спуштајући се низ падину, бука са ТВ апарата и узвици пијанаца. Била сам рано заспала, али не знам да ли због врућине или комараца, пробудила сам се у потпуном мраку, сва у зноју. Прошле су године откако се нисам будила из неког страшног сна, у ствари, из било каквог сна. Ипак, кад год отворим очи у потпуном мраку, обузме ме паника. То не траје дуго...“ (стр. 121).

Како бисмо остварили одређен компаративни приступ, осврнућемо се и на „Antologiju turske priče“, коју је приредила и превела Kerima Filan (Sarajevo 2005). Овај врло комплексан и садржајан избор (стр. 273) обухвата дванаест прича исто толико писаца, почев од Memduha Ševketa Esendala (1883 – 1952) до нобеловца Orhana Pamuka (1952). Књигу отвара врло темељан и зналачки урађен „Predgovor“ (7 – 25 стр.), у коме се говори о зачецима турске приче, њеном развоју и естетици приповедања. Свака прича је посебно анализирана, а дате су и опширне био-библиографске напомене о сваком заступљеном писцу. Kerima Filan, поред осталог, наводи следеће:

„Priče zastupljene u ovoj knjizi izdvojile su se po tome što svaka od njih nudi nešto što je tipično za turski način života, a unekoliko, bar na prvi pogled, različito jedno od drugoga. Tako su se ovdje mogle naći i priča iz života bogate istanbulske porodice i iz života juruka i obi na Torosu, i priča koja odslikava skladen život brojne porodice okupljene oko njenih najstarijih članova i ona koja govori o razdvojenosti pripadnika različitih generacija iz jedne porodice:

ovdje je i priča-bajka iz srca Anadolije, zanosna kao i narodna igra *semah* iz tog kraja i priča u kojoj je rodna Turska tek žudnja što se osjeća u samačkoj sobi u Parizu. Ovo je samo jedno čitanje priča iz suvremene turske književnosti. Drugačije čitanje ponudit će i drugačiji izbor iz turske pripovijetke“ (Filan 2005: 24 - 25).

Занимљиво је рећи да ова два избора турске приче обухватају различите ауторе, од којих су само троје заступљени у оба наслова, а то су:

- Халдун Танер,
- Азиз Несин и
- Пинар Кур.

То, наравно, не говори о погрешном одабиру приређивача већ о богатству, разноликости и обиму турске приче и приповетке.

3. Закључак

Захваљујући овим двема антологијама, односно изборима, турска прича и приповетка су знатно ближи и познатији нашим читаоцима и истраживачима на српском говорном подручју. Показало се да је турска прича јединствена, особена и формирана уметничка целина, која има свој посебан израз, тематику, стил и наратив, са којом уопште није тешко успоставити комуникацију и присан однос. Познато је одвећ да сваки избор представља неку врсту компромиса између личних, субјективних наклоности, односно ставова приређивача и објективних достигнућа и вредности у књижевном стваралаштву. Исто важи и за ове изборе, који полазе од прагматичних и сврсисходних приступа, са основним циљем да се упозна одређен сегмент из турске кратке приче и приповетке.

Према нашим запажањима, Ксенија Голубовић Брејк и Kerima Filan показали су и доказали висок степен упућености, обавештености и познавања турске књижевности, а нарочито њених прозних жанрова и врста у властитом преводу. Њих две су се руководиле естетичким и уметничким критеријумима који су врло валидни и прихватљиви, а заступљени прилози представљају примере развоја турске приче од њених зачетака до данас. И поред одређене ограничености, ови избори ипак омогућавају да се стекне завидан увид у развојне токове и стваралачке тенденције у турској причи и приповеци, која се полако али сигурно приближава европским и светским врховима.

Извори

„Antologija turske priče“. Prevela i priredila Kerima Filan. Sarajevo, Connectum, 2005.

„Турска прича“. Избор, превод и предговор Ксенија Голубовић-Брејк. Нолит, Београд, 2004.

Литература

Аукут, Ксенија: „Савремена турска приповетка на српском језику“. 40. научни састанак слависта у Вуковедане, Београд, 8-11. IX 2010, Београд. Српска књижевност и европска књижевност (40/2, 2011, стр. 591-605).

Газдић, Весна: „Тихо и усамљено“ (Турска прича). Повеља, Краљево, Народна библиотека „Стефан Првовенчани“, 2019.

Голубовић, Брејк Ксенија: „Савремена турска приповетка“. Књижевна реч: лист књижевне омладине Србије: лист за књижевност, уметност, културна и друштвена питања. - ISSN 0350-4115 (бр. 299, 25. април 1987, стр. 1-8).

Golubović, Brejk Ksenija: „Savremena turska poezija“. Sent: list za književnost, umjetnost i kulturu. - ISSN 1452-970X (God. 2, br. 2, april 2002, str. 14-16).

Маринковић, Мирјана: „Нова турска књижевност“. Универзитет у Београду, Филолошки факултет, Београд, 2017.

TURKISH STORY IN SERBIAN

Dušica Đukić Bodlović

Summary: The aim of our approach is, first of all, to consider and examine the anthology „Turkish Story“, in the selection, translation and foreword by KsenijaGolubovićBrejk, and published by Belgrade’s „Nolit“ (2004). This notable and very valuable selection on 242 pages is one of the rare and significant for getting to know Turkish short prose, which until this edition was not so well known and accessible to readers in Serbian. The selection „Turkish Story“ includes a lucid and informative foreword by the translator, then, one story each by eighteen Turkish storytellers from the oldest ÖmerSejfettin (1884-1920) to the youngest BuketUzuner (1955) and notes on the represented writers. Given the fact that there are no such selections and anthologies of Turkish stories in the Serbian language, the value and appearance of this edition deserves the attention of readers and literary critics.

Keywords: *Turkish story, translation, poetics, themes, selection.*

YAHYA KEMAL BEYATLI'NIN ŞİİRLERİNİN MAKEDONCA ÇEVİRİLERİ

Mariya LEONTİK

Gotse Delçev Üniversitesi, Makedonya Cumhuriyeti
marija.leontik@ugd.edu.mk

Özet: Yahya Kemal Beyatlı, 20. yüzyıl Türk şiirinin en büyük şairlerinden biridir. Şiiri, eski ile yeni Türk şiiri arasında bir köprü niteliğindedir. Gelenek ile modern birleştiren bir şair olarak çağdaş Türk şiirine yön vermiştir. Beyatlı, şiirlerinde müzikal yapıya büyük önem vermiştir. Aruz vezni ve kafiye düzenini, anlaşılır ve sade bir Türkçe ile kullanmıştır. Beyatlı, şiirinde dilin ifade gücünü en üst düzeyde kullanmıştır.

Yahya Kemal, şiirlerinde sosyal hayatla ilgili konulara sıkça yer vermiştir. Ulus, vatan, İstanbul, tarih, tarihi şahsiyetler, efsaneler, din, Türk müziği ve mimarisi şiirlerinde önemli yer tutar. Şiirlerinde sevgi, sevilen, hatıra, sonsuzluk ve doğa ise büyük uyum ve ritim içinde işlenmiştir. Şairimizin şiiri lirik, kişisel düşünce, duygu ve tecrübelerle doludur; aynı zamanda evrensel değerlerle de zengindir. Yahya Kemal Beyatlı'nın şiiri, Makedonya'da yayımlanan çağdaş Türk şiiri antolojilerinde yer almaktadır. Bu bildiride, Yahya Kemal Beyatlı'nın Makedonya'da yayımlanmış antolojilerde yer alan Makedonca şiir çevirileri incelenecek ve yeni şiir çevirileriyle literatüre katkı sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Yahya Kemal Beyatlı, Türk şiiri, şiir çevirisi, antoloji, çevirmenler.*

1. Giriş

Yahya Kemal Beyatlı, Türk edebiyatının mucize şairi ve büyük düşünce adamıdır. Şairimiz; çok okuyup araştırmış, çok boyutlu estetik arayışlara yönelmiş, Türk dilinin gücünden en iyi biçimde yararlanmış, kelimeleri büyük ustalıkla kullanmış, görkemli ahenk yansıtmış, zengin ve mükemmel şiir dili yaratmış, etkileyici imgeler oluşturmuş, kendi kuşağının ve kendinden sonra gelen kuşakların şairlerini etkilemiş ve Türk şiir tarihinde ayrı bir yer edinmiştir.

Makedonya'da birçok çağdaş Türk şiiri antolojisi yayımlanmıştır; fakat sadece iki antolojide Yahya Kemal Beyatlı'nın şiirlerine yer verilmiştir. Fahri Kaya tarafından hazırlanan ve çevrilen *Çağdaş Türk Şiiri* antolojisinde Yahya Kemal Beyatlı üç şiirle temsil edilmiştir. İlhami Emin ve Esad Bayram

tarafından hazırlanan ve çevrilen çağdaş Türk şiiri antolojisinde Yahya Kemal Beyatlı'nın bir şiiri yer almaktadır.

2024 yılında, Yahya Kemal Beyatlı'nın doğumunun 140. yıl dönümü, Türkiye'de ve Makedonya'da çeşitli etkinliklerle kutlanmıştır. Yahya Kemal Beyatlı'nın Makedoncaya çevrilmiş şiirleri hakkında yaptığımız araştırma ve şairimizin Makedoncaya çevirdiğimiz yeni şiir çevirileriyle bu kutlamayı bu sempozyumda da sürdürmek istedik. Bu çalışmalar çerçevesinde Yahya Kemal Beyatlı'nın on şiir çevirisini “onur çevirisi” olarak okuyuculara sunmaktayız.

Yahya Kemal Beyatlı'nın şiirlerini Türkçe olarak okuduğumuzda ve dinlediğimizde, şairin şiir müziğine ne kadar önem verdiğini hissediyoruz. Her dilin öz müziği olduğundan, Makedoncaya çevrilmiş Yahya Kemal Beyatlı'nın şiirleri de kulağa hoş gelmekte ve dinleyicide ilgi çekmektedir.

2. Yahya Kemal Beyatlı'nın Biyografisi

Yahya Kemal Beyatlı, 2 Aralık 1884 tarihinde Üsküp'te doğmuştur. Yahya Kemal'in asıl adı Mehmet Agâh'tır. Babası Üsküp Belediye Başkanı Nişli İbrahim Bey; annesi, divan şiirinin üstadlarından biri olan Leskofçalı Galib Bey'in yeğeni Nakiye Hanım'dır. Yahya Kemal'in ataları, Rumeli'yi ilk fetheden Osmanlılar arasında yer alır. Yahya Kemal'in bilinen en eski atası Şehsuvar Paşa'dır. Bazı yorumlara göre şairin soyadı “Beyatlı”, atalarından Şehsuvar Paşa'yı çağrıştıracak biçimde seçilmiştir. Şair, Selanik İdadisi'nde Esrâr takma adıyla şiirler yazmaya başlamış, 1915 yılına kadar İstanbul'da gençlik şiirlerini Agâh Kemal adıyla yayımlamış, daha sonra Yahya Kemal takma adını kullanmıştır. Sonunda şair, Yahya Kemal adını nüfusuna da yazdırmıştır. Okuma ve yazmayı Üsküp'te öğrenmiştir. Bu şehirde Üsküp Rûfai şeyhi ve tanınmış bir şair olan Şeyh Saadettin Efendi, küçük Yahya Kemal'e şiir ve edebiyat sevgisini aşılamıştır. Yahya Kemal, çocuk yaşta Şeyh Saadettin Efendi'nin eşi olan Refide Hanım'a âşık olup ilk şiirini onun için yazarak şiire başlamış olmuştur.

Orta öğrenimini Selanik ve İstanbul'da tamamlamıştır. 1902 yılında İstanbul'da Vefa İdadisi'nde okumuştur. 1903'te Paris'e gidip Meaux Okulu'nda bir yıl Fransızcasını ilerletmiştir. 1904'te Siyasal Bilgiler Yüksek Okulu'na girmiştir. Bu şehir, Yahya Kemal'e yeni bir şiir anlayışının oluşmasında önemli katkılar sağlamıştır. Paris'te dokuz yıl kalıp Batı edebiyatını, o dönemin fikirlerini, edebiyatta sembolizm, romantizm ve neo-klasik akımlarını yakından tanımıştır. Bu yeni dünyada, hayatında önemli bir yer edinen Baudelaire ile Paul Verlaine'in şiirlerini tanıyarak şiir zevki daha da gelişmiştir. Batı şiirinden edindikleri bilgileri kendi şiirine ustaca aktarıp Türk şiirinin yenilenmesine etken olmuştur. 1912'de İstanbul'a dönmüş,

1913'te Darüşşafaka'da (öksüz ve yetim çocuklar için bir okul) edebiyat ve tarih öğretmeni olarak çalışmaya başlamıştır. 1914'te vaiz yetiştiren bir okulda Medeniyet Tarihi dersini vermiştir. 1916-1919 yılları arasında Darülfünun (bugünkü İstanbul Üniversitesi)'de Medeniyet Tarihi, Batı Edebiyatı Tarihi ve Türk Edebiyatı Tarihi derslerine girmiştir. İstiklâl Savaşı'nın başından beri İstanbul basınında ve arkadaşlarıyla çıkardığı "Dergâh" dergisinde bu hareketi destekleyen birçok yazı yayımlamıştır. 1922'de Barış Antlaşması için Lozan'a giden heyette danışman olarak yer almıştır. 1922 yılında Ankara'ya gidip birçok yazı kaleme almıştır.

Bu dönemden sonra siyasi ve diplomasi hayatına girmiştir. 1923'te Urfa milletvekili olarak görev yapmıştır. 1926'da Varşova, 1929'da Madrid, 1931'de Lizbon elçiliklerinde görevlendirilmiştir. 1934-1935 yıllarında Yozgat, 1935-1943 döneminde Tekirdağ ve 1943-1946 yılları arasında İstanbul milletvekili olmuştur. 1949'da Pakistan'a büyükelçi olarak atanmıştır. Bir yıl sonra emekli olup İstanbul'a dönmüş ve şiir üzerine yoğunlaşmıştır. Ömür boyu iyi şiirler yazmak için büyük emek vermiştir. Bu çabanın neticesi olarak Yahya Kemal Beyatlı, Türk şiirinin zirve şairlerinden biri olmuştur. Beyatlı'dan sonra yetişen genç nesil şairler onun şiirinden ilham almıştır.

Yahya Kemal, 1 Kasım 1958 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir.

3. Yahya Kemal Beyatlı'nın Şiiri

Türk edebiyatında çağdaş Türk şiirinin başlangıç noktası konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bunun tespiti kolay değildir çünkü çağdaş Türk şiiri biçim, dil ve konu bakımından yenilikler getirmeliydi. Yahya Kemal Beyatlı, şiirlerini ölçünlü Türk dilinin temelini oluşturan İstanbul ağzıyla söylüyordu. Şiirlerinde vatan, millet, tarih, din, İstanbul'un semtleri ve mekânları, Üsküp, Tekirdağ, İzmir, Konya, Erzurum, Paris, doğa, deniz, kadın, sevgili, aşk, vuslat, geçmiş hayat, hatıra, nostalji, ihtiyarlık, hüzn, ölüm, zaman, sonsuzluk, müzik, mimarlık gibi çeşitli konuları işlemiştir. Ancak bu şiirleri genellikle Divan edebiyatı nazım şekilleriyle yazmıştır.

Yahya Kemal Beyatlı, çağdaş Türk şiirine yeni bir tarz kazandırmak amacıyla Doğu ve Batı kültürlerini, edebiyatlarını ve edebî akımlarını yakından tanımıştır. Doğu ve Batı'nın şiir tecrübelerinden yararlanarak özgün bir senteze ulaşmış ve "öz şiir" anlayışını benimsemiştir. Bu nedenle çağdaş Türk şiirinin ilk filizleri Yahya Kemal Beyatlı'nın şiirinde görülmektedir. Yahya Kemal Beyatlı'nın şiir öğrencisi olan Nâzım Hikmet ise şiire çağdaş Türkçeyi, yeni konuları ve yeni bir biçim olan serbest nazmı getirerek çağdaş Türk şiirinin kurucusu olmuştur.

Edebiyat tarihinde hiçbir şey birdenbire meydana gelmez; her şeyin bir gelişme süreci vardır. Tanzimat'tan sonra yetişenler arasında “öz şiir = saf şiir” anlayışını en güçlü şekilde uygulayan şair Yahya Kemal Beyatlı'dır. Sermet Sami Uysal (1998, s. 311), Yahya Kemal'in şiirsel gelişimini dört döneme ayırır: “1. Şiire ön hazırlık dönemi (1897-1905); 2. Paris'te “hâlis şiiri” arayışı ve Fransız şiirlerinden etkilenme dönemi (1905-1912); 3. Kendi şiirini geliştirme ve derinleştirme dönemi (1912-1948); 4. Kendi kendini yenileme dönemi (1948-1958).”

Yahya Kemal Beyatlı, az ama öz yazmayı tercih etmiştir. Otuz yaşına kadar yazdığı bütün şiirleri yırtıp atmış, olgunluk döneminde yarattığı şiirleri ise fikir, dünya görüşü, konu, anlatım ve biçim açısından mükemmel olmuştur. Şair, şiirsel olgunluğa eriştikten sonra, en beğenilen ve en tanınmış şiirlerini elli ile altmış yaşları arasında yazmıştır. Bu şiirsel verimlilik ve mükemmellik yaklaşık kırk yıl sürmüştür. Ahmet Kabaklı'ya (1987, 3, s. 494) göre: “Bu hâl, onun şiirlerini his, ilham ve hevesle değil, kültür ve felsefe derinliğiyle yazdığını göstermektedir.”

Yahya Kemal Beyatlı, şiirlerini mükemmel bulduktan sonra çeşitli dergilerde yayımlamış, büyük ilgi görmüş ve kolayca benimsenmiştir. Ancak titizliği ve mükemmeliyet anlayışı sebebiyle şiirlerini hayattayken kitaplaştıramamıştır. Ölümünden sonra kurulan Yahya Kemal Beyatlı Enstitüsü, şairin şu şiir kitaplarını yayımlamıştır: “Kendi Gök Kubbemiz” (1961), “Eski Şiirin Rüzgârıyla” (1962), “Rubâiler ve Hayyam Rubâilerini Türkçe Söyleyiş” (1963). Şairin bitmemiş şiirleri ise 1976 yılında bir kitapta toplanmıştır (1976).

Ahmet Kabaklı'ya (1987, 3, s. 501) göre: “Yahya Kemal'in şiirleri dil ve biçim yönlerinden yapılacak bir ayrımla üç kısımda toplanabilir: 1. Kuralsız nazım şekilleri ve 20. yüzyıl Türkçesiyle söylenmiş şiirler; 2. Divân Edebiyatı nazım şekilleriyle ve o şiirin diliyle söylenmiş şiirler; 3. Rubâiler.”

Kuralsız nazım şekilleriyle ve 20. yüzyıl Türkçesiyle söylenmiş şiirler “Kendi Gök Kubbemiz” başlıklı kitapta toplanmıştır. Divân Edebiyatı nazım şekilleriyle ve o şiirin diliyle kaleme alınmış şiirler “Eski Şiirin Rüzgârıyla” adlı kitapta yayımlanmıştır. Rubâiler ise “Rubâiler” adlı kitapta neşredilmiştir.

Bu bildiride bizi ilgilendiren eser, “Kendi Gök Kubbemiz” başlıklı şiir kitabındaki şiirlerdir. Yahya Kemal, 74 yaşındayken tamamladığı “Süleymaniye'de Bayram Sabahı” şiirinde geçen “Kendi gök kubbemiz altında bu bayram saati” dizesinden “Kendi Gök Kubbemiz” kısmını kitap başlığı olarak kullanmıştır. Şair, bu kitaptaki şiirleri yaşayan Türkçeyle, yani evde, sokakta konuşulan günlük dille ve aynı zamanda kültür Türkçesiyle yazarak her zevke hitap etmiş ve böylece Türkçeyi çağdaş şiir dili düzeyine getirmeyi başarmıştır. Kitaptaki şiirler aruz vezniyle, kuralsız nazım şekilleri ve kafiye

kullanılarak yazılmıştır. Yahya Kemal Beyatlı'ya göre vezin ve kafiye, şiirde âhenk ve ritim yaratmada işlevseldir. Biz de şiir çevirilerimizde bu özelliklere mümkün olduğunca özen göstermeye çalıştık.

4. Makedonya'da Yayımlanan Türk Şiir Antolojilerinde Yahya Kemal Beyatlı'nın Makedonca Şiir Çevirileri

Makedonya'da, Türk şiirine karşı ilgi Yugoslavya döneminde gösterilmeye başlanmıştır. Türk şiirini tanımak için özellikle Makedonya'da hazırlanan, Makedoncaya çevrilen ve yayımlanan şiir antolojileri çok önemlidir. Antolojiler, farklı şairlerin farklı şiirlerinden oluştuğu için Türk şiirine iyi bir giriştir. Bunun dışında, Türk şiirinin genel panoramasını görmek açısından da oldukça yararlı eserlerdir.

Yahya Kemal Beyatlı'nın şiirleri, Makedonya'da farklı antolojiler kapsamında şu kronolojik sırayla yayımlanmıştır:

- 1985 yılında, “Современа турска поезија” (“Çağdaş Türk Şiiri”) başlıklı antoloji, Kultura Yayınevi tarafından basılmıştır. Bu antolojinin ikinci genişletilmiş baskısı 2011 yılında Panili Yayınevi tarafından neşredilmiştir; fakat Yahya Kemal Beyatlı'nın çevirileri aynen korunmuştur. Fahri Kaya, bu antolojide şu şiirleri Makedoncaya çevirmiştir: “Rindlerin Ölümü” („Смртта на веселниците“), “Gece” („Нок“), “Endülüs'te Raks” („Танцот во Андалузија“).
- 2001 yılında, “Од еден поинаков рид: современи турски поети” (“Başka bir Tepeden: Çağdaş Türk Şairleri”) başlıklı antoloji, İNA-komerts Yayınevi tarafından neşredilmiştir. İlhami Emin, “Rindlerin Ölümü” („Смртта на боемите“) adlı şiiri Makedoncaya çevirmiştir.
- 2009 yılında, “Чудесниот град – Mucizeli Şehir” başlıklı antoloji, Skopje'nin Kültür ve Sanat Müdürlüğü Yayınları tarafından yayımlanmıştır. İlhami Emin, “Bir Başka Tepeden” („Од еден поинаков рид“) adlı şiiri Makedoncaya çevirmiştir.

1985'ten 2009'a kadar, iki çevirmen, Fahri Kaya ve İlhami Emin, Yahya Kemal Beyatlı'nın “Kendi Gök Kubbemiz” adlı şiir kitabında bulunan farklı şiirlerini Makedoncaya çevirip yayımlamışlardır. 2009'dan sonra Yahya Kemal Beyatlı'dan yeni bir şiir çevirisi yayımlanmış olabilir; ancak böyle bir bilgiye ya da çeviriye ulaşamadık. Yahya Kemal Beyatlı'nın şiir çevirileri, 1985, 2001 ve 2009 yıllarında yayımlanmıştır. Bu tarihten sonra, tam on altı yıldır Yahya Kemal Beyatlı'nın şiirlerinin yeni bir çevirisi yayımlanmamıştır.

Böylece iki çevirmen, Fahri Kaya ve İlhami Emin, 1985'ten 2009'a kadar Yahya Kemal Beyatlı'nın şu dört farklı şiirini Makedoncaya çevirip yayımlamışlardır:

1. “Rindlerin Ölümü” („Смртта на веселниците“, çeviri: Fahri Kaya, 1985; „Смртта на боемите“, çeviri: İlhami Emin, 2001);
2. “Gece” („Нок“, çeviri: Fahri Kaya, 1985);
3. “Endülüs’te Raks” („Танцот во Андалузија“, çeviri: Fahri Kaya, 1985);
4. “Bir Başka Tepeden” („Од еден поинаков рид“, çeviri: İlhami Emin, 2009).

Makedonya’daki Türk Dili ve Edebiyatı bölümleri ile Türkiye’deki Makedon Dili ve Edebiyatı bölümlerinde çeviri alanları geliştikçe, hem Türk şiiri antolojilerinin sayısı hem de Yahya Kemal Beyatlı’nın şiirlerinin çevirileri artacaktır.

5. Yahya Kemal Beyatlı Şiirlerinin Yeni Makedonca Çevirileri

Yahya Kemal Beyatlı’nın “Kendi Gök Kubbemiz” adlı şiir kitabındaki şiirleri lirik, duygulu, içten, sıcak ve ahenklidir. Birçok şiirinde otobiyografik unsurlar mevcuttur. Şairimiz, en çok insanı, hayatın anlamını ve geçiciliğini, sevgiyi ve doğayı işlemiştir. Yahya Kemal Beyatlı, şiirlerinde özellikle İstanbul’u ve İstanbul’un tanınmış yerlerini, doğasını, denizini, halkın kültürünü, gelenek ve göreneklerini, tarihini, mimarisini, dilini, müziğini ve benzer konuları ön plana çıkarmıştır. Şair, doğada, bireyde ve toplumdaki sonsuzluk duygusunu da şiirinde etkili bir biçimde yansıtmıştır. “Kendi Gök Kubbemiz” başlıklı kitaptaki şiirler hayal, hatıra ve geçmişten beslenip melankoli, neşe ve coşkuyla söylendiğinden dolayı okuyucular, dinleyiciler ve çevirmenler için son derece caziptir. Bütün bu özellikleri ya da bunların en büyük kısmını çeviriye yansıtmak kolay bir iş değildir.

Yahya Kemal Beyatlı’nın doğumunun 140. yıldönümü münasebetiyle, şairin geçmişte Makedoncaya çevrilmiş şiirlerini anmak, Türkolog ve çevirmen olarak yeni şiir çevirilerimle katkı sunmak istedim. Bu bildiriye daha fazla şiir çevirisi katmak amacıyla, özellikle kısa şiirlere öncelik verdim. Şairimizin şiirleri; dil kullanımı, şekil unsurları, ahenk (ritim, musiki) ve anlatım bakımından çeviri için zorlayıcı metinlerdir. Yahya Kemal Beyatlı’nın şiir estetiğini çeviriye yansıtmak için büyük emek ve hüner gerektirir. Şairin şiirlerini Makedoncaya çevirirken bütün bu unsurlara mümkün olduğunca dikkat edip, özellikle Makedon dilinde de içten, samimi ve lirik ifadeyi korumaya özen gösterdim.

Bu vesileyle Yahya Kemal Beyatlı’nın evrensel özellik gösteren şu on bir şiirini Makedoncaya çevirdim: “Bir Başka Tepeden” („Од еден друг рид“), “Mevsimler” („Годишни времиња“), “Kar Musikileri” („Снежна музика“),

“Gece” („Нок“), “Akşam Musikisi” („Вечерна музика“), “Eylül Sonu” („Крајот на септември“), “Sessiz Gemi” („Безгласниот брод“), “Duyuş ve Düşünüş” („Чувство и мисла“), “Geçmiş Yaz” („Минатото лето“), “Güftesiz Beste” („Песна без текст“), “Özleyen” („Кoj копнее“).

1. BİR BAŞKA TEPEDEN

Sana dün bir tepeden baktım aziz İstanbul!
Görmedim gezmediğim, sevmediğim hiç bir yer.
Ömrüm oldukça, gönül tahtıma keyfince kurul!
Sâde bir semtini sevmek bile bir ömre değer.

Nice revnaklı şehirler görülür dünyâda,
Lâkin efsunlu güzellikleri sensin yaratan.
Yaşamıştır derim, en hoş ve uzun rû'yâda
Sende çok yıl yaşayan, sende ölen, sende yatan.

ОД ЕДЕН ДРУГ РИД

Свет Истанбуле вчера од еден рид те гледав
Нема место што не видов, прошетав и сакав
Дур сум жив на престолот на душата моја царувај
Сал еден твој кварт да се сака вреди за цел живот знај.

Колку многу градови во светот си светкаат
Но волшебните убавини сал од тебе се творат
Живеее в најубав, долг сон за тие велат
што во тебе живеат, умираат и почиваат.

2. MEVSİMLER

Kopar sonbahar tellerinden,
Derinden, derinden, derinden,
Biten yazla başlar keder mûsikîsi.

Bu sâhillerin seslenir her yerinden,
Derinden, derinden, derinden,
Hazin günlerin derbeder mûsikîsi.

Denizden ve dağdan gelen hüzne kandık.
Bulutlar dağılsın, bahâr olsun artık.
Duyulsun bir engin seher mûsikîsi.

Güneş doğmadan mâvileşmiş Boğaz'dan,
Nevâ-kâr açılsın bütün ses ve sazdan,
Ufuklarda sürsün zafer mûsikîsi.

ГОДИШНИ ВРЕМИЊА

Се скинува од жиците на есента,
Од длабочина, од длабочина. од длабочината,
Завршува летото, почнува жалната музика.

На овие брегови се одсива од сите места,
Од длабочина, од длабочина, од длабочината,
На тажните денови наши нескладната музика.

Сити сме од тагата на морето и планината
Облаците да се распрснат нека дојде пролетта
Нека се слушне една пространа утринска музика.

Пред да изгрее сонцето на Босфорот што синее
Музиката Нева кар од сазот нека се лулее
На хоризонтот нека ечи победничка музика.

3. KAR MUSİKİLERİ

-Varşova 1927-

Bin yıldan uzun bir gecenin bestesidir bu.
Bin yıl sürecektir zannedilen kar sesidir bu.

Bir kuytu manastırda duâlar gibi gamlı.
Yüzlerce ağızdan koro hâlinde devamlı.

Bir organun âhengi yayılmakta derinden...
Duydumsa da zevk almadım İslav kederinden.

Zihnim bu şehirden, bu devirden çok uzakta,
Tanbûri Cemil Bey çalışıyor eski plâkta.

Birdenbire mes'ûdum işitmek hevesiyle,
Gönlüm dolu İstanbul'un en özlü sesiyle.

Sandım ki uzaklaştı yağın kar ve karanlık,
Uykumda bütün bir gece körfezdeyim artık!

СНЕЖНА МУЗИКА

- Варшава 1927 -

Мелодија постара од илјада години е ова.
Снежен глас илјада години ко да ќе трае е ова.

Како молитвата во еден тивок манастир е тажна,
Како хор составен од стотици усти е постојана.

Од длабочината звук од оргула се распространува...
И да слушнав од словенската тага не се насладувам.

Многу е далечен мојот ум од овој град и епоха,
Тамбурашот господин Џемил свири на старата плоча.

Желбата за слушање одеднаш мене ме прави среќно,
Со најинтомниот истанбулски глас срцето е полно.

Ко да се оддалечи снегот што снежи и темницата,
В сонот е цела ноќ, веќе сум на Заливот во мислата!

4. GECE

Kandilli yüzerken uykularda
Mehtâbı sürükledik sularda.

Bir yolda parıldayan, gümüşten,
Gittik... Bahs açmadık dönüştten.

Hulyâ tepeler, hayâl ağaçlar...
Durgun suda dinlenen yamaçlar..

Mevsim sonu öyle bir zaman ki
Gâip bir mûsikiydi sanki.

Gitmiş kaybolmuşuz uzakta,
Rü'yâ sona ermeden şafakta...

НОЌ

Додека Кандилли во соновите пловеше
Месечева светлина во водите пливаше.

Патот пред нас како среброто блескаше
Заминавме... Враќањето не се спомнуваше.

Врвот сонуваше, дрвото си мечтаеше...
Падината во мирната вода одмараше...

Крајот на годишното време што се близеше
Како таинствена музика се слушаше.

Пред да завршат сонштата во зората,
Заминавме, се изгубивме в далечината...

*Кандилли: е њознаѝ кварѝ ѝокрај брежѝѝ на
Босфорѝѝ.*

5. AKŞAM MUSİKİSİ Kandilli'de, eski bahçelerde, Akşam kapanınca perde perde, Bir hâtıra zevki var kederde. Artık ne gelen, ne beklenen var; Tenhâ yolun ortasında rûzgâr Teşrin yapraklarıyla oynar. Gittikçe derinleşir saatler, Rikkatle, yavaş yavaş ve yer yer Sessizlik dâima ilerler. Ürperme verir hayâle sık sık, Her bir kapıdan giren karanlık, Çok belli ayak sesinden artık. Gözlerden uzaklaşınca dünyâ Bin bir geceden birinde gûyâ Başlar rû'yâ içinde rû'yâ.	ВЕЧЕРНА МУЗИКА Во Кандилли во градините стари Штом ноќта ко перде ќе се затвори Во тагата сласт од спомени ори. Веќе ни некој доаѓа ни бдее, На сред тивкиот пат ветерот вее Со октомвриски лисја се лулее. Часовите се продлабочуваат, Со сожалување леко итаат Безгласните мигови везден течат. Трепетот често фантазија паѓа Од секоја врата темница паѓа Со одек на чекори јасно доаѓа. Штом од очи се одделува светот В илјадници ноќи со трепетот Почнува да се гледа сон во сонот.
6. EYLÜL SONU Günler kısaldı. Kanlıca'nın ihtiyarları Bir bir hatırlamakta geçen sonbaharları. Yalnız bu semti sevmek için ömrümüz kısa... Yazlar yavaşça bitmese, günler kılmasa... İçtik bu nâdir içkiyi yıllarca kanmadık... Bir böyle zevke tek bir ömür yetmiyor, yazık! Ölmek kaderde var, bize ürküntü vermiyor; Lâkin vatandan ayrılışın ıstırâbı zor. Hiç dönmemek ölüm gecesinden bu sâhile, Bitmez bir özleyiştir, ölümden beter bile.	

КРАЈОТ НА СЕПТЕМВРИ

Деновите се скратија. Од Канлица старците
Една по една ги споменуваат есените.

Кус е животот наш само квартал за да се љуби
Дните се скусуваат, летото лека се губи.

Овој редок пијалак со години го пиевме
За ваква сласт животот е кус, не се наситивме.

Смртта во судбината е пишана, нè не плаши
Разделбата од татковината болно нè страши.

Вечното заминување од овој брег со смртта
Станува бесконечен копнеж, полош и од смртта.

Канлица: е ѿзнаѣи кварѣи ѿкрај бреѣоѣи на Босфороѣи.

7. SESSİZ GEMİ

Artık demir almak günü gelmişse zamandan,
Meçhûle giden bir gemi kalkar bu limandan.
Hiç yolcusu yokmuş gibi sessizce alır yol;
Sallanmaz o kalkışta ne mendil ne de bir kol.
Rıhtımda kalanlar bu seyhâhatten elemli,
Günlerce siyâh ufka bakar gözleri nemli.
Biçâre gönüller! Ne giden son gemidir bu!
Hicranlı hayâtın ne de son mâtemidir bu!
Dünyâda sevilmiş ve seven nâfile bekler;
Bilmez ki giden sevgililer dönmiyecekler.
Bir çok gidenin her biri memnun ki yerinden,
Bir çok seneler geçti; dönen yok seferinden.

БЕЗГЛАСНИОТ БРОД

Ако веќе пристигнал денот од времето сидрото да се крене
Од ова пристаниште еден брод в непозната насока ќе тргне.
Како да нема свои патници безгласно и сам си запловува
Никој не мавта ни со рака ниту со шамиче кога тргнува.
Растажени од патувањето на крајбрежјето остануваат
Тие што со дни во црниот хоризонт насолзено си гледаат.
О беспомошни срца! Не е ова заден брод на заминување!
Ни на животот полн со разделби не е ова задно тагување.
Во светот љубениот и љубената залудно се надеваат
Тие не знаат дека заминатите љубени не се враќаат.
Многу заминати се задоволни, судбината ја прифатија,
Многу години поминаа, од патувањето не се вратија.

8. DUYUŞ VE DÜŞÜNÜŞ

Sevdiklerim göçüp gidiyorlar birer birer,
Ay geçmiyor ki almiyayım gamlı bir haber.

Kalbim zaman zaman bu haberlerle burkulu;
Zihnim düşünceden dağınık, gözlerim dolu.

Kaybetti asrımızda ölüm eski hüznünü.
Lâkayd olan mühimsemiyor gamlı bir günü.

Çok şey bilen diyor: “Gidecek her gelen nesil!
Ey sâde dil! Bu bahsi hayâtında böyle bil!

Hiç durmadan hayât öğütür devreden bu çark.
Ölmek sırayladır, sıralanmakta varsa fark!”

İlmin derin görüşleri, aklın hükümleri
Doldurmuyor boşalmış olan hisli bir yeri.

ЧУВСТВО И МИСЛА

Саканите еден по еден си заминуваат,
Без една тажна вест месеците не минуваат.

Моето срце страда од овие вести тажни,
Умот со мислите се бори, очите се влажни.

Во овој век смртта ја изгуби старата тага.
Кај рамнодушниот од оваа жал нема трага.

Мудреците велат: „Секое колено згаснува!
О срце наивно! Животот вака продолжува.

Животот без запирање врти и меле во круг.
Смртта си доаѓа по ред, не избира некој друг.“

Научните мисли и разумот не помагаат,
Тажното и празно место не го пополнуваат.

9. GEÇMİŞ YAZ

Rü'yâ gibi bir yazdı. Yarattın hevesinle,
Her ânını, her rengini, her şî'rini hazdan.
Hâlâ doludur bahçeler en tatlı sesinle!
Bir gün, bir uzak hâtıra özlersen o yazdan.

Körfezdeki dalgın suya bir bak, göreceksin:
Geçmiş gecelerden biri durmakta derinde;
Mehtâb... iri güller... ve senin en güzel aksin...
Velhâsıl o rü'yâ duruyor yerli yerinde!

МИНАТОТО ЛЕТО

Тоа лето беше како во сон. Со полетот твој
Секој миг, секоја боја и радост ја создаде.
В бавчите сè уште слатко одсвонува гласот твој!
Ако далеку спомен в летото бараш ќе се најде.

На заливот во замислените води погледај,
Една од минатите ноќи длабоко си стои,
Месечина, крупни рози, твојот најубав отсјај...
И волшебниот сон на своето место си стои.

10. GÜFTESİZ BESTE Sizi dün bekledim o yollarda Ki gezindikdi bir zaman karda, Kararan gözlerimle rüzgârda Sizi dün bekledim o yollarda!.. Saniyordum unuttunuz adımı; Dediniz hissedince maksadımı: “Beni hâlâ bu genç unutmadı mı Ki bugün bekliyor bu yollarda?” Nice sevdâlîlarla sevgililer Aşkı yollarda böyle beklediler! Nice sevdâlîlar da var ki diler Akşam olsun bu kuytu yollarda!.	ПЕСНА БЕЗ ТЕКСТ Вчера јас те чекав на тие патишта По кои в снегови шетавме ко в сништа. Со очи кои темнеат од ветришта Вчера јас те чекав на тие патишта. Мислев името ми го заборавивте, Штом целта ми ја осетивте, рековте: „Момчево не ме заборави сè уште Штом денес чека на овие патишта?“ Колку ли вљубени кои се сакаа На љубовни патишта вака чекаа Колку вљубени има што си посакаа Ноќ да падне врз овие тивки патишта.
11. ÖZLEYEN Gönlümle oturdum da hüznlendim o yerde, Sen nerdesin, ey sevgili, yaz günleri nerde! Dağlar ağarırken konuşurduk tepelerde, Sen nerde o fecrin ağaran dağları nerde! Akşam, güneş artık deniz ufkunda silindi, Hulyâ gibi yalnız gezinenler köye indi, Ben kaldım, uzaklarda günün sesleri dindi, Gönlümle, hayâlet gibi, ben kaldım o yerde.	
КОЈ КОПНЕЕ На тоа место седнав со срце и се натажив Ти каде си, еј љубена, летните дни каде се! На врвовите што зорат со тебе разговарав, Ти каде си, тие румените планини каде се! Ноќе сонцето на морскиот хоризонт потона, Осамениите ко во сон во село се симнаа, Јас останав, далечните гласови се стишија, На тоа место со душата ко сенка останав.	

6. Sonuç

Yahya Kemal Beyatlı'nın lirik, sıcak, samimi ve ahenkli şiirleri, yıllarca çağdaş Türk şiirini dünyada temsil ederek diğer ulusal şiirlerle kültürel köprüler kurmuştur. Şairimizin şiirleri birçok dile çevrilmiş ve birçok şiir antolojisinde yer almıştır.

Yahya Kemal Beyatlı'nın şiirleri ilk kez 1985'te Makedoncaya çevrilip Makedonya'da yayımlanmıştır. İki çevirmen, Fahri Kaya ve İlhami Emin, 1985'ten 2009'a kadar Yahya Kemal Beyatlı'nın dört farklı şiirini Makedoncaya çevirip yayımlamışlardır. Yahya Kemal Beyatlı'nın yeni bir şiir çevirisinin 2009 sonralarında yayımlanmış olabileceğini varsaysak da, bu konuda herhangi bir bilgiye ya da çeviriye ulaşılmamıştır. Yahya Kemal Beyatlı'nın şiir çevirileri 1985, 2001 ve 2009 yıllarında yayımlanmıştır. Mariya Leontik, Yahya Kemal Beyatlı'nın doğumunun 140. yıl dönümü vesilesiyle, bu bildiri için 2024 ve 2025 yıllarında on bir şiirini Makedoncaya çevirmiştir. Bu şiir çevirilerinin bir kısmını Mariya Leontik, yirmi yıldan fazla süredir Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde okutulan dil bilgisi ve çeviri derslerinde kullanmış, ancak yayımlamamıştır. Bu bildiri kapsamında, söz konusu şiir çevirilerini tekrar gözden geçirip yeni düzeltmeler yapmış ve yeni çeviriler eklemiştir. Dolayısıyla, üç çevirmen 1985 yılından 2025 yılına kadar Yahya Kemal Beyatlı'nın şu on üç şiirini Makedoncaya çevirmiş ve yayımlamıştır:

1. "Rindlerin Ölümü" („Смртта на веселниците“, çeviri: Fahri Kaya, 1985; „Смртта на боемите“, çeviri: İlhami Emin, 2001);
2. "Gece" („Нок“, çeviri: Fahri Kaya, 1985; çeviri: Mariya Leontik, 2025);
3. "Endülüs'te Raks" („Танцот во Андалузија“, çeviri: Fahri Kaya, 1985);
4. "Bir Başka Tepeden" („Од еден поинаков рид“, çeviri: İlhami Emin, 2009; „Од еден друг рид“, çeviri: Mariya Leontik, 2025);
5. "Mevsimler" („Годишни времиња“, çeviri: Mariya Leontik, 2025);
6. "Kar Musikileri" („Снежна музика“, çeviri: Mariya Leontik, 2025);
7. "Akşam Musikisi" („Вечерна музика“, çeviri: Mariya Leontik, 2025);
8. "Eylül Sonu" („Крајот на септември“, çeviri: Mariya Leontik, 2025);
9. "Sessiz Gemi" („Безгласниот брод“, çeviri: Mariya Leontik, 2025);
10. "Duyuş ve Düşünüş" („Чувство и мисла“, çeviri: Mariya Leontik, 2025);
11. "Geçmiş Yaz" („Минатото лето“, çeviri: Mariya Leontik, 2025);
12. "Güftesiz Beste" („Песна без текст“, çeviri: Mariya Leontik, 2025);
13. "Özleyen" („Кoj копнее“, çeviri: Mariya Leontik, 2025).

2009'dan bugüne kadar, tam on altı yıl boyunca Yahya Kemal Beyatlı'nın şiirinin yeni bir çevirisi Makedonya'da yayımlanmamıştır. Bu durum oldukça ilginçtir; çünkü Makedonya'da neredeyse her yılın birçok etkinliğinde

Yahya Kemal Beyatlı'nın şiirleri okunmakta ve geçmişten bugüne kadar onun hakkında birçok panel ve sempozyum düzenlenmektedir. Bu çelişkili durumun birçok nedeni vardır. Makedonya'da eskiden Türkçe ve Makedonca sempozyumlar, konferanslar, iki dilli etkinlikler ve çok dilli edebiyat dergileri bulunmaktaydı. Bütün bu iki dilli etkinlikler, çeviriyi teşvik ederek birçok yeni şiir çevirisinin doğmasına vesile olmuştu. Bugün ise sempozyumlar, konferanslar, etkinlikler ve dergiler genellikle tek yönlü, tek dilli duruma gelmiş; diyalog kurma ve ötekini tanıma konusunda bir motivasyon eksikliği gözlemlenmektedir. Makedonya'daki Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinde de çeviri dallarına karşı ilgi gittikçe azalmaktadır. Yıl dönümleri, büyük şairleri anmak, onların şiirlerini tanıtmak, okumak, diğer dillere çevirmek ve yayımlamak için önemli vesilelerdir. Gelecekte, farklı faaliyetlerle Türkçeden Makedoncaya ve Makedoncadan Türkçeye şiir çevirisini teşvik ederek bu alanı geliştirmek; diğerinin şiirini tanımak amacıyla motivasyonu artırmak ve karşılıklı diyalog kurmak için yeni şartlar oluşturmak gerekecektir.

Kaynakça

- (1985). Doğumunun 100. Yıldönümünde Yahya Kemal Beyatlı Semineri Bildirileri. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- (2009). *Bozgunda Bir Fetih Düşü – Yahya Kemal Beyatlı. HECE-Aylık Edebiyat Dergisi*, Yıl 13, Sayı 145.
- (2009). *Yahya Kemal – Bütün Şiirleri* (Eski Şiir Rüzgârıyla, Kendi Gök Kubbemiz, Rubâiler ve Hayyam Rubâilerini Türkçe Söyleyiş). İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü.
- Kabaklı, Ahmet. (1987). *Türk Edebiyatı 3*. İstanbul: Türk Edebiyatı Yayınları.

* * *

- (1985). *Современа македонска поезија*. (Избор, препев на македонски и предговор: Фахри Каја). Скопје: Култура.
- (2001). *Од еден џоинаков риг: современи македонски џоеи*. (Избор и препев на македонски: Илхами Емин, Есад Бајрам). Скопје: ИНА-комерц.
- (2009). *Чудесниот град – Mucizeli Şehir*. (Избор и предговор: Васил Тоциновски, Препев на македонски: Илхами Емин). Скопје: Дирекција за култура и уметност.

**YAHYA KEMAL BEYATLI'S POETRY IN THE
MACEDONIAN LANGUAGE**

Marija Leontik

Goce Delcev University, Republic of North Macedonia
marija.leontik@ugd.edu.mk

Abstract: Yahya Kemal Beyatlı is one of the greatest poets of Turkish poetry in the 20th century. He stands between the old and the new Turkish poetry. Yahya Kemal Beyatlı is a modern traditionalist. He is a poet who has guided contemporary Turkish poetry. Beyatlı attached great importance to musical harmony in his poems. He used classical *aruz* meter and rhyme in clear and plain Turkish. Yahya Kemal achieved the highest expressive potential of the language in his poetry.

Yahya Kemal frequently referred to themes related to social life in his poetry. The nation, the homeland, Istanbul, history, historical figures, legends, religion, Turkish music, and architecture hold an important place in his poetry. Themes such as love, the beloved, memory, eternity and nature are expressed with great harmony and rhythm. His poetry is lyrical, filled with personal reflections, emotions and experiences, and at the same time enriched with universal values. Yahya Kemal's poetry is included in contemporary Turkish poetry anthologies published in Macedonia. This paper examines the Macedonian translations of his poems found in these anthologies and aims to contribute to the literature with new translations.

Keywords: *Yahya Kemal Beyatlı, Turkish poetry, translation, poetry translation, anthologies, translators.*

PALİMPSEST DERGİSİNDE YAYIMLANAN TÜRKÇE MAKALELER ÜZERİNE BİR İNCELEME

Mahmut Çelik

Gotse Delçev Üniversitesi, Makedonya Cumhuriyeti
mahmut.celik@ugd.edu.mk

Özet: Palimpsest, 2016 yılında İştıp Gotse Delçev Üniversitesi Filoloji Fakültesi tarafından yayımlanmaya başlayan, dilbilim, edebiyat, öğretim metodolojisi ve kültürel çalışmalar alanlarında akademik makalelere yer veren uluslararası bir bilimsel dergidir. Yılda iki kez, Mayıs ve Kasım aylarında hem basılı hem de elektronik formatta yayımlanan dergi, Makedonca, İngilizce, Rusça, Almanca, İtalyanca, Fransızca ve Türkçe dillerinde makale kabul etmektedir. Akademik standartları korumak adına titiz bir hakem değerlendirme süreci yürütmekte olup, ayrıca kitap ve monografi incelemeleri için özel bir bölüm içermektedir.

Baş editörlüğünü Prof. Dr. Ranko Mladenovski'nin üstlendiği Palimpsest, geniş bir akademik yelpazede çalışmalar sunarak literatüre önemli katkılar sağlamaktadır. Çeşitli makale türleri, yazar profilleri ve teorik yaklaşımlar açısından derginin bilimsel değeri, nitel ve nicel yöntemler kullanılarak analiz edilmiştir. Klasik ve modern edebiyat metinlerine dair yeni perspektifler sunan dergi, Google Scholar ve Scopus gibi indekslerde yer alarak uluslararası akademik camiada görünürlüğünü artırmaktadır. Bu çalışmada, özellikle Palimpsest'te Türkçe yayımlanan makaleler ele alınmış ve derginin akademik etkisi değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: *Palimpsest, edebiyat, dil, kültür dergisi, İştıp Gotse Delçev Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Türkçe makale.*

GİRİŞ

Palimpsest, dilbilim, edebiyat, öğretim metodolojisi ve kültürel çalışmalar alanlarında yayımlanan uluslararası bir bilimsel dergidir. 2016 yılında İştıp Gotse Delçev Üniversitesi Filoloji Fakültesi tarafından yayın hayatına başlamış olup, yılda iki kez Mayıs ve Kasım aylarında hem basılı hem de elektronik formatta yayımlanmaktadır. Dergi, dilbilimsel ve edebi araştırmaların yanı sıra kültürel incelemelere de yer vermekte olup Makedonca, İngilizce, Rusça, Almanca, İtalyanca, Fransızca ve Türkçe dillerinde makale kabul etmektedir.

Palimpsest dergisi, özellikle edebiyat ve kültür alanlarında yenilikçi yaklaşımlar sunmayı hedeflemektedir. İçeriği, şiir, öykü, deneme, eleştiri ve çeviri gibi çeşitli edebi türlerdeki çalışmaları kapsamaktadır. Dergi, adını tarih boyunca üzerine yazılan metinlerin silinip yeniden yazılabilen el yazması belgelerden alır. Bu ad, derginin kültürel ve edebi içeriklerdeki sürekliliği ve değişimi temsil etme amacını yansıtmaktadır.



Derginin yayın süreci akademik titizlikle yönetilmektedir. Yayınlanan tüm makaleler, ilgili alanda uzman ve birbirlerinden bağımsız olarak görüş bildiren iki hakem tarafından incelendikten sonra yayımlanmaktadır. Ayrıca dergi, geniş filoloji ve kültürel çalışmalar alanındaki en son eserlerin (kitaplar, monografiler vb.) incelemeleri için özel bir bölüm de içermektedir.

Baş editörlüğünü Prof. Dr. Ranko Mladenovski'nin üstlendiği Palimpsest dergisinin Türkçe sorumlu editörlüğünü ise Prof. Dr. Mariya Leontik yapmaktadır. Dergi yılda iki kez yayımlanmakta olup, her sayısında bazı sayılarda iki, bazılarında ise üç Türkçe makale yayımlanmaktadır. Derginin bilimsel değeri, özellikle yenilikçi bakış açıları ve bağımsız içerik üretimiyle dikkat çekmektedir. Palimpsest, edebiyat dünyasına yeni sesler kazandırmayı ve kültürel tartışmaları teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Yayınları, genellikle öğrenci, akademisyen ve bağımsız yazarların katkılarıyla zenginleşmektedir. Bu anlamda dergi, çok katmanlı bir edebi ve kültürel deneyim sunmayı hedeflemektedir.

Palimpsest dergisi, geniş bir akademik yelpazede çalışmalar sunarak literatüre önemli katkılarda bulunmaktadır. Klasik ve modern edebiyat metinlerine dair sunduğu yeni perspektifler, derginin bilimsel değerini pekiştirmektedir. Dergi, Google Scholar ve Scopus gibi indekslerde yer alarak, uluslararası akademik camiada görünürlüğünü artırmaktadır. Bu bağlamda,

derginin etkisi yalnızca bölgesel değil, aynı zamanda uluslararası düzeyde de hissedilmektedir.

Bu çalışma, özellikle Palimpsest dergisinde Türkçe yayımlanan makaleleri ele alarak derginin akademik etkisini değerlendirmektedir. Derginin yayımladığı çalışmaların, edebiyat, dilbilim ve kültürel araştırmalar açısından nasıl bir etki yarattığı, nitel ve nicel analiz yöntemleriyle incelenmiştir.

Palimpsest Kavramı

Parşömen, eski çağlarda, özellikle M.Ö. 200 civarında, Mısır'dan papirüs ihracatının yasaklanmasından sonra yazı yazmak için kullanılan yeni bir yüzey olarak ortaya çıkmıştır. Bergama şehrinde hayvan derisinden üretilen bu malzeme, papirüsten daha kalın olup, üzerine yazılan metinlerin silinip tekrar yazılabilesine imkan tanıyordu. Hem kağıdın temin edilmesinin zor ve pahalı olması, hem de parşömenin maliyeti nedeniyle bu yöntemle başvurulmuştur. Eski metinler, parşömene sütle batırılıp süngerle kazınarak çıkarılırdı. Ardından kuruduktan sonra deniz köpüğü ya da pomza taşı gibi, üzerinde birçok küçük delik bulunan taşlarla son bir kazıma işlemi yapılırdı. Böylece parşömen, yeni yazı için hazır hale getirilirdi. Parşömenin kalınlığı, işlemin yalnızca bir kez daha uygulanmasına imkan tanır, bu nedenle aynı yüzeyde en fazla üç metin bulunabiliyordu (Палимпсест — Википедија 14.03.2025).

Hâsılı, palimpsest üstündeki el yazmasından temizlenerek tekrar tekrar kullanılmış bir parşömen parçası ya da rulodur (De Quincey, 1998:139).

Palimpsest genellikle yeni bir parşömen veya yazı yüzeyi olarak tanımlanır. Metinler, izleri hala devam eden daha önceki yazılar üzerine gözle görülür bir şekilde yerleştirilmiştir çünkü palimpsest metinlerin birbirleri ile iç içe geçtiği, kopmaz bağlarla bağlandığı, birbirini kesintiye uğrattığı ve birbirlerinde ikamet ettiği girift bir görüntüdür (Dillon,2017:16).

Palimpsest Yunancadan türetilen ‘yeniden’, ‘palin’ ve ‘kazınmış’ anlamına gelen ‘psestos’dan gelir. Papirüs bitkisinin gövdesinden elde edilen papirüs yüzyıllar önce günümüzdeki kadar kolay elde edilememesi ve pahalı olması nedeniyle tekrar tekrar kullanılmıştır. Parşömen yapraklarının mürekkeplerinin kazınması veya suyla silinmesi ve üzerine yeni yazı yazılmasıyla meydana gelen kitaplara palimpsest denilmektedir. Palimpsestlerde eski yazı silinip üzerine yeni yazılsa bile yeni yazının altından eski yazının izleri görülebilmektedir (Apaydın, 2019:91).

Yeni yazıya hazırlanma yönteminin, 692 yılında Konstantinopolis’teki yerel mecliste gözlemlenen eski yazıları yok ettiği bilinir. Ancak bu yasak, pahalı parşömenin neden olduğu bir durum değildi. Çünkü yeni mürekkep, çıkarılması daha zor olduğundan ve daha ayrıntılı kazıma işlemleri yapılması

gerektiğinden en çok yeni parşömenler zarar görüyordu. Eski mürekkep ise genellikle yıkama yoluyla çıkarılabiliyordu (Age, 14.03.2025).

**PALIMPSEST DERGISİNDE TÜRKÇE MAKALELER ÜZERİNE
BİR İNCELEME**
PALIMPSEST, Cilt 1, Sayı,1 (2016)

I. EDEBİYAT

1. Palimpsest dergisinin Edebiyat kısmında 2016 yılında yayımlanan ilk Türkçe makale Nazlı Rana Gürel'in, *"Necip Fazıl Kısakürek'in Bir Adam Yaratmak"* adlı tiyatro eserine yönelik eleştirel yaklaşımları incelemektedir. Gürel, eserin yazılış süreci, sahnelenmesinin ardından aldığı tepkiler ve yazarın bu tepkilere karşı geliştirdiği tavır üzerinde durur. Necip Fazıl'ın ilk tiyatro eseri Tohum'a gelen olumsuz eleştirilerin, onu Bir Adam Yaratmak'ta daha özeleştirel ve bilinçli bir dil geliştirmeye yönelttiği vurgulanır. Ancak bu eser sahnelendiğinde, bazı eleştirmenlerin sanatın içeriğinden çok yazarın özel hayatına dair yorumlar yapması, Necip Fazıl'ın medya ve eleştirmenlerle mesafeli bir ilişki kurmasına neden olmuştur. Makalede ayrıca, eserin başkahramanı Husrev'in, yazarın kendi yaşamından izler taşıdığı ve medya ile sanatçı arasındaki gergin ilişkiyi temsil ettiği ifade edilir. Gürel, Husrev karakteri üzerinden sanatçının yalnızlığı, toplumla kurduğu problemli ilişki ve basının yönlendirici etkisini tartışır. Psikanalitik ve edebi analizlerle desteklenen çalışma, hem eserin Necip Fazıl'ın sanat anlayışındaki yerini hem de dönemin kültürel ve toplumsal dinamikleri içinde taşıdığı anlamı ortaya koyar. (Palimpsest, 2016:101-108)

II. METODİK

1. 2016 yılında *Palimpsest* dergisinin ilk sayısında Metodik kısmında, Mahmut Çelik ve Ümit Süleymani'nin kaleme aldığı *"Makedonya'da 'Türk Yazı Dili Tarihi' Konusunun Üniversite Türk Dili ve Edebiyatı Bölümlerinde Rol Oynama (Dramatizasyon) Yöntemiyle Öğretimi"* başlıklı makalede, eğitimde kullanılan öğrenci odaklı yaklaşımların önemi vurgulanmıştır.

Çelik, eğitimde öğrenci odaklı yöntemlerin, özellikle de rol oynama (dramatizasyon) tekniklerinin büyük bir öneme sahip olduğunu belirtir. Bu yöntemlerin öğrencilerin derse aktif katılımını sağlaması, onları pasif alıcı olmaktan çıkararak süreç içinde aktif bireyler haline getirmesi açısından etkili olduğunu ifade eder. Çelik, dramatizasyonun öğrencilerin özgüvenlerini artırmak, sosyal beceriler kazandırmak ve yaratıcı düşünmeyi teşvik etmek için güçlü bir araç olduğunu vurgular. Eğitimde, öğrencilerin öğrenme süreçlerine

aktif bir şekilde katılmalarının, yalnızca bilgi kazandırmakla kalmayıp, aynı zamanda bu bilgiyi pratiğe dökme fırsatı sunduğuna inanır.

Süleymani ise, eğitimde bilişsel gelişim üzerine odaklanarak, öğrenme tekniklerinin, özellikle dramatizasyonun, bilişsel süreçleri nasıl şekillendirdiğini inceler. Süleymani, öğrencilerin öğrenme süreçlerine yalnızca duyuşal düzeyde değil, aynı zamanda duyuşal ve bilişsel açıdan da katılmaları gerektiğini savunur. Bu tür yöntemlerin, öğrencilerin eleştirel düşünme, problem çözme ve yaratıcılık gibi becerilerini geliştirmede önemli katkı sağladığını belirtir. Ayrıca, bu eğitim tekniklerinin sosyal katılımı artırarak toplumsal farkındalığı da geliştirdiğini ifade eder (Palimpsest, 2016: 225-235).

Her iki akademisyen de dramatizasyonun eğitimdeki rolünü, öğrencilerin gelişimine katkı sağlamak adına etkili bir araç olarak kabul eder. Ancak, Çelik bu yöntemleri daha çok öğrencilerin sosyal ve duyuşal becerilerinin geliştirilmesi yönünden değerlendirirken, Süleymani daha çok bilişsel ve düşünsel gelişim açısından ele alır.

Vol. 1 No. 2 (2016): PALIMPSEST

I. EDEBİYAT

1. Bilge Kaya Yiğit'in "*Sinoplu Safâî: Hayatı, Eserleri ve İnebahtı ile Moton'un Fethini Anlatan Fetihnamesi*" başlıklı çalışması, Safâî'nin Osmanlı'daki önemli rolünü ve fetihnamelerindeki dil ve içeriği ele alır. Safâî, hem şair hem de denizci olarak tanınan çok yönlü bir şahsiyettir. Fetihnamelerinde, zaferlerin Allah'ın yardımıyla kazanıldığını vurgulayarak Osmanlı'nın zaferlerini duyurmayı amaçlamıştır. Ayrıca, denizcilik bilgisiyle ünlü olan Safâî, Galata Mevlevihanesi'nde şeyh olarak tasavvufi bir derinlik geliştirmiştir.

Safâî'nin edebî kişiliği, Divan şairi olarak dikkat çeker, ancak halk arasında şiirleri geniş bir ilgi görmemiştir. Şiirlerinde anlam derinliği ve akıcı bir ifade olmasına rağmen, genellikle kültürlü zümreye hitap etmiştir. Fetihname-i İnebahtı gibi eserlerinde ise savaşları, kahramanlıkları ve zaferlerin detaylarını manzum şekilde sunar, tarihin ve edebiyatın birleşiminden doğan bir derinlik yaratır. Özellikle deniz savaşlarına ve askeri stratejilere dair ayrıntılar öne çıkar.

Eserlerinde kullanılan nazım şekilleri, dönemin edebî estetiğini yansıtarak Osmanlı kültürüne önemli katkılar sağlar. Fetihname-i İnebahtı'da, savaşların kahramanlıkla ve ilahi bir lütufla kazanıldığı teması işlenir, aynı zamanda bu zaferlerin ruhani boyutuna da vurgu yapılır. Safâî'nin eserleri, Osmanlı'nın entelektüel ve kültürel mirasını anlamak için kıymetli bir kaynak oluşturur.

(Palimpsest, 2016: 71-81)

2. 2016 yılında yayımlanan *Palimpsest* dergisinin ikinci cildinde Mahmut Çelik ve Alirami İbraimi'nin, "**Sabit Yusuf'un "Kötü Yürekli Olan Kimdir?"**" adlı hikayesindeki aile kavramına dair yaptıkları değerlendirme dikkat çekicidir. Bu çalışmada, hikayede işlenen ana temalar, bireysel ve toplumsal değerler ile aile içindeki ilişkilerin etkileşimi üzerinden derinlemesine irdelenmiştir.

Aile kavramı, hikayede merkezi bir yer tutar. İlker'in babasının olumsuz tutumları, aile içindeki sevgi ve güven bağlarını sorgulayan bir ortam yaratır. Ailedeki sevgi, saygı ve güven, bireyin kişisel gelişimini büyük ölçüde şekillendirir. İlker, babasına duyduğu öfkeyi ve babasının toplumun olumsuz yargılarından nasıl etkilendiğini sorgularken, aile içindeki bu dinamiklerin kişilik üzerindeki etkilerini de anlamaya çalışır. Çelik ve İbraimi, burada aile içindeki sağlıklı ilişkilerin, bireylerin psikolojik gelişimi üzerinde belirleyici bir rol oynadığını vurgular.

Toplumsal ilişkiler ve değerler de hikayenin önemli bir diğer bileşenidir. Sabit Yusuf, "Kötü Yürekli Olan Kimdir?" sorusuyla sadece bireysel bir durumu değil, aynı zamanda toplumun genel ahlaki değerlerini sorgular. İlker'in babasına duyduğu öfke, toplumun genel değerlerine karşı bir tepkiyi simgeler. Çelik ve İbraimi, bireylerin toplumdaki değerlerle olan ilişkisini ve aile içindeki rol modellerin toplumsal davranışları nasıl şekillendirdiğini tartışırken, İlker'in babasına karşı hissettiği öfkenin, toplumsal normlara karşı bir duruş sergileme çabası olarak okunabileceğini belirtir. (Palimpsest, 2016: 99-105)

Sonuç olarak, Sabit Yusuf'un hikayesi, ailenin ve toplumsal değerlerin bireyler üzerindeki etkisini derinlemesine gözler önüne serer. Çelik ve İbraimi, aile içindeki sağlıklı ilişkilerin, bireylerin toplumla uyumlu ve güçlü bireyler olarak yetişmesine olanak sağladığını savunurlar. Bu bağlamda, Sabit Yusuf'un hikayesi, aile ilişkilerinin ve toplumsal değerlerin bireylerin gelişimindeki ne denli belirleyici bir rol oynadığını açıkça ortaya koymaktadır.

PALIMPSEST Vol. 2 No. 3 (2017)

I. Dil

1. Mariya Leontikin'in "**Standart Türk Dilinin Yumuşaklığı ve Ahenkliğini**" adlı makalesi, Türkçenin modernleşme süreci ve dil inkılabının önemi üzerine odaklanmaktadır. Atatürk'ün önderliğinde gerçekleştirilen dil reformları, Türkçeyi halk için anlaşılır kılmayı ve yazı dilini standartlaştırmayı amaçlamıştır. 1928'deki yazı inkılâbı ile Latin harfleri kabul edilerek Türkçe sadeleşmiş ve fonetik yapısı güçlendirilmiştir. Türkçenin ses yapısı, özellikle

nl ve nsz uyumlarına dayalıdır ve bu uyumlar dilin melodik ve akıcı yapısını oluşturur. Türkçede büyük ünlü uyumu, küçük ünlü uyumu ve nsz uyumu gibi kurallar dilin estetik yapısını destekler. Ayrıca, Türkçeye giren yabancı kelimeler genellikle bu kurallara uymaz, ancak zamanla uyum gösterebilir. Türkçenin ses özellikleri, özellikle şiirle ilişkili olarak, dilin estetik değerini artırır ve Türkçeyi ğrenenler için çekici kılar. (Palimpsest, 2017: 29-41). Sonuç olarak, Türkçenin fonetik yapısı ve dil reformları, dilin hem işlevsel hem de estetik olarak gelişmesini sağlamıştır.

II. Edebiyat

1. Kadriye Tutkun’un “*Balkan Türk Masallarında Rüyanın İşlevleri*” makalesi, rüyaların halk kültüründeki önemli işlevlerini ve masallar aracılığıyla nasıl sembolik bir rol üstlendiğini incelemektedir. Rüyalar, masallarda sadece kahramanların kişisel dönüşümünü sağlamakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal değerleri ve normları yansıtan g bir sembol olarak kullanılır. Tutkun, rüyaların halk hikyelerinde bilinçdışının bir ürünü olarak, masal yapılarında kahramanların yolculuklarına rehberlik ettiğini belirtir.

Makale, rüyaların şamanizmle bağlantısını da ele alır ve bu bağlamda rüyaların bireyi ruhsal bir deneyime taşıyan, toplumsal dönüşümü simgeleyen bir güç olduğunu vurgular. şamanik bir boyut kazanan rüyalar, masal kahramanlarının yaşamlarında önemli bir rol oynar ve onları doğru yola yönlendirir. Rüyalar, masallarda genellikle “kader” ve “nasip” gibi halk inançlarıyla ilişkilendirilir, bu da toplumsal normlar ve kültürel anlayışları yansıtan bir işlevsellik oluşturur. (Palimpsest, 2017: 139-148).

Sonuç olarak, Tutkun’un çalışması, rüya motifinin Balkan Türk masallarındaki çok katmanlı işlevini ortaya koyar. Rüyalar, masallarda hem bireysel bir dönüşüm aracı hem de toplumsal değerlerin ve inançların sembolize edildiği bir araç olarak karşımıza çıkar.

III. Metodik

1. Nuray Kayadibi ve Necati Demir’in “*Makedonya’da Yaşayan Türk ocuklarının Yazılı Anlatım Becerileri zerine Bir İnceleme*” başlıklı makalesi, Makedonya’daki Türk çocuklarının yazılı anlatım becerilerinin gelişimi üzerine derinlemesine bir inceleme yapmaktadır. Makale, dilin iletişimdeki rolünü vurgulayarak yazılı anlatım becerisinin sadece bir seslendirme faaliyeti olmanın ötesinde, soyut düşünme, planlama ve karmaşık zihinsel işlemleri içeren bir beceri olduğunu ifade eder. Bu beceri, yalnızca dil bilgisi değil, eleştirel düşünme ve problem çözme yeteneklerini de geliştirir.

Çalışma, Makedonya’daki Türk çocuklarının eğitim aldıkları evre ve çok

dillilik durumunun yazılı anlatım becerilerine etkisini inceler. Makedonya’da Türk çocukları, Türkçe, Makedonca ve Arnavutça gibi diller arasında geçiş yaparak eğitim almaktadır, bu da dilsel beceriler üzerinde zorluklar yaratabilmektedir. Makalede, yazılı anlatım becerilerinin gelişiminin çevresel faktörlerle şekillendiği, özellikle aile yapısının, okul öncesi eğitimin ve çok dilliliğin bu becerilerde belirleyici bir rol oynadığı belirtilir.

Araştırmada, öğrencilerin yazılı anlatım becerilerinin cinsiyet, okul öncesi eğitim durumu, ana dil ve ikinci dil kullanımı gibi değişkenler doğrultusunda nasıl farklılıklar gösterdiği incelenmiştir. Bulgular, kız öğrencilerin erkeklere göre daha yüksek başarı sergilediğini, okul öncesi eğitim almış öğrencilerin belirli yazılı anlatım alanlarında daha başarılı olduğunu, Türkçe ana dili olan öğrencilerin yazılı anlatımda daha üstün performans sergilediğini ve babanın eğitim düzeyinin de yazılı anlatım becerilerini olumlu yönde etkilediğini ortaya koymaktadır (Palimpsest, 2017: 229-243).

Sonuç olarak, bu makale, yazılı anlatım becerilerinin gelişiminin yalnızca okulda verilen eğitimle sınırlı olmadığını, çevresel ve kültürel faktörlerin de büyük rol oynadığını göstermektedir. Makedonya’daki Türk çocuklarının dil becerileri, eğitim politikalarının ve öğretim yöntemlerinin yerel koşullara göre adapte edilmesi gerektiğini ortaya koyan önemli veriler sunmaktadır.

PALIMPSEST Vol. 2 No. 4, 2017.

Palimpsest dergisinin bu sayısında Türkçe olarak yayınlanmış herhangi bir makale yer almamaktadır. Ancak, yalnızca bu sayıda, edebiyat alanında Semina Bekir’in “1972’den 1990’a Kadar Risto Lazarov’un Şiirlerinde Türkçeleşmiş Kelimeler” (Palimpsest, 2017: 25-33) başlıklı makalesi ve dil bölümünde Mariya Leontik’in “ Edebiyat: *Kültürler Arası Diyalog Olarak Çocuklar İçin Söylenen Orijinal Şiirler* “ (Palimpsest, 2017: 57-63) başlıklı, Makedonca olarak yayımlanan makalesi bulunmaktadır.

PALIMPSEST Vol. 3 No. 5 (2018)

I. Dil

Palimpsest dergisinin bu sayısında, Makedonca dilinde yayımlanan Mariya Leontik’e ait “*Makedon Dilindeki Türkçe Seslerin Karşılaştırmalı Analizi ve Sınıflandırılması*” (Palimpsest, 2018: 43-57) başlıklı makale yer almaktadır. Edebiyat bölümünde ise üç adet Türkçe makaleye yer verilmiştir.

II. EDEBİYAT

1. Nurdan Yeşilyurt'un *"Dede Korkut Hikâyeleri'nde İhanet Motifi Üzerine"* adlı makalesi, Dede Korkut Hikâyeleri'ndeki ihanet motifini inceler. İhanet, kahramanların değerlerini test eden bir zorluk olarak karşımıza çıkar ve bu, fiziksel düşmanların yanı sıra toplumsal değerleri tehdit eden yalan, aldatma ve hırsızlık gibi olguları da içerir. Örneğin, "Dirse Han'ın Oğlu Buğaç Han" hikâyesinde, kıskançlık ve ihanet, kahramanlık ve adalet anlayışını ortaya çıkarır. İhanet, bazen dostlar veya aile üyeleri tarafından da yapılabilir. Bu tür ihanetler, karakterlerin gelişimini ve toplumsal düzenin sağlanmasını test eder, kahramanların adaletin tecelli etmesini ve topluma liderlik etmelerini sağlar. (Palimpsest, 2018: 87-98)

2. Satı Kumartaşlıoğlu'nun *"Afyonkarahisar/Emirdağ Türkülerinde Coğrafya ve Mekân Unsurları"* adlı makalesinde, Emirdağ ve çevresindeki türkülerde yer alan coğrafya ve mekân isimlerinin, sözlü gelenekteki değişken unsurlar olduğu vurgulanmaktadır. Türkülerde coğrafi isimler, türkülerin sözlü gelenek içinde farklı yerleşim yerlerine uyarlandığı kalıp ifadeler içinde yer almaktadır. Örneğin, "Emirdağ" ismi, türküde değişken bir unsur olarak yer almakta, başka bir kişi tarafından söylendiğinde "Suvermez" ismiyle değişmektedir. Benzer şekilde, "Emirdağ" ismi ve diğer yerleşim yerlerinin isimleri, sözlü gelenekteki gezici dörtlükler arasında yer alırken, aynı kalıp ifadelerle farklı coğrafya isimlerine uyarlanmıştır.

Türkülerdeki coğrafya isimlerinin değişkenliği, yörenin coğrafi özelliklerine göre şekillenmekte, bazen türkülerin içeriğiyle uyumlu olarak, bazen de yalnızca kalıp ifadelerle yer almaktadır. Örneğin, Emirdağ'da yayla kültürü ve yayla ismi sıkça kullanılır, bu da bölgenin konar-göçer yaşam tarzını ve yaylaya yapılan göçü yansıtmaktadır. Türkülerdeki coğrafi ve mekânsal ifadeler, genellikle türkülerin konusuna hazırlık ya da mekânı betimleme amacıyla kullanılır ve yerleşim yerlerinin ismi, türkülerin söylendiği yörenin adını taşır. Bu nedenle coğrafya isimleri, sözlü kültürdeki gezici unsurlar olarak kabul edilebilir. (Palimpsest, 2018: 99-113)

3. Şerife Seher Erol Çalışkan ve Tuğba Teke'nin *"Türkmen Efsanelerinde Nedir Şah"* başlıklı incelemesinde, Nedir Şah, güçlü bir savaşçı ve acımasız bir hükümdar olarak tanımlanırken, aynı zamanda stratejik zekâsı ve adalet anlayışıyla da öne çıkar. Efsanelerde kendisini, halkın yanlışlarını düzeltmek ve günahkârları cezalandırmakla görevli bir araç olarak görmesi, ona hem saygı hem de korku kazandırır. Askerlikteki başarısı ve zaferleri, onu hem kahraman hem de lider olarak idealize eder. Hindistan'daki zaferi ve taç bağışlama hikâyesi, onun güç ve adalet anlayışını pekiştirir. Ayrıca, aldığı kadın nasihati ve rüyaları, onun stratejik zekâsını ve kararlarını etkileyen önemli unsurlardır.

Efsanedeki temel motifler, akıllı ile aptal, imtihanlar, mükâfatlar ve cezalar gibi öğeleri içerir. Nedir Şah, sadece fiziksel güçle değil, aynı zamanda psikolojik stratejilerle de halkın davranışlarını şekillendirir. Bu unsurlar, onu halk arasında derin saygı uyandıran bir figür haline getirir. (Palimpsest, 2018: 115-129)

PALIMPSEST, Vol. 3 No. 6 (2018)

I. DİL

Palimpsest dergisinin dil bölümünde bir Türkçe makale ve iki Makedonca makale yer almaktadır. Makedonca yayımlanan makalelerden ilki, Mariya Leontik'in "*Türk Dilinde Cümle Türleri ve Makedon Dilindeki Karşılıkları*" başlıklı çalışmasıdır ve derginin 2018 yılına ait sayısında yayımlanmıştır (Palimpsest, 2018: 125-136). Aynı sayıda ve aynı bölümde, Despina Minova'nın kaleme aldığı "*Orhan Pamuk'un Kara Kitap Romanındaki Ekler ve İlhami Emin'in Çevirisindeki Çeviri Eşdeğerleri*" başlıklı makale de Makedonca olarak yayımlanmıştır (Palimpsest, 2018: 137-147).

1. Gülşen Yılmaz'ın "*Kalıp Sözler ve "Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti" Adli Ders Kitabındaki Kalıp Sözlerin Anlamsal ve Bağlamsal Olarak Değerlendirilmesi*" adlı makalesi, yabancılara Türkçe öğretiminde kalıp sözlerin önemini ele almaktadır. Çalışma, Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminin tarihsel gelişimini aktarır, kalıp sözlerin tanımı, işlevi ve bağlamsal kullanımlarını detaylandırmaktadır. Kalıp sözlerin sadece dilbilgisel yapılar değil, aynı zamanda kültürel taşıyıcılar olduğu vurgulanmış; deyimler, atasözleri ve ikilemelerin toplumun ortak bilincini yansıttığı belirtilmiştir. Araştırmada, Gazi Üniversitesi TÖMER'in A1 seviyesindeki ders kitabında yer alan kalıp sözler tematik olarak incelenmiştir. Beş ana kategori belirlenmiştir: Selamlaşma ve tanışma, günlük hayat, alışveriş ve hizmet sektörü, yönlendirme ve yardımlaşma, duygu ve düzey bildiren kalıplar. Bu sınıflandırma, öğrencilerin iletişim durumlarına uygun ifadeleri bilinçli şekilde öğrenmelerini sağlamaktadır. Çalışma, kalıp sözlerin öğretiminin dil becerilerini geliştirdiğini ve iletişimi hızlandırdığını göstermiştir. Ancak, makalenin daha fazla uygulamalı örnek ve güncel literatürle desteklenmesi gerektiği belirtilmiştir (Palimpsest, 2018: 69-80).

Sonuç olarak, Yılmaz'ın çalışması, kalıp sözlerin öğretimini metodolojik bir çerçevede ele alarak, dil öğretim materyallerinin yapılandırılmasına katkı sunmaktadır. Gelecek araştırmalarda bu yapıların öğrenciler üzerindeki etkisinin deneysel çalışmalarla incelenmesi önerilmektedir.

II. EDEBİYAT

1. Turgay Kabak'ın *“Rize İlinde Ölüm Etrafında Gelişen Halk İnançları”* adlı çalışması, Rize iline özgü ölümle ilgili halk inançlarını inceler. Çalışma, ölümün sadece biyolojik bir son değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir geçiş olduğunu vurgular. Ölüm sonrası yapılan ritüeller, ölen kişiye duyulan saygıyı ve toplumsal birliği güçlendirir. Cenaze törenleri, mezar ziyaretleri ve dua gibi uygulamalar öne çıkar. Ayrıca, ölümle ilgili korkular ve kötü ruhların varlığına dair inançlar da yer alır. Çalışma, ölüm sonrası dünyaya dair halk inançlarının, toplumun sosyal ve kültürel yapısıyla nasıl şekillendiğini ortaya koyar (Palimpsest, 2018: 171-178).

2. Neslihan Huri Yiğit'in *“Afyonkarahisar Yöresine Ait ‘Deveci’ Oyunu”* adlı makalesi, köy seyirlik oyunlarının önemli bir örneğini ele almaktadır. Sözlü kültüre dayalı ve anonim özellikler taşıyan bu halk tiyatrosu geleneği, genellikle düğünlerde sahnelenmekte olup yazılı bir metne bağlı olmadan doğaçlama olarak oynanmaktadır. Oyun, toplumsal olayları mizahi bir dille ele alarak gelenekleri yaşatma işlevi görmektedir.

Oyun, üç aşamadan oluşur. Hazırlık aşamasında oyuncular kostüm ve makyajlarını tamamlar, deve figürü merdiven üzerine örtülen kilim ve bir çan ile oluşturulur. Sergileme aşamasında Deveci ve arkasındaki “kızlar” sahneye girer. Erkekler, kızları evlenme amacıyla istemeye çalışırken Deveci buna karşı koyar, kızlar ise kaçırılmayı bekler. Finalde, erkekler seçtikleri kızları kaçırmaya çalışır ve Deveci buna sopa ile engel olmaya çalışır. Güç dengesine bağlı olarak bazen kızlar erkekleri kaçırrır. Mizahi öğeler içeren ve seyirci ile etkileşime dayalı bir yapıya sahip olan Deveci oyunu, toplumsal dayanışmayı pekiştiren ve eğlenceli bir gösteri olarak Afyonkarahisar ve çevresinde kültürel mirasın yaşatılmasına katkı sağlamaktadır (Palimpsest, 2018: 217-223).

Palimpsest, Vol. 4, No. 7, 2019.

I. DİL

1. Tuba Uzun'un *“Uygur Dönemi Eserlerinde Duygusal Yakınlaşma ve Uzaklaşma Göstergeleri Fiilleri”* başlıklı makalesi, Uygur dönemi edebiyatındaki insan ilişkilerinde duygusal yakınlaşma ve uzaklaşmayı ifade eden fiilleri incelemektedir. Çalışma, Uygurca metinlerdeki bu fiillerin düz ve metaforik anlamlarını ele alır. Yakınlaşma fiilleri, insan ilişkilerinde bağ kurma ya da güçlenme anlamına gelirken; uzaklaşma fiilleri, ilişkilerdeki soğuma ve yabancılaşmayı anlatmaktadır. Makale, fiillerin sadece dilsel değil, aynı zamanda kültürel ve estetik bir yansıma olarak analiz edilmesi gerektiğini

vurgulamaktadır. Duygusal etkileşimlerin dil aracılığıyla nasıl ifade edildiği, metinlerdeki fiillerin anlamları üzerinden derinlemesine incelenmektedir (Palimpsest, 2019: 27-33).

II. EDEBİYAT

Palimpsest dergisinin 2019 yılına ait 4. ciltinde ve 7. sayısında, Mariya Leontik'in *“Osmanlı Edebiyatı Çerçevesinde Şiir Türü: Gazel”* başlıklı makalesi Makedonca olarak yayımlanmıştır (Palimpsest, 2019: 183-193).

1. Rabie Ruşid'in *“Doğu Makedonya İştîp Yöresinin Yörük Masallarında Formel Unsurlar”* başlıklı çalışması, Yörük masallarındaki geleneksel kalıp ifadeler ve unsurlar üzerinde derinlemesine bir inceleme yapmaktadır. Masalların başlangıcında, dinleyiciyi masalın dünyasına hazırlamak için sıkça kullanılan kalıplar vardır. Bunlar arasında “Bir varmış, bir yokmuş”, “Evvel zaman içinde kalbur saman içinde”, “Bir zaman varmış” gibi ifadeler yer alır. Bu başlangıç formülleri, masalın girişini oluşturur ve dinleyicinin dikkatini çeker. Masalın sonunda ise olaylar genellikle belirli kalıplarla tamamlanır. Yörük masallarındaki bitiş formelleri arasında “Mutlu mesut yaşamışlar”, “Kırk gün kırk gece düğün yapmışlar”, “Masala kömür, bizlere ömür” gibi ifadeler bulunur. Bu tür kalıp ifadeler, masalın tamamlandığını ve kahramanların ödüllendirildiğini veya kötü karakterlerin cezalandırıldığını belirtir.

Masallarda ayrıca sayı, renk ve zaman gibi unsurlar belirli kalıplara bağlı olarak tekrar eder. Örneğin, “kırk gün kırk gece düğün yapmak” gibi ifadeler masalların ritmini oluşturur ve yapısal zenginlik katmaktadır. Bu formel unsurlar, Yörük masallarının özgün yapısını ve kültürel mirasını yansıtır. Çalışma, Doğu Makedonya İştîp yöresindeki Yörük masallarının sözlü kültürün değerli örnekleri olduğunu ve bu masalların korunması gerektiğini vurgular. Ancak, geleneksel masalların yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalması, derleme çalışmalarının önemini artırmaktadır. Bu çalışmalar, Yörük masallarının gelecek nesillere aktarılmasını sağlamak için kritik bir rol oynamaktadır (Palimpsest, 2019: 195-202).

PALIMPSEST Vol. 4 No. 8 (2019)

I. DİL

Bu sayıda, *Palimpsest* dergisinde Türkçe ile ilgili, ancak Makedonca olarak yayımlanmış bir makale yer almaktadır. Ancak, edebiyat, dil veya kültür alanlarında yabancı dillerde yayımlanmış Türkçe ile ilgili makalelerin yalnızca başlıklarını sunmayı uygun bulduk. Bu sayıda, önceki sayılarda olduğu gibi,

Mariya Leontik'in çalışmaları dikkat çekmektedir. Bu sayıda yer alan *“Türkçe İsim Gruplarının Yapısı ve Makedonca'ya Aktarımı”* başlıklı makalesi de önemli bir katkı olarak öne çıkmaktadır. (Palimpsest, 2019: 17-23).

1. *“Cengiz Aytmatov’un Edebiyat Anlayışı: “Dişi Kurdun Rüyaları”*

Bağlamında Cengiz Aytmatov, Sovyet dönemi ideolojik baskılarının ötesinde, insan doğası, özgürlük ve manevi değerler üzerine derinlemesine eserler yaratmıştır. Özellikle “Dişi Kurdun Rüyaları” gibi yapıtlarında, doğa ile insan arasındaki ilişkiyi vurgulayarak bireysel arayışları merkeze almıştır. Aytmatov, edebiyatın toplumsal sorumluluğa sahip olması gerektiğine inanır. Yazarlar, toplumsal sorunları çözme önerileri sunmak zorunda olmasalar da, bu sorunları gündeme getirerek okuyucuları düşünmeye teşvik etmelidir. Aytmatov, modernleşme ve makinelerin insan ruhu üzerindeki etkilerini eleştirir, edebiyatın bu boşluğu doldurması gerektiğini savunur.

Aytmatov’un kahramanları, ideolojik baskılara rağmen toplumsal yapıyı eleştirir ve doğruyu bulmaya yönelik idealist bir bakış açısı sunar. “Dişi Kurdun Rüyaları”nda ise toplumsal adalet, etnik kültürün yozlaşması ve sistemsel adaletsizlik gibi temalar işlenir (Palimpsest, 2019: 59-68).

Sonuç olarak, Aytmatov’un edebiyatı, bireysel sorumluluk, adalet ve toplumsal değerlerin korunmasına dair derin bir sorgulama yapar. Edebiyatı, insanları düşündürmek ve toplumu doğru yolda ilerletmek amacı güder.

II. METODİK

1. Osman Emin’in “Bilişsel Yeteneklerin Etkin Kullanılması” adlı makalesi, John Dewey’in eğitim anlayışına dayanarak etkin öğrenme yaklaşımının önemini vurgulamaktadır. Yazar, geleneksel ezberci yöntemlerin yetersiz olduğunu belirterek, öğrencilerin bilgiyi sorgulaması, analiz etmesi ve üretmesi gerektiğini savunmaktadır. Etkin öğrenmenin öğrenci başarısını artırdığı, motivasyonu güçlendirdiği ve eleştirel düşünme becerilerini geliştirdiği ifade edilmektedir.

Bu makale’de Emin, psikolog Guthrie’nin “Bitişiklik Kuramı”na atıfta bulunarak öğrenmenin deneyim ve etkinlik yoluyla gerçekleştiğini açıklamaktadır. Öğrencilerin sürece aktif katılım sağlamaları ve sınıf içi-dışı uygulamalarla bilgiyi anlamlandırmaları gerektiği vurgulanmaktadır. Değerlendirme sürecinde sınav yerine süreç değerlendirmesi ve portfolyo yöntemleri önerilmektedir. Ancak çalışma, etkin öğrenmenin eğitim sistemine entegrasyonu konusunda somut örnekler sunmamakta, bilgi teknolojilerinin nasıl kullanılacağına dair detaylı bir analiz içermemektedir. Genel olarak makale, çağdaş eğitim anlayışına uygun değerli bir bakış açısı sunarken,

daha fazla uygulamalı örnek ve yöntem önerileriyle desteklenmesi halinde eğitimciler için daha faydalı hale gelebilir (Palimpsest, 2019:151-158).

2. Gülşen Yılmaz'ın “*Gazi Üniversitesi Tömer’e Ait Ders Kitaplarında Kelime Sıklığı, Kelime Tekrarı ve Akademik Yeterlilik*” adlı makalesi, Gazi Üniversitesi TÖMER’in Türkçe ders kitaplarındaki kelime sıklığını ve tekrar oranını incelemektedir. Çalışma, dilin kullanımının sosyo-kültürel yapıya göre değiştiğini vurgulamakta ve A1’den C1 seviyelerine kadar olan kitaplarda kelime çeşitliliğini ele almaktadır. SPSS programı kullanılarak oluşturulan kelime sıklığı tablosunda, ders kitaplarındaki kelimelerin çoğunun günlük dilde yaygın olarak kullanılan kelimeler olduğunu, ancak akademik kelime çeşitliliğinin sınırlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Makale, kelime tekrarlarının dil öğrenimindeki önemini de ele almakta; A1’den C1 seviyesine kadar 36.918 kelimenin bulunduğu ve bunlardan 5.569’unun farklı kelimeler olduğunu belirtmektedir. Kelime tekrarlarının öğrenci öğrenimine katkı sağladığını vurgulayan çalışma, dil öğreniminde bağlam içindeki kelime kullanımlarının önemine dikkat çekmektedir. Ayrıca, C1 seviyesindeki bir öğrencinin akademik yeterliliğe ulaşabilmesi için 4400-8800 arasında kelime öğrenmesi gerektiği ifade edilmektedir (Palimpsest, 2019:151-158).

Sonuç olarak, Yılmaz’ın çalışması, Türkçe öğretiminde kelime çeşitliliği ve tekrarının artırılması gerektiğini, bunun dil becerilerini geliştirme açısından önemli olduğunu vurgulamaktadır.

PALIMPSEST Vol. 5 No. 9 (2020)

I. DİL

1. Gülşen Yılmaz’ın “Süngü” kelimesinin etimolojisi üzerine yaptığı çalışma, kelimenin tarihsel gelişimini, farklı lehçelerdeki kullanımlarını ve askeri kültürle ilişkisini ele alan önemli bir araştırmadır.

Bu çalışmada Yılmaz, kelimenin Orta Türkçeden günümüze kadar çeşitli şekillerde kullanıldığı ve özellikle Költigin Yazıtı’nda “süñüg” (mızrak) anlamında geçtiği belirtilmektedir. Yılmaz, kelimenin “sanç-” veya “sün-” köklerinden türediği yönündeki etimolojik görüşleri değerlendirerek, bu konuda farklı dilbilimcilerin görüşlerini karşılaştırmaktadır. Kelimenin yalnızca askeri terim olarak değil, metaforik anlamlarda da kullanıldığı vurgulanırken, Kazak, Tatar, Başkurt gibi farklı lehçelerde “küçük fırlatma mızrağı”, “kılıç” gibi anlamlar taşıdığı ifade edilmektedir. Ayrıca, kelimenin Japonca gibi bazı yabancı dillerde de Türkçeden alıntılandığına dikkat çekilmektedir (Palimpsest,

2020: 67-74).

Sonuç olarak, bu çalışma, “süngü” kelimesinin tarihsel, kültürel ve dilbilimsel yönlerini kapsamlı bir şekilde inceleyerek Türkçenin etimolojik gelişimine katkı sunmaktadır.

2. Palimpsest dergisinin bu sayısında, Mariya Leontik tarafından kaleme alınan **“Türk Dilinde Ekleme Kelime Grupları ve Makedonca Diline Aktarımı”** başlıklı makale, Makedonca dilinde yayımlanmıştır (Palimpsest, 2020:75-86).

PALIMPSEST Vol. 5 No. 10 (2020)

I. Dil

1. Palimpsest dergisinin bu sayısında, Mariya Leontik tarafından kaleme alınan **“Türk Dilinde Başlıklı Kelime Grupları ve Birleşik Özel İsimli Kelime Grupları ile Bunların Makedonca Diline Aktarımı”** başlıklı makale, Makedonca dilinde yayımlanmıştır (Palimpsest, 2020:25-31).

2. METODİK

1. Ümit Süleymani’nin **“Makedonya’da İlköğretim 1-5. Sınıflarda Anadil Makedonca, Arnavutça ve Türkçe Ders Kitaplarında Bilmecelerin Zihinsel Gelişime Katkısı”** başlıklı makalesi, Makedonya’daki ilkokul 1-5. sınıflarda anadil ders kitaplarında yer alan bilmecelerin çocukların dilsel ve bilişsel gelişimine katkılarını incelemektedir. Bilmeceler, öğrencilerin dil becerilerini geliştirmekte, kavramlar arası ilişkileri anlamalarına yardımcı olmakta ve eleştirel düşünme yetilerini güçlendirmektedir. Dil gelişimi açısından, anadil bilincini pekiştiren bilmeceler, çocukların kelime dağarcığını genişletirken, aynı zamanda düşünme becerilerini de artırmaktadır. Araştırma, 1-3. sınıflarda bilmecelerin daha yoğun bir şekilde kullanıldığını, 4-5. sınıflarda ise bu kullanımın belirgin şekilde azaldığını ortaya koymaktadır. Türkçe ders kitaplarında, “İletişim” alanına daha fazla vurgu yapılmakta ve bilmeceler, dil bilgisi öğretimini destekleyen eğitici ve eğlenceli bir araç olarak işlev görmektedir.

Araştırma, Makedonya Eğitim ve Bilim Bakanlığı’nın müfredatına uygun olarak ders kitaplarında bilmecelerin nasıl dağıldığını gösterir. Ancak, daha fazla saha çalışması gerektiği belirtilir. Sonuç olarak, bilmeceler, çocukların dilsel ve bilişsel gelişimine katkı sağlar, ancak daha etkin kullanılabilmesi için daha fazla araştırma ve örneğe ihtiyaç vardır (Palimpsest, 2020:83-93).

2. Osman Emin'in "*Eğitim Kurumları ve Ailenin Önemi: Düşünen, Çözüm Üreten Toplum İçin*" adlı makalesi, eğitimin birey ve toplum üzerindeki etkilerini değerlendirirken özellikle okul ve ailenin rolüne odaklanmaktadır.

Makalede, bilgi çağında eğitimin dönüşümünün gerekliliği vurgulanarak, ezberci eğitim anlayışından uzaklaşılması ve bireyin analitik düşünme ve problem çözme becerilerini geliştiren bir sistemin benimsenmesi gerektiği ifade edilmektedir. Eğitim ve bilim ilişkisi bağlamında, eğitim sistemlerinin toplumsal barış, sosyal adalet ve ekonomik kalkınmaya katkı sağladığı belirtilmektedir. Aile faktörü önemli bir unsur olarak ele alınmış ve ebeveynlerin çocuk gelişimi üzerindeki belirleyici etkisine dikkat çekilmiştir. Olumlu rol modellerin çocukların karakter gelişiminde kritik olduğu vurgulanırken, ailelerin eğitim sürecinde daha etkin olması gerektiği ifade edilmektedir.

Bu çalışmada Emin, okul öncesi eğitimin önemi, modern öğretim yaklaşımlarının gerekliliği ve öğrenci merkezli eğitim modellerinin benimsenmesi konularına ağırlık vermektedir. Bununla birlikte, çalışmanın bazı eksiklikleri bulunmaktadır. Özellikle somut örneklerin eksikliği, metodolojik belirsizlikler ve eğitim sistemine yönelik önerilerin genel ifadelerle sunulması eleştiri konusu olmuştur. Genel olarak, makale eğitimin toplumsal dönüşümdeki kritik rolünü ortaya koyarken, aile ve okul iş birliğinin güçlendirilmesi gerektiğini vurgulamakta ve modern eğitim anlayışına geçişin önemine dikkat çekmektedir. Ancak, metodolojik detayların eksikliği ve somut önerilerin yetersizliği makalenin akademik katkısını sınırlayan faktörler arasında yer almaktadır (Palimpsest, 2020: 95-103).

PALIMPSEST Vol. 6 No. 11 (2021)

I. DİL

1. Öztürk Emiroğlu'nun, "*Ömer Seyfettin'in Yeni Lisan*" makalesinin temel fikirlerini özetlemektedir. Seyfettin, Osmanlı Türkçesinin Arapça ve Farsça etkisiyle karmaşıklaştığını belirterek, Türkçenin sadeleşmesi gerektiğini savunur. Ona göre, İstanbul Türkçesi esas alınmalı, yapay tamlamalar ve gereksiz yabancı kelimeler terk edilmelidir.

Edebiyatın millî kimliği yansıtması gerektiğini vurgulayan Seyfettin, halktan kopuk edebî akımları eleştirir ve edebiyatın halka dayalı olması gerektiğini savunur. Doğu ve Batı etkilerinin taklitçilik yarattığını belirterek, Türk edebiyatının özgün kimliğini kazanması gerektiğini dile getirir.

Seyfettin'e göre dil reformu, sadece edebiyatı değil, toplumu da dönüştürecektir. Halkın anlayabileceği bir Türkçe, millî kimliği güçlendirecek ve toplumsal bilinç oluşturacaktır. Ancak, tüm yabancı kelimelerin atılmasını

savunmaz; önemli olan, dilin doğallığını koruyarak sadeleşmesidir (Palimpsest, 2021: 47-58).

Sonuç olarak, “Yeni Lisan” makalesi, Türkçenin sadeleşmesi ve millî kimliğin güçlenmesi açısından önemli bir dönüm noktasıdır. Bu fikirler, Cumhuriyet Dönemi dil reformlarına da ilham vermiştir.

2. KÜLTÜR

1. Mariya Leontik’in *Kuzey Makedonya’da Türkoloji Çalışmaları* makalesi, bölgedeki Türkoloji çalışmalarının tarihsel gelişimini ve kurumsal yapısını ele almaktadır. Türkçe eğitimi, 1952’de Yüksek Pedagoji Okulu’nda başlarken, 1976’da Üsküp’teki Aziz Kiril ve Metodiy Üniversitesi’nde Türkoloji Bölümü kurulmuştur. 2008’de Gotse Delçev Üniversitesi ve 2009’da Tetovo Devlet Üniversitesi’nde Türk Dili ve Edebiyatı bölümleri açılmıştır. Türkçe öğretmeni yetiştiren Aziz Kliment Ohridski Pedagoji Fakültesi ve Türk kültürü üzerine araştırmalar yapan Marko Çepenkov Folklor Enstitüsü gibi kurumlar da bu alanda önemli rol oynamaktadır. Türkolojiye dair kitaplar ve akademik dergiler, araştırmacılara büyük bir kaynak sunarak bu alandaki bilimsel çalışmaların desteklenmesini sağlamaktadır. Leontik, bu yapılar sayesinde Türkoloji çalışmalarının Kuzey Makedonya’da önemli bir yer edindiğini vurgulamaktadır. (Palimpsest, 2021: 241-249).

2. Rabiya Ruşid’in *“Doğu Makedonya’da Bulunan Delikli Taş Etrafındaki İnanç ve Uygulamalar”* adlı makalesi, halk inanışlarının toplumsal yaşamda önemli bir yer tuttuğunu vurgular. Delikli Taş çevresindeki ritüeller, halkın dini inançlarıyla birlikte sosyal bağlarını güçlendirir. Taşlar ve doğa unsurları, manevi güçlere sahip olarak kutsal kabul edilir ve dilekler, şifalar gibi amaçlarla ilişkilendirilir. 3 Mayıs’ta yapılan ziyaretlerde, halk kurban keser, adaklar yapar ve topluca yemek yer. Bu ritüeller, toplumu bir arada tutarken, doğa ile olan manevi bağları da yansıtır. Makale, Delikli Taş çevresindeki uygulamaların, yerel kültür ve inançların güçlü bir yansıması olduğunu gösterir. (Palimpsest, 2021: 251-258).

PALIMPSEST Vol. 6 No. 12 (2021)

I. EDEBİYAT

1. *“Modern Türk Şiirine Genel Bakış”* başlıklı makale, Palimpsest dergisinin 6. cilt, 12. sayısında (2021), 149-163. sayfalar arasında Mariya Leontik tarafından Makedonca olarak yayımlanmıştır. Çalışmamızda yalnızca Türkçe yayımlanan makalelerin tematik incelemesine odaklanılmıştır. Bu

nedenle, dergide Türk edebiyatı, dili ve kültürü üzerine yapılan araştırmalar Makedonca olarak yayımlandığından, bunları inceleme gereği duyulmamış, yalnızca Türkçe yayımlanan makaleler ele alınmıştır (Palimpsest, 2021: 149-163).

2. Tülay Çako tarafından kaleme alınan *‘Hacı Ömer Lütfi’nin Çocuk Şiiri’* başlıklı makale, Palimpsest dergisinin 6. cilt, 12. sayısında (2021), 165-176. sayfalar arasında Makedonca olarak yayımlanmıştır. Bu çalışmada yalnızca Türkçe yayımlanan makalelerin tematik incelemesine odaklanılmıştır. Dolayısıyla, dergide Türk edebiyatı, dili ve kültürü üzerine yapılan araştırmalar Makedonca yayımlandığı için kapsam dışında bırakılmış ve yalnızca Türkçe yayımlanmış makaleler değerlendirilmiştir (Palimpsest, 2021: 165-176).

PALIMPSEST Vol. 7 No. 13 (2022)

I. DİL

1. Mariya Leontik’in *“Makedonya’da Osmanlıca Belgelerin İlk Çevirmenleri ve Osmanlı Dönemini Araştıran İlk Uzmanlar”* adlı makalesi, Osmanlı belgelerinin Makedonya’daki çeviri sürecini ve bu alandaki önemli araştırmacıları ele almaktadır. Çalışma, Osmanlı dönemi Makedonya tarihi üzerine yapılan akademik katkıları ve bu alanda önemli çevirmenler ile araştırmacıların biyografilerini sunarak kaynaklara erişimi kolaylaştırmaktadır. Leontik’in diğer çalışması, Panta Cambazovski, Kemal Aruçi, Vanço Boşkov, Aleksandar Matkovski, Arif Starova ve Fetah İshak gibi isimlerin katkılarını derleyerek, bu alanda yapılan çalışmaları bir araya getirmektedir.

Kemal İlyaz Aruçi, Osmanlı dönemi ve Makedonya tarihi üzerine yaptığı derinlemesine çalışmalarla önemli bir akademisyendir. Osmanlıca belgeleri inceleyerek Makedonya’nın Osmanlı geçmişine ışık tutmuş ve bu alandaki araştırmalarını birçok makale ve çeviriye dönüştürmüştür. Şiirlerinde Osmanlı medeniyetine olan özlemi dile getirmiş ve bu şiirler, onun dönemin son Osmanlı Türkçesiyle yazan önemli şairlerden biri olmasını sağlamıştır. Aruçi’nin akademik ve kültürel mirası, Makedonya’daki Osmanlı etkisini anlamak için değerli bir kaynaktır.

Aleksandar Matkovski ise Osmanlı belgelerinin tarih yazımına katkısını, Osmanlı yönetimi altındaki sosyal, ekonomik ve siyasi yapıyı ele alarak geniş bir perspektifte değerlendiriyor. Matkovski’nin çalışmaları, devşirme sistemi, tımar düzeni ve vergi sistemi gibi konularda önemli bilgiler sunarak, araştırmacılar için faydalı bir kaynak oluşturmaktadır (Palimpsest, 2022: 85-103).

II. EDEBİYAT

1. Filiz Mehmetoğlu'nun *"Makedon Atasözleri ve Bilmecelerinde İstanbul Algısı"* başlıklı makalesi, Makedon halk kültüründe İstanbul'un nasıl algılandığını atasözleri ve bilmeceler aracılığıyla incelemektedir. Çalışma, Marko Tsepenkov'un derleme kitabını esas alarak, İstanbul'un kültürel temsillerini tematik ve istatistiksel verilerle analiz etmiştir. İstanbul, Makedon halk kültüründe genellikle refah, ticaret ve büyük şehir yaşamının merkezi olarak görülmektedir. Osmanlı dönemine dayanan tarihi bağlar nedeniyle İstanbul'a atıflar sıkça yapılmaktadır. Atasözlerinde İstanbul'un büyüklüğü, uzaklığı ve zenginliği vurgulanırken, şehrin kahramanlık, tembellik, sağlık ve çirkinlik gibi farklı temalarla ilişkilendirildiği görülmektedir. İstanbul, tarih boyunca kazanç kapısı olarak görülürken, günümüzde harcama yapılan bir yer olarak algılanmaktadır.

Makalede, Makedon atasözlerinde İstanbul'un adı %0.27 oranında geçmekte olup, bu da şehrin Makedon kültüründeki yerinin belirli ama sınırlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bilmecelerde ise İstanbul'un geçtiği yalnızca bir bilmece tespit edilmiştir ve bu bilmece, halk edebiyatındaki yerini anlamada önemli bir veri olarak değerlendirilmiştir. Bu çalışma, İstanbul'un Makedon halk kültüründeki yerini tematik bir açıdan ele alarak, İstanbul'un büyüklüğü ve tarihî geçmişinin nasıl algılandığını ortaya koymaktadır. (Palimpsest, 2022:175-184).

II.KÜLTÜR

1. Alirami İbrahimi'nin çalışması, *"Kültür Merkezi Konumundaki Manastır Şehri ve Özellikleri"* Manastır şehrinin tarihî ve kültürel önemini vurgularken, basının toplumsal yapı üzerindeki etkilerini inceler. Osmanlı döneminde vilayet merkezi olan Manastır, konsolosluk faaliyetleri ve kültürel çeşitliliğiyle dikkat çekmiştir. Gazeteler, ekonomik, sosyal ve kültürel sorunları gündeme getirerek halkı bilgilendirmiştir.

Manastır esnafının ticaret faaliyetleri, altyapı projeleri, eğitimdeki dönüşümler ve dini hayat gibi konular basında yer bulmuştur. Eğitimde özellikle yetim çocuklar için açılan meslek okulları önemli bir yer tutmuştur. İbrahimi, basının Manastır'daki toplumsal değişimleri nasıl aktardığını ve şehrin tarihî hafızasını nasıl şekillendirdiğini vurgulamaktadır. Bu çalışma, basının sosyal değişimlere yön verme ve toplumsal bilinç oluşturma işlevini ortaya koymaktadır (Palimpsest, 2022:243-252).

III.

1. METODİK

Şükriye Duygu Çağma'nın *“Yabancılar Türkçe Öğretiminde Kullanılabilecek İnternet Sitesi Kaynakları”* başlıklı makalesi, yabancılar Türkçe öğretiminde web tabanlı kaynakların önemini vurgulayan oldukça işlevsel ve güncel bir derleme çalışmasıdır. Yazar, TÖMER ve Yunus Emre Enstitüsü gibi kurumların katkılarını değinerek, web tabanlı içerikleri üç gruba ayırır: dil bilgisi anlatımları, edebiyatla ilgili test ve etkinlikler ile dinleme metinleri ve oyunlar. Bu sınıflama, öğretmen ve öğrencilerin ihtiyaçlarına uygun içeriklere kolayca ulaşmalarını sağlar. Çalışma, özellikle pandemi sürecinde öne çıkan çevrim içi eğitim araçlarını bir araya getirerek alana pratik katkılar sunmaktadır. Millî Eğitim Bakanlığı kaynakları, test platformları, hikâye siteleri ve PDF kitap arşivleri gibi çevrim içi araçlar da yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde destekleyici materyaller sunmaktadır. Bu kaynaklar, öğreticilere ve öğrencilere ücretsiz, erişilebilir ve pedagojik açıdan zengin içerikler sağlamaktadır (Palimpsest, 2022:297-302).

PALIMPSEST Vol. 7 No. 14 (2022)

I. DİL

1. *“Türk Dilinde ‘Fil’ ve ‘İsimli Sözleşmeler’ Kavramlarının İncelenmesi ve Makedonca Çevirisi”* başlıklı makale, Palimpsest dergisinin 7. cilt, 14. sayısında (2022), 57-64. sayfalar arasında Mariya Leontik tarafından Makedonca olarak yayımlanmıştır. Çalışmamızda yalnızca Türkçe yayımlanan makalelerin tematik incelemesine odaklanılmıştır; Makedonca yayımlanan Türk edebiyatı, dili ve kültürü üzerine yapılan araştırmalar incelenmemiştir.

2. Rabia Ruşid'in, *“Kuzey Makedonya’da Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde karşılaşılan zorluklar”* adlı makalesi Palimpsest'in bu sayısında yer almaktadır. Bu çalışmasında Ruşid, Türkçenin öğrenilmesini kolaylaştıran faktörler arasında alfabedeki harflerin yazıldığı gibi telaffuz edilmesini vurgular. Ayrıca, yabancı dil öğrenmenin dil becerilerinin yanı sıra kültürel bağları da geliştirdiğini belirtir. Türkçe öğretimindeki en büyük zorluklardan biri, Makedonya’da kullanılan Kiril alfabesi ile Türkçedeki Latin alfabesinin farkıdır. Bu durum, özellikle başlangıç seviyesindeki öğrenciler için okuma ve yazmada zorluk yaratmaktadır.

Türkçeye olan ilgi, medya aracılığıyla artmıştır; Türk dizileri ve şarkıları bu ilgiyi pekiştirmiştir. Öğrencilerin başarılı bir dil öğrenme süreci geçirebilmeleri için öğretmenlerin uygun materyallerle ders sunması ve öğrencilerin kendilerini

rahat hissetmelerini sağlaması gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca, öğrencilere hata yapmalarına rağmen doğru yönlendirmelerle destek olunmalıdır. Sonuç olarak, Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde karşılaşılan fonetik, yazım ve motivasyon problemleri doğru öğretim yöntemleriyle aşılabılır (Palimpsest, 2022:77-84).

II.EDEBİYAT

1. Şerife Seher Erol Çalışkan'ın **“Zonguldak Ereğli Bölgesinde Lakap Verme Geleneği”** adlı makalesi, Ereğli bölgesindeki lakapların sosyal ve kültürel işlevlerini incelemektedir. Lakaplar, bireylerin fiziksel özellikleri, meslekleri, davranışları ve sosyal durumları gibi faktörlere dayanarak şekillenir. Bu lakaplar, kişileri tanımlamak ve ayırt etmek için önemli bir araçtır. Ayrıca, lakaplar bazen kişinin geçmişi, yetenekleri veya sosyal pozisyonu hakkında ipuçları verir.

Makale, Ereğli'nin köylerinde ve kırsal kesimlerinde, lakapların gerçek adların yerini alabileceğini ve toplumsal ilişkilerde önemli bir rol oynadığını belirtmektedir. Lakaplar, genellikle kişinin dış görünüşüne ya da davranışlarına dayanarak verilir, ancak bazıları yaşanmış olaylar veya hayvanlarla benzerlik kurularak ortaya çıkar. Ayrıca, aile üyeleri veya mesleklerle ilişkili lakaplar da yaygındır.

Lakaplar, yerel kültürde ve toplumdaki kimlik oluşumunda önemli bir yer tutmakta ve bazen askeri rütbe veya halk arasında tanınan meşhur kişilere benzerlik üzerinden de verilmiştir. Makale, Ereğli'deki lakap verme geleneğinin toplumsal hafızada önemli bir rol oynadığını vurgulamaktadır (Palimpsest, 2022:111-123).

2. **“Abdullah Tukay'ın Marazi aşklarındaki temalar”**, Onun duygusal dünyası, toplumsal koşullar ve içsel çatışmalarla doğrudan ilişkilidir. Özlem Altın'ın yazısına göre, Tukay'ın aşkları patolojik bir yön taşır ve çoğunlukla gerçekçi olmayan beklentiler, toplumsal engeller ve içsel çelişkilerle şekillenir. Serbi Hanım'a duyduğu aşk, dönemin toplumsal zorluklarıyla derinleşen bir acıyı yansıtır. Aşkını yaşayamayan Tukay, içsel bir dönüşüm geçirir ve aşkı bir tehdit olarak görmeye başlar. Zeytüne Hanım ile olan ilişkisi ise, toplumsal baskılar ve belirsizlikler içinde karmaşıklıdır. Tukay, sevgiye duyduğu özlemi ve ondan kaçma isteğini iç içe yaşar. Aşk, onun için hem bir arayış hem de bir hüsrandır. Son dönemlerinde, Zeytüne için yazdığı şiirler, onun aşkını ve ölümün yaklaştığını simgeler. Tukay'ın aşkları, içsel çatışmalar, toplumsal engeller ve trajedilerle şekillenen bir yalnızlık hikayesidir (Palimpsest, 2022:125-128).

3. “*Makedonya Türk Çocuk Edebiyatında “Bahçe” Dergisinde Yayımlanan Türk Şairlerinin Eserlerinin İncelenmesi*” başlıklı makalesi, *Palimpsest* dergisinin 7. cilt, 14. sayısında (2022), 161-169. sayfalar arasında Refide Şaini tarafından Makedonca olarak yayımlanmıştır. Çalışmamızda yalnızca Türkçe yayımlanan makalelerin tematik incelemesine odaklanılmıştır; Makedonca yayımlanan Türk edebiyatı, dili ve kültürü üzerine yapılan araştırmalar incelenmemiştir.

III. METODİK

1. Ümit Süleymani’nin “*Makedonya Türk Yazarlarının 8. ve 9. Sınıf Türkçe Ders Kitaplarında Bulunan Hikâyelerinin Karakter Eğitimi Bakımından Analizi*” makalesi, Makedonya’nın etnik çeşitliliği ve eğitim dilinin, öğrencilerin karakter gelişimi üzerindeki etkilerini inceler. Makedonya’da Türkçe, Makedonca ve Arnavutça eğitim verilmesi, öğrencilerin karakter gelişiminde farklılıklar yaratmaktadır. Makale, sekiz ve dokuzuncu sınıf Türkçe ders kitaplarında yer alan dört hikâyeyi analiz eder: *Yüzünü Kaybeden Adam* (Avni Abdullah), *Salıncak* (Necati Zekeriya), *Hasta Olmanın Zamanı* (Recep Bugariç) ve *Köye Çeşme Yapalım* (Fahri Kaya). Bu hikâyeler, millî ve manevî değerlerin öğretilmesinde önemli rol oynar ve öğrencilerin karakter gelişimine katkı sağlar. Süleymani, bu eserlerin değerler eğitimi açısından nasıl bir etki yarattığını ve karakter özelliklerini nasıl şekillendirdiğini tartışır (*Palimpsest*, 2022:243-253).

PALIMPSEST Vol. 8 No. 15 (2023)

I. DİL

1. “*Türk Dilinde Bağlaçlı Syntagmlar ve Makedonca Dilinde Öğretimleri*” başlıklı makale, *Palimpsest* dergisinin 8. cilt, 15. sayısında (2023), 107-118. sayfalar arasında Mariya Leontik tarafından Makedonca olarak yayımlanmıştır. Çalışmamızda yalnızca Türkçe yayımlanan makalelerin tematik incelemesine odaklanılmış olup; Makedonca yayımlanan Türk edebiyatı, dili ve kültürü üzerine yapılan araştırmalar kapsam dışında bırakılmıştır (*Palimpsest*, 2023:107-118).

II. EDEBİYAT

1. “*Hacı Bektaşî Veli’nin Velâyetnâme’si Ortaçağ Anadolu’su Hakkında Edebî Bir Kaynak Olarak*” başlıklı makale, *Palimpsest* dergisinin 8. cilt, 15. sayısında (2023), 161-170. sayfalar arasında Tunay Karakök tarafından İngilizce olarak yayımlanmıştır. Çalışmamızda yalnızca Türkçe

dilinde yayımlanmış makalelerin tematik analizine odaklanılmış olup; Türkçe dışındaki dillerde yayımlanan, ancak Türk edebiyatı, dili ve kültürüyle ilgili yapılmış araştırmalar bu incelemenin kapsamı dışında bırakılmıştır. Ayrıca, söz konusu çalışmaların yalnızca başlıkları ve yazar isimleri verilerek, detaylı bir değerlendirme yapılmamıştır.

2. Melek Nuredini'nin, "**Mehmet Âkif Ersoy ve Yahya Kemal Beyatlı'yı Birleştiren Unsur Olarak Balkanlar**" adlı makalesinde Balkan kökenli olmaları üzerinden yapılan tematik inceleme, iki şairin edebiyatındaki Balkan etkisini anlamaya yönelik önemli bir katkı sunmaktadır. Her iki şair de Balkanlar ile doğrudan bir bağa sahiptir; Mehmet Âkif'in babası Kosova kökenli, Yahya Kemal ise Üsküp doğumludur. Bu köken, şairlerin kimliklerini ve dünya görüşlerini şekillendiren önemli bir unsurdur. Makale, Balkanlar'ın şairlerin eserlerinde büyük bir kültürel etki yarattığını belirtir. Her iki şair de Balkanlar'a olan özlemlerini şiirlerinde dile getirir, bu coğrafyanın sunduğu çok kültürlü yapıyı ve tarihsel mirası eserlerine yansıtır. Balkanlar'daki sosyal ve kültürel çeşitliliğin, şairlerin edebi dilini ve temalarını zenginleştirdiği vurgulanır (Palimpsest, 2023:201-211).

Sonuç olarak, Balkanlar sadece şairlerin doğduğu coğrafya değil, aynı zamanda onların edebi dünyalarının bir parçası olmuş, hem duygusal hem de kültürel anlamda şairlerin eserlerinde sürekli bir iz bırakmıştır. Makale, bu bağlamda Mehmet Âkif ve Yahya Kemal'in eserlerinde Balkanlar'ın önemli bir yeri olduğunu gösterir.

3. Osman Emin'in "**Yastık Adam Oyununun İncelenmesi**" tiyatro eserini incelediği çalışmasında, Martin McDonagh'ın oyunu, çağdaş tiyatronun postdrama, dışavurumcu tiyatro gibi akımlarla ilişkisi üzerinden analiz edilmiştir. Çalışma, oyun içindeki karakterlerin psikolojik yapıları üzerinden Jung'un arketipleri ve Foucault'nun hapisane teorisini kullanarak derinlemesine bir inceleme yapar. McDonagh'ın karakterleri, modern insanın kimlik, yalnızlık ve şiddet gibi temalarla boğuşan, içsel çatışmalar yaşayan figürlerdir. Foucault'nun teorisi, karakterlerin toplumsal ve içsel hapisanelerine dair eleştirilerde bulunurken, postdrama akımının etkisiyle oyun geleneksel dramalardan sapar ve yeni bir anlatım dili sunar. Çalışma, eski tiyatro akımlarının günümüz tiyatrosuna nasıl entegre edildiğini ve modern ahlakın etkisini gösterir (Palimpsest, 2023:213-221).

PALIMPSEST Vol. 8 No. 16 (2023)

I. DİL

1. Sevda Kaman, Şeyma Ebru Koca, Nur Kılıçaslan ve Muhammed

Durmaz'ın *“Seksenli Yıllardan Günümüze Değişen Öğrenci Argosu”* başlıklı makalesi, öğrenci argosunun kuşaklar arasındaki değişimini ve evrimini inceler. Çalışma, Ferit Develioğlu'nun 1980 tarihli “Türk Argosu” ile Hulki Aktunç'un 2020'deki “Büyük Argo Sözlüğü”nü karşılaştırarak eski ve yeni öğrenci argolarındaki farkları ortaya koyar. Ayrıca, argo kullanımını cinsiyet, yaş, aile gelir düzeyi gibi faktörlerin nasıl etkilediğini araştırır. Argonun yalnızca “eğitimsiz kişilerin dili” değil, belirli grupların ve mesleklerin kendine özgü dili olduğu vurgulanır. Öğrenci argosunun, özellikle üniversite hayatı, sınavlar ve okul yaşantısı etrafında şekillendiği belirtilir. Araştırma, argonun toplumsal ve kültürel dinamikleri yansıttığını, dilin canlı ve değişken bir unsur olduğunu gösterir (Palimpsest, 2023:25-43).

I. EDEBİYAT

1. Turgay Kabak'ın *“Bir Kültür Taşıyıcısı Birey Olarak İmdat Sancar ve Bayburt Sağdıç Düşünleri”* adlı makalesi, Bayburt'un zengin kültürel mirasını ve bu mirası korumada İmdat Sancar'ın katkılarını ele almaktadır. Bayburt, tarihî İpek Yolu üzerinde bulunması nedeniyle çok katmanlı bir kültürel geçmişe sahiptir. Bu miras, dijital dünya ve teknolojik ilerlemelere rağmen büyük oranda korunmuş ve nesiller boyu aktarılmıştır. İmdat Sancar, sağdıç düşünüyünle oyunlarıyla bu kültürel mirası yaşatarak halk kültürünün canlı tutulmasına katkı sağlamıştır. Sağdıç düşünüyünle oyunları, köy seyirlik oyunları kategorisinde yer alır ve toplumsal bağları güçlendirir. Bu oyunlar, gençlere toplumsal dayanışma ve geleneksel yetenekleri sergileme fırsatı sunar. Kabak, makalesinde Sancar gibi kültür taşıyıcılarının Bayburt'un kültürel mirasını korumadaki önemli rolünü vurgulamaktadır. (Palimpsest, 2023:117-127).

“Palimpsest, Cilt 9, Sayı 17, 2024”

I. EDEBİYAT

1. Refide Şahin'in *“Kuzey Makedonya'da Yayın Yapan Türk Çocuk Dergisi Bahçe'deki Makedon Yazarların Eserleri Üzerine Bir Bakış”* başlıklı makalesinde, Makedon edebiyatının çocuklara sunumu incelenmekte ve bu bağlamda kültürel unsurlar, dil kullanımı ve çocuk edebiyatının temel bileşenleri analiz edilmektedir. Çalışma, Makedon edebiyatının çocuk okurlara aktarılma biçimini değerlendirirken, Türk çocuk edebiyatı ile olan benzerliklerini karşılaştırmalı bir perspektifle ele almaktadır.

Bahçe dergisinin “Kardeş Edebiyatlar” köşesi, Makedon yazarların eserlerini Kiril harfleriyle yayımlayarak çok kültürlülüğü ve dil çeşitliliğini teşvik etmektedir. Evgeniya Şuplinova, Azra Mulaçık, Goryan Petreski ve

Vidoe Podgorets gibi yazarların eserleri, öğrenme, sosyalleşme, kültür, doğa ve ahlak gibi temaları işlemektedir.

Öne çıkan metinler arasında *Kurnaz Peyo* adlı hikâye adalet ve mizahı işlerken, *Şubat* ve *Kar Sevinç Getiriyor* doğa sevgisini vurgular. *Okulu Kim Koruyacak* sorumluluk bilincini, *Nedir* adlı halk masalı ise toplumsal normları ve erdemleri aktarmaktadır.

Şahin'in çalışması, bu eserlerin çocuklara değerler eğitimi kazandırmadaki rolünü ve Makedon-Türk kültürel bağlarını güçlendirdiğini ortaya koymaktadır.

2. Pınar Ülgen'in **“Orta Çağ Avrupa'sında Kadın Manastırlarında Kadınların Varlık Mücadelesi”** başlıklı makalesi, kadınların manastırlarda karşılaştıkları dini, toplumsal ve kültürel zorlukları detaylı bir şekilde ele almaktadır. Makale, Orta Çağ Avrupa'sındaki kadın manastırlarının rolünü, bu manastırlarda kadınların konumunu ve erkek egemen toplumda nasıl bir mücadele verdiklerini tartışmaktadır.

Kadın manastırları, özellikle IX. ve X. yüzyıllarda önemli dini ve sosyal merkezler olarak görülmüş, ancak XII. yüzyıldan sonra kadınların manastır hayatındaki bağımsızlığı giderek azalmıştır. Erkek rahiplerin manevi rehberliği altında yaşayan kadınlar, ekonomik ve dini açıdan erkeklere bağımlı hale getirilmiştir. Bu durum, kadınların toplumsal özgürlüklerini kısıtlamış, manastırların erkek kontrolü altına girmesine neden olmuştur. Ülgen bu çalışmasında, Heloise'nin kadınların manastır hayatında erkeklerden farklı kurallara tabi tutulmaları gerektiğine dair görüşlerine de yer vermektedir. Heloise, kadınların dini yaşamda varlık gösterebilmesi için erkek rehberliğinin gerekli olduğunu savunmuş, bu da dönemin cinsiyetçi yapısını yansıtan çelişkili bir durumu ortaya koymuştur. Kadınların, Orta Çağ boyunca “günahın kaynağı” olarak görülmesi, manastırlarda bile toplumsal dışlanmalarına ve tecrit edilmelerine yol açmıştır.

Buna rağmen, bazı kadın manastırları dini ve sosyal hayatta büyük roller üstlenmiştir. Örneğin, Fontevrault Manastırı hem kadınlara hem de erkeklere dini bir yaşam alanı sunmuş, bu da kadınların dini hayattaki etkisini göstermiştir. Ancak kadın manastırlarında zaman zaman yaşanan skandallar, toplumun kadınlara yönelik önyargılarını ve baskılarını da gözler önüne sermektedir (Palimpsest, 2024:135-144).

III. METODİK

1. Mariya Leontik ve Duygu Çağma'nın **“Türkçe Dil Bilgisi Öğretiminde Çağdaş Türk Şiirinin Kullanılması”** adlı makalesi, şiirin dil bilgisi öğretimindeki rolünü ve avantajlarını detaylı bir şekilde incelemektedir.

Makalede, şiirin dil bilgisi öğretiminde ritim, imge ve sembol gibi unsurlarla dilin çeşitli yönlerini öğretmek için etkili bir araç olduğu belirtilmektedir. Türk şiirinin evrensel ve ulusal özellikleri, öğrencilerin dil becerilerini zenginleştirebilir. Şiirlerin doğru şekilde seçilmesi, öğrencilerin yaş ve dil becerilerine uygun olmalıdır. Özellikle lirik şiirlerin dil bilgisi öğretiminde önemli bir yeri vardır.

Şiirler, dil bilgisi birimlerinin (isim, zamir, sıfat, fiil gibi) öğretiminde zengin örnekler sunar. Öğretmenler, şiirleri kullanarak dil bilgisi kurallarını pekiştirecek etkinlikler tasarlayabilirler. Bu etkinliklerde, öğrenciler şiir metinlerinde isim durumlarını, fiil kiplerini ve diğer dil bilgisi birimlerini inceleyebilirler. Şiirlerin seçimi ise öğrencilerin seviyelerine uygun olmalı ve anlaşılması kolay olmalıdır. Lirik şiirler, öğrencilerin ilgisini çeker ve dil bilgisi öğretimi için uygun bir dil sunar. Makale, şiirlerin dil bilgisi öğretimindeki önemli rolünü vurgulayarak, öğretmenlerin bu yöntemi doğru şekilde kullanarak öğrencilerin dil becerilerini geliştirmelerine yardımcı olabileceklerini ifade etmektedir (Palimpsest, 2024:2001-211).

Makale, Türkçe dil bilgisi öğretiminde şiirin önemli bir araç olarak kullanılabileceğini vurgulamaktadır. Şiir, dil bilgisi birimlerinin öğretiminde öğrencilerin anlamalarını pekiştirmek ve dil becerilerini geliştirmek için etkili bir yöntemdir. Özellikle lirik şiirler, dilin zengin kullanımı ve öğrencilere sunulan imgesel anlatımlar sayesinde öğretimde büyük avantaj sağlar. Şiirle yapılan dil bilgisi etkinlikleri, öğrencilere hem dil bilgisi kurallarını öğretir hem de şiirle etkileşimli bir öğrenme ortamı sunar. Bu nedenle, öğretmenlerin şiirleri doğru bir şekilde seçmesi, öğrencilerin dil becerilerini en iyi şekilde geliştirmelerine yardımcı olacaktır.

PALIMPSEST Vol. 9 No. 18 (2024)

1. DİL

1. Ferdi Güzel'in *“Eski Türkçede Arka-Fiilin Anlam Alanı”* başlıklı makalesi, Eski Türkçedeki arka-fiilin anlam alanını inceleyen önemli bir çalışmadır. Arka-fiili, sadece “aramak, araştırmak” anlamı ile kayda geçmiştir, ancak çeşitli tarihî ve çağdaş lehçelerde farklı anlamlar taşımaktadır. Bu anlamlar arasında “arasından geçmek”, “geçirmek”, “desteklemek”, “çapraz veya enlemesine uzanmak”, “sıralamak”, “dokumak”, “göndermek” ve “takip etmek” gibi anlamlar bulunur.

Arka-fiili, ET *ar- fiilinden türemiştir ve tüm anlamları, “arasından geçmek” temel anlamına dayanır. Arka-fiilin türevleri arasında bazı bağlantılar olsa da, çalışmaların çoğu bu bağlantıları incelememiştir. Ayrıca, arka- ve ara-

fiilleri arasında anlam ve şekil açısından bazı farklar bulunur. Ancak, arka- ve ara- fiillerinin aynı fiil olup olmadığı kesin olarak belirlenememiştir, çünkü arka- fiilinin *arga- şeklindeki gelişimi, günümüzde hiçbir Türk lehçesinde görülmemektedir. Bu da, iki fiil arasındaki ilişkiyi açıklamakta zorluklar yaratmaktadır. Makale, Eski Türkçede fiil türevlerinin ve anlamlarının nasıl evrildiğini ve bu evrimin tarihî ve çağdaş lehçelerde nasıl farklılaştığını gösteren önemli bir incelemedir (Palimpsest, 2024:51-60).

II. EDEBİYAT

1. Şerife Seher Erol Çalışkan'ın *“Kuzey Makedonya Türklerinde Olağanüstü İnançlar ve Buna Bağlı Olarak Ortaya Çıkan Uygulamalar”* adlı çalışmasında, Kuzey Makedonya Türkleri arasında halk inanışları ve buna bağlı uygulamaları incelemektedir. Türk kültürünün temel değerleri olan olağanüstü inançlar, tarihsel olarak Anadolu ve Balkanlar'da benzer şekillerde varlık göstermiştir. Çalışma, bu inançların toplumda nasıl yaşatıldığını ve kuşaktan kuşağa nasıl aktarıldığını araştırmaktadır. Amaç, Türk kültürünün birleştirici yönlerini belirlemek ve farklı bölgelerdeki benzerlikleri ortaya koymaktır.

2. Müge Bayraktar'ın *“Bartın Epçiler Köyü “Su Kızı” Memorantının Halkın Yaşayışına Etkisi adlı”* makalesi, halk anlatılarının birey ve toplum üzerindeki etkisini, özelde ise bir memorat türü olan “Su Kızı” anlatısı üzerinden ele almaktadır. Makale, halkın doğaüstü olayları açıklama ihtiyacından yola çıkarak bu tür anlatıların kültürel birlikteliği nasıl pekiştirdiğini ortaya koyar. Epçiler Köyü'ndeki “Su Kızı” anlatısı da bu bağlamda değerlendirilmiştir. Köylülerin ırmak kenarına inme konusundaki çekincelerinin bu anlatı üzerinden şekillendiği belirtilir. Bu durum, anlatının yalnızca bir sözlü kültür ürünü değil, aynı zamanda köy halkının yaşam biçimini etkileyen bir inanç zemini oluşturduğunu gösterir. Makale ayrıca memoratların bireysel tanıklıklardan doğarak toplumsal hafızaya nasıl dönüştüğünü, korku ve gizem öğeleriyle kuşaktan kuşağa nasıl aktarıldığını vurgular. Su Kızı anlatısının hem bölgesel hem de evrensel anlatılarla benzerlik taşıması da anlatıların ortak insanlık duygularına hitap ettiğini gösterir (Palimpsest, 2024:127-136).

Sonuç olarak makale, yerel bir halk anlatısının kültürel miras olarak belgelenmesinin önemini ortaya koyar.

3. Petek Ersoy İnci'nin *“İzmir’de Yaşayan Makedonyalı Göçmenlerde Çeyiz Geleneği ve Dönüşümü”* adlı makalesi, göç olgusunun kültürel miras üzerindeki etkilerini çeyiz kültürü üzerinden inceleyen etnografik nitelikte bir çalışmadır. 1950-1960 yılları arasında Yugoslavya'dan (Kuzey Makedonya) İzmir'e serbest göçle gelen göçmen kadınların çeyiz pratikleri bu makalenin

odak noktasını oluşturur.

Araştırma, İzmir'in Bornova ilçesine bağlı Çamdibi ve Altındağ mahallelerinde gerçekleştirilmiş, bu bölgelerde yaşayan 17 kaynak kişiyle görüşmeler yapılmıştır. Alandan toplanan verilere göre, gle birlikte sadece insanlar değil, aynı zamanda kültürel araçlar da (rneğin dikiş makineleri ve razboy dokuma tezgahları) taşınmıştır. Bu unsurlar, çeyiz üretiminin devamlılığını sağlamakla kalmamış, aynı zamanda belleğin kuşaktan kuşağa aktarımında da önemli rol oynamıştır.

Çalışmanın önemli bir bulgusu, çeyiz kültürünün ilk iki kuşak arasında korunmuş ve devam ettirilmiş olmasıdır. Ancak Türkiye'de doğan ve büyüyen üçüncü ve dördüncü kuşakların bu gelenekle olan bağlarının zayıfladığı gözlemlenmiştir. Bu da, eyizin hem biçimsel hem de işlevsel anlamda dönüşüm geçirdiğini gösterir.

Makale, eyizin sadece bir evlilik hazırlığı değil; kimlik, aidiyet ve kültürel bellek inşasında da belirleyici bir unsur olduğuna dikkat çeker. Bu yönüyle çalışma, göçmen topluluklarda kültürel aktarımın nasıl evrildiğini gösteren özgün bir örnek sunmaktadır (Palimpsest, 2024:137-147).

SONUÇ

Bu alışma, *Palimpsest* dergisinin edebiyat ve dilbilim alanındaki önemli katkısını ortaya koymaktadır. Yedi dilde bilimsel makale yayınlaması, derginin uluslararası akademik platformda geniş bir etkililiğini sağlamıştır. Makale türleri ve teorik ereve zenginliği, *Palimpsest*'i alanındaki nc dergilerden biri haline getirmektedir. Gelecek alışmalar, derginin diğital yayın stratejileri ve daha geniş indeksleme sistemlerine dahil olmasıyla ilgili öneriler geliştirerek daha derinlemesine bir analiz sunabilir. Derginin bu anlamda üstlendiği rol, edebi eleştirinin akademik bir boyut kazanmasının yanında, edebiyatın kendisinin de nasıl geliştiğini göstermektedir. Bu dergi, sadece akademik dünyada değil, aynı zamanda geniş okur kitlesi arasında da edebiyatın derinliklerine dair merak uyandıran bir platform olmayı hedefler. *Palimpsest* dergisi, edebiyat araştırmalarında yenilikçi bir bakış açısı sunarak akademik dünyada önemli bir boşluğu doldurmakta ve bu alanda yeni ufuklar açmaktadır.

Son olarak, bilim insanları *Palimpsest* dergisinde yayımladıkları makalelerle, edebiyatın geleceğine dair önemli öngörülerde bulunurlar. Bu dergi, yalnızca mevcut edebi pratikleri ve teorileri incelemekle kalmaz, aynı zamanda edebiyatın gelecekte nasıl evrileceğine dair fikirler sunar. Bu tür bilimsel çalışmalar, edebiyatın değişen dinamiklerine ışık tutar ve gelecekteki edebi akımlara rehberlik edebilir.

KAYNAKÇA

- Apaydın Banu, (2019) The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication - TOJDAC ISSN: 2146-5193, Volume 9 Issue 2, p. 90-103
- Fishenden, J., Hugill, A. (2011). Palimpsests of time and place (Bildiri). International Computer Software and Applications Conference, Munic
- Dillon, Sarah. (2017). Palimpsest: Edebiyat, Eleştiri, Kuram. Çev. Ferit Burak Aydar. Koç Üniversitesi Yayınları.
- Genette, Gerard. (1997). Palimpsests: Literature in the Second Degree. Çev. Channa Newman ve Claude Doubinsky. Lincoln ve London: University of Nebraska Press.
- Palimpsest Dergisi Koleksiyonu (2016-2024). Gotse Delçev Üniversitesi, İştîp, K. Makedonya.
- Yavuz, Z., & Aksu, A. (2019). Tarihi Yapılara Yapılan Çağdaş Ek/Yapının Palimpsest Kavramı Özelinde Değerlendirilmesi: Daniel Libeskind Berlin Yahudi Müzesi. Ata Planlama ve Tasarım Dergisi, 3(1), 31-37.
- Brooke-Rose, Christine. (1992). "Palimpsest History in Umberto Eco, Richard Rorty, Jonathan Culler, and Christine Brooke-Rose." içinde Interpretation and Over-Interpretation. Haz. Stefan Collini. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Quincey, Thomas. (1998). "Suspiria de Profundis", Confessions of an English Opium Eater içinde. Oxford: Oxford University Press
- Палимпсест — Википедија 14.03.2025

A STUDY ON TURKISH ARTICLES PUBLISHED IN PALIMPSEST JOURNAL

Mahmut Celik

Goce Delcev University, Republic of North Macedonia
mahmut.celik@ugd.edu.mk

Abstract: Palimpsest, published in 2016 by the Faculty of Philology at Gotse Delchev University in Štip, is an international scientific journal that features academic articles in the fields of linguistics, literature, teaching methodology, and cultural studies. Published twice a year, in May and November, in both print and electronic formats, the journal accepts articles in Macedonian, English, Russian, German, Italian, French, and Turkish. It employs a rigorous peer-review process to maintain academic standards and also includes a dedicated section for book and monograph reviews.

Edited in chief by Prof. Dr. Ranko Mladenovski, Palimpsest makes significant contributions to the literature by presenting a wide range of academic work. The journal's scientific value, in terms of various article types, author profiles, and theoretical approaches, has been analyzed using qualitative and quantitative methods. Offering new perspectives on classical and modern literary texts, the journal is increasing its visibility in the international academic community through its inclusion in indexes

such as Google Scholar and Scopus. This study specifically examines articles published in Turkish in Palimpsest and evaluates the journal's academic impact.

Keywords: *Palimpsest, literature, language, culture journal, Gotse Delchev University of Štip, Faculty of Philology, Turkish article*

MAKEDONYA TÜRKLERİ TARAFINDAN ANLATILAN KESİKBAŞ EFSANELERİ ÜZERİNE TEMATİK BİR İNCELEME

Doç. Dr. Selcuk Kursad Koca

Sakarya Üniversitesi-Türkiye

skursadkoca@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5974-7553>

Özet: Makedonya, köklü bir geçmişe sahip Türk edebiyatı ürünlerinin günümüzde de yaşatıldığı önemli kültürel coğrafyalardan biridir. Bu çalışma, Balkanlar'daki Türk halk anlatıları içerisinde özel bir yere sahip olan ve Türk sözlü edebiyatının önemli türlerinden biri olarak kabul edilen kesik baş efsanelerini, Makedonya Türkleri bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır.

Kesik baş efsaneleri, İslamiyet öncesi inanç sistemlerinden izler taşıyan motiflerle İslami değerlerin harmanlandığı, kahramanlık ve maneviyat ekseninde gelişen anlatılardır. Bu anlatılar, tarihsel olarak hem bireysel hem de toplumsal kimlik inşasında önemli işlevler üstlenmiş, sözlü kültürün sürekliliğini sağlayan temel unsurlar arasında yer almıştır.

Çalışma kapsamında, Makedonya'nın farklı bölgelerinde yaşayan Türk toplulukları arasında sözlü kültür yoluyla günümüze kadar ulaşan kesik baş efsaneleri derlenmiş, bu anlatılar içerik, yapı ve işlev yönünden tematik olarak analiz edilmiştir. Efsanelerin halk hafızasında nasıl muhafaza edildiği, anlatıcıların anlatılara kattığı yerel unsurlar, anlatıların bölgesel varyantları ve bu efsanelerin toplumsal bellekteki yeri detaylı biçimde ele alınmaktadır.

Elde edilen veriler, Makedonya Türklerinin kültürel kimliklerini nasıl koruduklarını ve sözlü edebiyatın bu sürecin hangi yönlerini şekillendirdiğini gözler önüne sermektedir. Anlatıların sadece geçmişin bir yansıması değil, aynı zamanda günümüzdeki kültürel direnç ve kimlik arayışının da bir aracı olduğu görülmektedir.

Bu çalışma, yalnızca halk edebiyatı alanına değil, aynı zamanda kültürel aktarımın sürekliliği, geleneksel bilginin kuşaktan kuşağa nasıl taşındığı ve sözlü kültürün modern toplumsal yapılarıdaki yeri gibi konulara da katkı sağlamaktadır. Böylece hem Türk sözlü kültürünün zenginliğine hem de Balkanlardaki Türk topluluklarının kültürel varoluş mücadelesine ışık tutulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Kesikbaş, efsane, Makedonya Türkleri, sözlü kültür, halk anlatıları, kültürel kimlik.*

1. GİRİŞ

Türk folklorunda kesik baş motifinin, mitolojik dönemden günümüze kadar, destan, efsane, menkıbe, masal ve hikâye gibi pek çok anlatıda Balkanlardan Orta Asya'ya kadar geniş bir coğrafyada yayıldığı görülmektedir. Anadolu Türk folklorunda kesik baş motifinin işlendiği en eski örnek, Dâsitân-ı Kesik- Baş'tır. Kesik baş motifi, İslam uğruna savaşan alp-erenlerin başları kesildikten sonra dahi kellelerini koltuklarına alarak savaşmaya devam ettiklerini ve zaferin ardından şehitlik makamına ulaştıklarını simgeler. Deyimler içerisinde de kesik baş motifini görmek mümkündür. Bunun yanı sıra kesik baş anlatıları geniş coğrafyalara yayılırken, Türklerin İslamiyet'i kabulüyle beraber Hz. Peygamber ve Hz. Ali'ye duyulan sevgi, Hz. Ali'nin yiğitliğiyle özdeşleştirilmiştir. Kesik baş anlatıları, destanlar etrafında gelişirken Anadolu ve Balkanlar'ın çeşitli bölgelerinde bulunan türbelerde yatan kişilerin efsanelerinde de görülmektedir. Bu anlatılar, genellikle Anadolu'nun Balkanlar'ın İslamlaşma sürecinde bölgeye gelerek savaşan ve başının kesilmesine rağmen savaşmaya devam eden "Gazi-Alp Tipi" çevresinde oluşmuştur (Savur ve Kayabaşı 2023: 575).

Bunun yanında farklı sebeplerle başı kesilen kişilerin kelle koltukta yürüyerek bir süre sonra yere yığılması ve ermiş olarak bulunduğu yere türbe ve tekke yapılması şeklinde anlatılar da görülmektedir.

Ahmet Yaşar Ocak, kesik baş efsanelerinin büyük oranda anonim karakter taşıdığını ve bu anlatıların Türklerin Anadolu'ya yerleşmesinden sonraki dönemde ortaya çıktığını vurgular (1989: 16). Ocak'a göre, İslam öncesi efsane ve destanların hiçbirinde bu motife rastlanmaması, kesik baş temasının Anadolu coğrafyasına özgü tasavvufi ve kültürel atmosferde geliştiğini gösterir. Ancak bu tespit, motifin İslam öncesi kültürlerle hiçbir bağlantısı olmadığı anlamına gelmemektedir.

Bu noktada Abdulkadir İnan'ın çalışmaları tamamlayıcı bir perspektif sunar. İnan, İslam öncesi Türk topluluklarında kahramanların fiziksel olarak yok edilse bile ruhsal anlamda varlıklarını sürdürebildiklerini ifade eder (2006: 35–39). Bu anlayış, kahramanın ruhunun başka bir forma bürünerek dünyaya müdahale edebilmesi inancıyla örtüşmektedir. Dolayısıyla kesik baş motifinin, İslam öncesi inanç sistemlerinin İslam sonrası dönemde yeni biçimlere bürünmüş hali olarak yorumlanması mümkündür.

Ocak (1989: 16), kesik baş motifinin Anadolu ve Balkanlar Türk folklorunda en çok kahramanlık temalı anlatılarda kullanıldığını belirtmektedir. Bu motif, çoğunlukla savaş ve fetih temalı anlatıların içinde yer almakta, kahramanın şehitliği ve manevî gücüyle birlikte ele alınmaktadır. Kesik başlı kahraman, yalnızca savaşçı bir figür değil, aynı zamanda kutsallık atfedilen

bir kişilik kazanmakta, kimi zaman da halk arasında velilik mertebesine yükselmektedir.

Kesik baş motifine sahip anlatılarda kahramanın bedensel bütünlüğünün bozulmasına rağmen ruhsal ya da fiziksel olarak hareket etmeye devam etmesi, ölüme karşı direniş fikrini sembolize eder. Bu durum hem tasavvufi hem de eski Türk inanç dünyası açısından “ölümsüz ruh” fikrine yaslanmaktadır.

Kesik baş efsaneleri, özellikle Balkan coğrafyasındaki Türk topluluklarının halk inançları üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır. Bu bölgelerde türbe kültürleri, kesik baş motifine dayalı anlatılar etrafında şekillenmiş; kutsal kişi olarak kabul edilen derviş veya savaşçının başı kesildikten sonra bir mekâna gömülmesiyle o yerin ziyaretgâh haline geldiği görülmüştür. Buralarda “her gün kurban kesilmezse felaket gelir” inancı gibi ritüel temelli halk pratikleri de gelişmiştir.

Kesikbaş motifi Makedonya’da anlatılan efsanelerde de karşımıza çıkmaktadır. Bu efsaneler:

- Kocacık ve Debre bölgesinde anlatılan Kocacenk Efsanesi (Hafız, 1989: 191-192; Baymak 163-164),
- Kocacık ve Debre bölgesinde anlatılan Sarı Kızlar Efsanesi (Hafız, 1989: 195-196; Kartal, 1980: 47-49),
- Manastır bölgesinde anlatılan Ciğer Baba Efsanesi (Bilge(a), 2024:35-39) yer almaktadır.

Kanatlar Köyünde anlatılan Hasan Baba Efsanesi (Engin, 2014: 106; Kumartaşlıoğlu, 2021: 35-39),

Bu efsaneler incelendiğinde Kocacenk Efsanesi ile Sarıkızlar Efsanesinin birbirinin varyantı olduğu; Ciğer Baba efsanesiyle Hasan Baba efsanesinin de yine birbirinin varyantı olduğu görülmektedir. Buradan hareketle temelde iki efsanenin varyantlaşarak Makedonya Türk halk edebiyatı içerisinde yer aldığı ifade edilebilir.

2. KOCACENK EFSANESİ – TEMATİK AÇIDAN İNCELEME

Efsane kısaca şu şekildedir: Kocacenk Efsanesi, Türklerin Manastır’daki bir kaleyi kuşatması ve zekâ ile fethetmesini konu alır. Kaleyi savunan Rum kralı, askerleri sınamak için süslü kızlar gönderse de Türkler kararlılığını korur. Su kaynağını kesen Türkler saldırıya geçer. Efsaneye göre, şehit düşen askerler başlarını koltuklarına alarak savaşmaya devam eder. Zafer kazanılır, düşman kaçır. Şehitlerin düştüğü yere “Şehitlik”, savaş alanına ise zamanla “Kocacık” adı verilir.

2.1. Cesaret, Savaşçı Ahlâkı ve Nefsine Hâkimiyet

Kocacenk Efsanesi'nin merkezinde, Türk askerinin fiziksel değil ahlâki üstünlüğü vardır. Rum kralının, askerleri zayıflatmak ve niyetlerini anlamak amacıyla gönderdiği “en güzel genç kızlar” Türk askerleriyle karşılaştığında, askerler “onlara doğru hiç başlarını bile kaldırmamışlar.” Bu sahne, yalnızca fiziksel bir disiplini değil, ruhsal olgunluğu da gösterir.

Bu tepki, askerlerin nefislerine hâkimiyetini, “savaşçı erdemi”nin yalnızca silahla değil, ahlaki duruşla da sergilediğini gösterir.

2.2. Yerli-Yabancı Karşıtlığı ve Düşmanın Hilesi

Efsanedeki Rum kralı, “bütün atların nallarını tersine nallatmış”, böylece düşmanı yanıltmaya çalışır. Bu davranış, Romalıların savaş meydanında dürüstlükten uzak, kurnaz ve kaçak yapısını simgelerken; Türk askerlerinin doğrudan, cesur ve stratejik tavırları ile Romalıların tezat bir durumda olduklarını göstermektedir.

Türk halk anlatılarında bu tür yerli-yabancı tezatlıklar, ulusal kimliğin “temiz, cesur ve onurlu” unsurlarla özdeşleşmesini sağlamaktadır.

2.3. Zekâ ve Askeri Strateji

Kalânın zapt edilememesinin ardından Türk askeri, kuşatma sırasında “Kalâya gelen suyun nereden olduğunu anlamış” ve bu su kaynağını keserek savaşın seyrini değiştirmiştir. “Deriden yapılmış oluk” gibi detaylar, halkın hafızasında stratejik zaferleri somutlaştırır.

Burada zekâ, gözlem ve mühendislik bilgisi ön plandadır; bu da halk anlatılarında sadece fiziksel güç değil, akıl ve sabrın da kutsandığını göstermektedir.

2.4. Kesik Baş Teması -Doğaüstü Kahramanlık ve Şehitlik Kültü

En çarpıcı ve mitolojik unsur, kafası kesilen askerlerin savaşı bırakmaması, efsanede şu sözlerle ifade dilmektedir. “Ama onların peşinde, Türk askeri şöyle dursun, savaşta kılıçla kafaları kesilen Türk askerleri bile kellelerini koltukları altına alıp koşarlarmış.”

Bu sahne, Türk halk anlatılarında sıkça rastlanan ölümden sonra da süren kahramanlık temasının çok güçlü bir yansımasıdır. Bu anlatı, fiziksel ölümün ruhsal ya da milli görevle engellenemeyeceğini, kutsal bir savaşın uğruna “ölümüm ötesi”ne taşındığını simgeler.

Bu sahne, olağanüstü kahramanlık mitosunun en somut örneklerinden biridir. Üstelik bu askerler “üç bin metre sonra yere düşüp şehit olmuşlardır”, yani görev tamamlanmadan ruh bedenle bağı kesmemiştir.

Bu tür figürleri “kutsal savaşçı arketipi” olarak tanımlamak mümkündür. Ölümden sonra bile milletini koruyan ruhlar, halk inançlarında ermişlik ve şehitlik kavramlarıyla ilişkilendirilerek ifade edilmektedir.

2.5. Toplumsal Bellek, Mekânsal Hafıza ve Dil

Halkbilimsel açıdan efsanelerin yer adlarıyla iç içe geçmesi, “sözlü tarih ile coğrafi hafızanın yaşatılması” olarak değerlendirilebilir. Tarihi anlatılar gerçek yer adları ile ifade edilmekte ve anlatıların gerçeklik boyutuna katkı sunmaktadır.

Efsanenin sonunda bu olayın gerçekleştiği yere “Şehtlik” adı verilmiş, kalenin çevresindeki bölge ise “Kocacenk” olarak anılmış, zamanla “Kocacık”a dönüşmüştür. Yer adlarının halk anlatılarıyla şekillenmesi, kültürel hafızanın nesilden nesile aktarılmasını ve milli şuurun canlı tutulmasını sağlamaktadır.

3.SARI KIZLAR EFSANESİNİN TEMATİK AÇIDAN İNCELEME

Sarı Kızlar efsanesi kısaca şu şekildedir: Sarı Kızlar Efsanesi, Kocacık Kalesi’nin Türkler tarafından fethi sırasında geçen, kahramanlık ve mistisizmi birleştiren bir halk anlatısıdır.

Türk askerleri kaleyi kuşatır ancak sayıca ve silahça yetersiz kaldıkları için çıkmaza girerler. Bu sırada **Sarı Kızlar** olarak bilinen iki genç Türk kızı, keçilerin boynuzlarına mum takarak gecenin karanlığında onları kaleye doğru sürer. Kaleye doğru aydınlık içinde koşan keçileri gören düşman şaşkına döner, kalenin yandığını zannederek paniğe kapılır ve kaçar.

Zafer kazanılır, fakat efsaneye göre Sarı Kızlar bu süreçte canlarını kaybeder. Buna rağmen, **“kellelerini koltuklarına alarak düşmanın peşinden koşmaya devam ederler”** ve şehit düştükleri yere defnedilirler. Zamanla bu yer **adak ve ziyaret yeri** hâline gelir. Efsane, cesaret, kadın kahramanlığı, kutsallık ve halk inançlarının iç içe geçtiği güçlü bir anlatıdır.

Sarı Kızlar Efsanesinin, kadın kahramanlığı, zekâ, kutsallık, kültürel bellek ve halk inançları gibi temaları içeren zengin bir halk anlatısı olduğu görülür.

3.1. Kahramanlık ve Fedakârlık

Sarı Kızlar’ın savaşa doğrudan katılması, kadın kahramanlığının en belirgin örneklerindendir. Türk askerleri savaşta umutsuzluğa kapılmışken, “Sarı Kızlar adıyla anılan iki genç Türk kızı aralarında gizlice bir plan kurarak” harekete geçen bu karakterler, pasif değil aktif rol alana ve çözüm üreten birer kahraman konumundadır.

Onların eylemi, kadınların yalnızca destekleyici değil, toplumun

kurtuluşunda doğrudan belirleyici rol oynayabileceğini göstermektedir. Türk kadının hem cesaretinin hem de bilgeliğinin birer temsilcisi olarak Sarı Kızlar, efsanenin anlatıldığı bölgelerde Türk kızlarına birer rol model konumundadır.

Bu bağlamda efsanede kahramanlık, yalnızca cephede kılıç sallamakla değil, akılcı ve özverili eylemlerle de tanımlanmaktadır. Kaldı ki Sarı Kızlar savaşın içerisinde de yer alarak kahramanca savaşmış ve şehit olmuşlardır.

3.2. Zekâ ve Stratejiyle Gelen Zafer

Türkler kaleyi kuşatırken zorluk yaşamaktadır: “Asker sayısı, savaş aracı yönünden düşmanla başa çıkamayacaklarını anlamışlar. Umutsuz bir bekleyişe koyulmuşlar.” Bu çıkmazı Sarı Kızlar’ın olağanüstü planı çözer:

“Torbalarına binlerce mum koymuşlar... Keçilerin boynuzlarına mumları tek tek takmışlar... Yayladan aşağıya kaleye doğru kovalamışlar.”

Bu sahne, akıl gücünün savaşta belirleyici unsur olduğunun altını çizer. Fiziksel yetersizlik, stratejik deha ile aşılmış olur.

Bu, halk anlatılarında zekânın kutsanmasının tipik bir örneğidir.

3.3. Kadın Figürünün Yüceltilmesi- Kasık Baş Motifi

Sarı Kızlar Efsanesi’nde, kadın kahramanlar yalnızca savaşçı değil, aynı zamanda ermiş olarak da kabul edilir. Bu durum, kadın figürünün halk inançlarında nasıl kutsallaştırıldığını açıkça ortaya koyar. Efsanede geçen, **“Tanrı onlara ermişlik vermiş. Bu nedenle düşman peşinden koşan Sarı Kızlar, kelleleri koltuklarında düşmanın peşinden koşmuş”** ifadesi, onların ölümden sonra bile milletleri için mücadele etmeye devam ettiklerini gösteren mistik ve epik bir sahnedir.

Buanlatım, yalnızca olağanüstü bir betimleme değil; aynı zamanda **şehitliğin halk anlatılarındaki efsanevi boyutunu** da yansıtır. Sarı Kızlar figürü, halk inançlarında hem **“savaşçı ruh”** hem de **“ermişlik”** kimliğini bir arada taşır. Ruhun bedeni aşarak millet davasını sürdürmesi, Türk efsanelerinde **ölüm-ötesi bağlılık** anlayışının simgesidir.

Bu tema, **Kocacenk Efsanesi’ndeki kesik baş motifiyle** ortak bir mitolojik yapıya sahiptir. Her iki anlatıda da kahramanlar, ölümü yalnızca bir son değil, **kutsal görevin devamı için geçici bir eşik** olarak algılar.

3.4. Kutsallık ve Ermişlik – Türbe Kültü

Sarı Kızlar, yalnızca bir kahraman değil; adı türbeye verilen bir ermiştir. Türbe etrafında gelişen ritüeller, halkın onlara duyduğu inancı ve bağlılığını yansıtır:

“Türbenin ön kısmında pencere gibi bir yer varmış... önce mum yakar,

sonra para koyarmış... Türbeye her akşam bir leğen, bir su dolu ibrik, bir de süpürge konurmuş... her sabah ortalığın süpürüldüğü görünürmüş.”

Bu sahne, halk kültüründe ermişlerin ölmeden sonra da “hizmet etmeye” devam ettiğine olan inancı yansıtır. Sarı Kızlar, yalnızca savaş kahramanı değil, manevi rehber konumundadır.

Bu tür figürlerin halk inancında zamanla “ermiş” kimliğine büründüğünü ve türbe merkezli inançların yaygınlaştığını da göstermektedir.

3.5. Toplumsal Bellek ve Kültürel Aktarım

Efsanenin kuşaktan kuşağa aktarılması ve türbenin adak yeri haline gelmesi, onun yalnızca anlatı değil, yaşayan bir kültürel hafıza olduğunu gösterir:

“Zamanla dilden dile, ilden ile dolaşan, kuşaktan kuşağa anlatılarak günümüze dek gelen bu efsaneye göre bir adak yeri olmuş Sarı Kızlar’ın türbesi.”

Bu ifade, kolektif belleğin ve halk bilincinin biçimlenmesinde efsanelerin oynadığı rolü vurgular. Bu rol aynı zamanda kültürel aktarımda işlevsel bir boyutun olduğunu göstermektedir.

Kocacenk Efsanesi ile Sarı Kızlar Efsanesinin Tematik Haritası

Tema	Kocacenk Efsanesi	Sarı Kızlar Efsanesi
Kahramanlık	Toplu, askeri direniş	Bireysel, kadın kahramanlar üzerinden
Zekâ ve Taktik	Su kaynağının kesilmesi	Keçilerin mumla yönlendirilmesi
Kadın Figürü	Yer almaz	Merkezî konumda
Kesik Baş	Şehit askerler kellelerini taşıyarak düşmanı kovalar	Sarı Kızlar başsız hâlde düşmanı kovalamaya devam eder
Ritüel ve Bellek	Şehitlik, “Kocacenk” adının “Kocacik”e dönüşmesi	Türbe ritüeli, mum yakma, abdest hazırlığı
Kutsallık ve Ermişlik	Ermışlik doğrudan yok, savaşın yüceliği kutsanır	Sarı Kızlar, ölümden sonra da hizmet etmeye devam eden ermişler olarak anılır

4. CİĞER BABA EFSANESİ – TEMATİK AÇIDAN İNCELEME

Ciğer Baba efsanesi kısaca şu şekildedir: Ciğer Baba Efsanesi, Manastır’da yaşayan keramet sahibi bir velinin iftiraya uğrayarak sınanmasını konu alır. Çocuğu olmayan bir kadına dua edip elma verir; kadın sabırsızlıkla iki yarıyı da kendi yer ve hamile kalır. Kocasının uzun süredir hacda olması

halk arasında dedikoduya yol açar, Ciğer Baba iftiraya uğrar ve hakkında idam fermanı çıkar. Genç müridi Hasan Keşfi, onun yerine can vermeyi kabul eder. Başını koltuğuna alarak türbesine yürür. Bu mucize halkı derinden etkiler, Ciğer Baba ermiş olarak kabul edilir ve türbesi zamanla adak yeri hâline gelir.

4.1. Ermişlik ve Keramet

Efsanenin merkezinde yer alan Ciğer Baba, “kerametleriyle meşhur, gönül ehli büyük bir veli” olarak tanımlanır. Bu ifade, onun sıradan bir din adamı değil; halkın gözünde Allah dostu, “veli” ve mucizelerle dolu bir kişi olduğunu gösterir. Elma mucizesi, bu ermişliğin ilk belirtisidir:

“Çocuğu olmayan bir kadın Ciğer Babaya gider. Ciğer Baba bir elma verir ve bu elmanın yarısını kendisinin diğer yarısını da kocasının yemesini söyler. Kocası gurbette olan kadın kocasının gelmesini bekleyemez ve sabredemeyip elmanın her iki yarısını da kendi yer. Bu olaydan sonra hamile kalır...”

Burada, fiziksel temas olmadan doğan çocuk; halk tasavvuf geleneğinde kerametın, Allah’ın izniyle gerçekleşen mucizevi bir olay olduğunu simgelemektedir.

Halk efsanelerinde bu tür doğaüstü doğum anlatılarının velilikle kutsallığın bir işareti olarak sunulmaktadır.

4.2. İftira Teması

Efsane, kutsal bir figüre yöneltlen iftira ve halkın çabuk galeyana gelmesiyle bir linç kültürünü de yansıtır:

Bu durum efsanede “Mahmud Bey’in kışkırtmasıyla, Ciğer Baba’nın bu çocuğun gerçek babası olduğu yönünde iftiralar ortaya atılmış.” Şeklinde ifade edilmektedir.

Burada Mahmud Bey gibi yörede nüfuz sahibi bir figürün halkı galeyana getirmesiyle masum bir velinin hedef haline gelmesi hem tarihsel hem toplumsal bir trajediyi betimler. Bu, halk anlatılarında sıkça işlenen “erdemli kişinin iftiraya uğraması” motifidir.

Efsanelerde kutsal figürlerin sınanmasının ve onların iftiraya uğramasının, ermişliğin bir bedeli olduğu düşünülmektedir.

4.3. Fedakârlık ve Kurban Teması

En dramatik sahne, Ciğer Baba’nın müridi Hasan Keşfi’nin Ciğer Babanın yerine kendini feda etmesidir:

İftira sonucu olay payı tahta intikal ettirilir ve IV. Murat görevliler göndererek Ciğer Babanın İdam edilmesini ister. Efsanede Ciğer Baba müritlerini toplar ve “İçinizden kim benim yerime kurban olur?” diye sorar.

Genç müridi Hasan Keşfi Efendi ayağa kalkıp “Ben ya sultan!” der.

Buradaki “kurban” kavramı sadece dini bir ritüel değil, canıyla yol göstericisine sadakat sunma eylemidir. Ciğer Baba’nın yanıtı ise efsaneye adını veren anlamı taşır:

“Senin kurbanın eksik olmasın, fakat ciğeri benim olsun.”

Bu söz, halk arasında “ciğeriyle bağlılık” kavramının sembolüne dönüşmüştür.

Bunun üzerine Ciğer Baba hırkasını çıkararak Hasan Keşfi’ye giydirir ve postnişine onu oturtur. Askerler gelerek Hasan Keşfi’yi idama götürür.

Bu sahne; sadakat, bağlılık ve iradi kurban olma temalarını işler.

4.4. Kesik Baş Teması ve Mistik Yücelme

Hasan Keşfi’nin kafası kesildikten sonra mucizevî biçimde yürüyerek bugünkü türbesinin olduğu yre gelerek orada düşer. Bu durum, doğaüstü şehitlik temasının tipik örneğidir:

Efsanede bu durum “Hasan Keşfi, başını koltuğunun altına alarak yarım saat mesafedeki türbesine kadar yürümüş.” Sözleri ile ifade edilmektedir.

Bu motif, daha önce analiz ettiğimiz Sarı Kızlar ve Kocacenk Efsanesi’ndeki kesik baş temasının benzeridir. Ruhun bedene galip gelmesi, halk inancında ermişlik ve ölümsüzlük anlamına gelir.

Bu temayı “ölüm ötesi sadakat” ve “bedensel sınırların aşılması” olarak yorumlamak mümkündür.

4.5. Mekânsal Kutsallık ve Ritüel Devamlılığı

Bu olağanüstülüklerin ardından Hasan Keşfi ve Ciğer Baba’nın türbesi bir adak ve ziyaret yeri haline gelir. Halk her yıl “Hasan Keşf’nin türbesinde 365 kurban keserek ciğerlerini Ciğer Baba’nın kabrindeki ağaçlara asar”. Bu uygulama, anlatının kutsallığını ritüel hafıza aracılığıyla günümüze taşır.

Bu tür adak gelenekleri, halkın efsaneye sadece inanmadığını, onunla yaşadığını ve kolektif bilinçle günümüze kadar sürdürdüğünü gösterir.

4.6. Kutsal Otoritenin Tanınması

Efsanenin sonunda halk tarafından basit düzeyde inşa edilen türbe ve zaviye, Sultan IV. Murad’ın emriyle yeniden inşa edilir. Bu da halk arasında ermiş kabul edilen bir figürün devlet nezdinde de tanındığını ve meşrulaştığını simgeler.

Efsanede “Kabri ve çevresindeki zaviye, Sultan IV. Murad’ın emriyle ihtişamla yeniden inşa edilmiş.” Şeklinde ifade edilir.

Bu da halk ermişlerinin yalnızca dini değil, siyasal ve kültürel alanda da etkili olduğunu gösterir.

5. HASAN BABA EFSANESİ – TEMATİK AÇIDAN İNCELEME

Hasan Baba efsanesi kısaca şu şekildedir: Hasan Baba Efsanesi, Manastır yakınlarında yaşayan bir velinin kerametleri ve uğradığı iftirayla sınanmasını konu alır. Çocuğu olmayan bir kadına dua ederek okunmuş elma verir, fakat kadın sabredemeyip elmaları eşinden önce yer. Hamile kalınca halk dedikoduya başlar ve Hasan Baba iftiraya uğrar. Padişahın idam fermanı gelir; genç bir derviş olan Tez Baba, onun yerine can vermeyi kabul eder. Başını koltuğuna alarak yürür; aynı anda Hasan Baba'nın da başı kesilmiş gibi görünür. Tez Baba'nın durduğu yerde nehir tersine akar. Bu olaylar halkta derin etki bırakır ve her yıl kurban kesilerek Hasan Baba'nın türbesi ziyaret edilir.

5.1. Ermişlik ve Keramet

Hasan Baba'nın karakteri, efsanede “yüce gönüllü bir eren” olarak tanımlanır. Bu tanım, onun halk nazarında yalnızca bir din büyüğü değil, keramet sahibi, Allah dostu bir veli olduğunu ortaya koyar. Elma mucizesi, onun ruhani gücünün ilk örneğidir:

“Hasan Baba da bu elmaları okuyup üflemiş ve ‘Eşinle birlikte yersiniz,’ demiş.”

Tıpkı Ciğer Baba efsanesinde olduğu gibi, burada da mucizevi hamilelik, bedensel temas olmadan doğan çocuk motifyle kutsallığın göstergesidir.

Bu tür olaylar, halk inancında veliliğin sınanması ve halkın teveccühünü kazanmasıyla bağlantılıdır.

5.2. Sabır, İrade

Kadın karakterin sabırsızlığı, halk anlatılarında sıkça işlenen sabır ve irade sınavı temasıyla örtüşür:

“Kadın sabredememiş ve bir gün, eşini beklemeden elmaları yemiş. Ardından da hamile kalmış.”

Bu durum, sadece kadının değil, Hasan Baba'nın da halk önünde imtihan edilmesine neden olur. Kadının sabırsızlığı sonucu ortaya çıkan mucizevi olay (çocuğun doğması), toplum tarafından yanlış anlaşılmış ve iftiraya dönüşmüştür.

5.3. İftira, Toplumsal Dedikodu ve Devletin Sert Tepkisi

Tıpkı Ciğer Baba efsanesinde olduğu gibi, Hasan Baba da halk söylentilerinin ve dedikoduların hedefi olur:

“Köy halkı dedikoduya başlamış: ‘Askerdeki kocası yokken nasıl hamile kaldı? Bektaşi babaları neler yapıyor?’”

Bu dedikodular, devlet mekanizmasını harekete geçirir: “Haber IV. Murad’a dek ulaşmış. Padişah öfkelenmiş ve Hasan Baba’nın kellesinin alınmasını emretmiş.”

Burada olayın iç yapısının incelenmemesi, toplumsal yanlış algılamaların devlet yönetimine olan etkileri dile getirilmektedir.

5.4. Fedakârlık ve Kurban Motifi

Hasan Baba’nın yerine geçmeye gönüllü olan genç derviş, kişisel inanç ve sadakatin mutlak teslimiyeti temsil etmektedir:

“Henüz bir iki yıldır derviş olan genç bir muhip öne çıkmış: ‘Ben talibim,’ demiş.”

Bu genç dervişe Hasan Baba şu sözle seslenir:

“Evladım, daha çok gençsin. Tez geldin.”

Bu söz, gencin yaşıyla manevî olgunluğu arasındaki farka dikkat çeker. Ancak yine de kurban kabul edilir ve ona “Tez Baba” adı verilir. Bu sahne, tevazu, teslimiyet ve ermişlikte çıraklık temasını ortaya koymaktadır.

5.5. Kesik Baş Teması ve Çift Kahramanlık

Hasan Baba efsanesi, sadece Tez Baba’nın değil, aynı anda Hasan Baba’nın da başsız görülmesiyle kesik baş temasını daha da mistik bir hâle getirmektedir:

“Rivayet odur ki, Tez Baba başını koltuğunun altına almış yürümüş. Aynı anda, birden Hasan Baba’nın da başı kesilmiş olarak görünmüş.”

Bu olağanüstü anlatım, fiziksel ölüm ile ruhani varoluşun ayrılmasını ve velilerin birden fazla düzlemde varlık gösterebileceği inancını temsil etmektedir.

Bu tür kesik başlı yürüyüş motiflerini ölümle sınanmanın ötesinde manevî yükselişin bir göstergesi olarak yorumlamak mümkündür.

5.6. Doğa Olayı Üzerinden Keramet: Nehrin Tersine Akışı

Tez Baba’nın “Ben bu ırmağın şurasını beğendim” demesi üzerine Dragor Nehri’nin tersine akmaya başlaması, onun ölümden sonra bile kudret sahibi olduğunu gösterir:

“O andan itibaren nehir tersine akmaya başlamış.”

Bu tür motifler, halk anlatılarında doğanın, kutsal kişilere boyun eğmesi şeklinde tasvir edilmektedir.

5.7. Korku ve İman Dengesi: Halkın Ritüel Davranışı

Hasan Baba’nın türbesi etrafında oluşan korku, halkın imanla

yoğrulmuş ritüel davranışlarının kaynağıdır:

“Zira halk inanırmış ki, eğer kurban kesilmezse, Hasan Baba şehri altüst eder, yerle yeksan edermiş.”

Bu durum, halk velileriyle kurulan mukaddes korku ve bağlılık ilişkisinin göstergesidir. Kurban geleneği de bu bağlılığın somut bir uzantısıdır.

Ciğer Baba ve Hasan Baba Efsanelerinin Karşılaştırmalı Tematik Haritası

Tema	Ciğer Baba Efsanesi	Hasan Baba Efsanesi
Velilik / Ermişlik ve Keramet	“kerametleriyle meşhur, gönül ehli büyük bir veli”	“yüce gönüllü bir eren”
Mucize	Elma ile mucizevi doğum	Elma ile mucizevi doğum + doğaya etki (nehri ters akıtma)
İftira / Linç	“İftira atılmış... idam fermanı çıkmış”	“Bektaşî babaları neler yapıyor?... kelleği alacaklar”
Kurban / Sadakat	“İçinizden kim benim yerime kurban olur?” – “Ben ya sultan!”	“Yerime geçmeye talip var mı?” – “Ben talibim”
Kesik Baş Mucizesi	Hasan Keşfi başsız yürür	Tez Baba başsız yürür, aynı anda Hasan Baba da başsız görünür
Doğaya Müdahale	Yok	Nehrin yönünü değiştirme
Ritüel / Halk İnancı	“365 kurbanın ciğeri, ağaçlara asılır”	“Her gün kurban kesilmezse şehri altüst eder”

6. Sonuç

Kesik baş motifine dayalı efsaneler, Türk halk anlatılarında yalnızca dramatik bir anlatım biçimi değil, aynı zamanda ölüm, kahramanlık, kutsallık ve inanç temalarının harmanlandığı zengin bir anlatı formudur. Ahmet Yaşar Ocak’ın da belirttiği üzere, bu motifin kökeni büyük ölçüde Anadolu sonrası döneme dayansa da Abdulkadir İnan’ın ortaya koyduğu inanç yapıları bu motifin derin tarihsel ve kültürel katmanlara sahip olduğunu göstermektedir. Türk kültüründe bu tür efsaneler hem İslamiyet öncesi inanç dünyasının hem de İslami tasavvufun iç içe geçtiği anlatı yapıları olarak varlığını sürdürmektedir.

Kocacenk Efsanesi’nde kesik baş teması, yalnızca savaşın şiddetini değil; **kahramanlık, şehitlik ve kutsallık** gibi kavramların halk belleğindeki anlamını da yansıtır. Bu motif, ölümü nihai bir son değil; milletine **ölümden sonra bile hizmet etmeye devam eden ruhun** zaferi olarak kurgular. Böylece savaş, sadece fiziksel değil; **manevi bir bağlılık ve inanç mücadelesi** hâline gelir.

Sarı Kızlar Efsanesi, kesik baş motifiyle birlikte **kadın kahramanlığı, zekâ, mistisizm, kutsallık ve toplumsal hafıza** gibi temaları da aynı potada eritir. Sarı Kızlar, savaşın ortasında cesaretiyle öne çıkarken, ölümden sonra kutsal birer figüre dönüşerek halk belleğinde **umut ve direnişin sembolü** hâline gelir. Bu çok katmanlı yapı, anlatının hem edebi hem inançsal derinliğini besler.

Ciğer Baba Efsanesi ise kesik baş motifiyle beraber bir **azizlik öyküsüne** dönüşür. Sadakat, kurban, iftira karşısında vakar ve nihayetinde kutsallığın ispatı gibi öğeler etrafında şekillenen bu anlatı, halkın hem manevî arayışını hem de **adak ve ritüel kültürünü** canlı tutar. Kerametler ve kurban pratikleri, halkın kutsal figürlerle kurduğu derin ve duygusal ilişkiyi yansıtır.

Hasan Baba Efsanesi, kesik baş motifini **ikili bir keramet** olarak sunar. Tez Baba'nın başsız yürümesiyle eşzamanlı olarak Hasan Baba'nın da **"başsız görülmesi"**, hem bireysel sadakatin hem de ruhani birlikteliğin vurgusudur. Dragor Nehri'nin **tersine akması**, yalnızca fiziksel bir mucize değil; halkın kutsal figüre duyduğu inançla doğanın bile yön değiştireceğine olan güvenin sembolüdür. Hasan Baba'nın efsanesi, keramet, iftira, kurban ve halk korkusunun ritüele dönüşmesi açısından zengindir.

Bu dört efsane, Türk halk kültüründe **kesik baş motifinin** yalnızca fiziksel bir şiddet göstergesi değil; aynı zamanda **inançsal süreklilik, metafizik gerçeklik ve manevi bağlılık** gibi değerlerle yüklü olduğunu göstermektedir. Motifin yer aldığı her anlatıda:

Ölüm, son değil; kutsal dönüşümün başlangıcıdır.

Kurban, yalnızca can vermek değil; ruhani bir görevi devralmaktır.

Sadakat, dünyevi değil, **ilahi bir teslimiyet biçimi** olarak kodlanır.

Keramet, halkın yalnızca inanmakla kalmadığı; ona göre yaşadığı bir gerçekliktir.

Bu efsaneler, **Türk halk inanç sistemi içinde kahramanlık ile kutsallığın birleştiği, halkın belleğinde ritüellerle yaşatılan güçlü anlatı yapılarına** dönüşmüştür. Her biri, kesik başla başlayan bir ölümü değil, **şehadetle taçlanan bir ölümsüzlüğü** anlatır.

Sonuç olarak, bu efsaneler, **Türk halk kültüründe kesik baş motifinin; bireysel inanç, kolektif kimlik ve kutsal belleğin aktarımı açısından ne kadar işlevsel bir anlatı unsuru olduğunu göstermektedir.** Bu motif, zaman ve mekân ötesinde kahramanların varlığını sürdürmesine imkân tanıyan, halkın metafizik dünyasını kuran en güçlü anlatı araçlarından biridir.

KAYNAKÇA

Engin Refik (2014), *Balkanlardaki Yatır, Türbe, Tekke ve Zaviyelerimiz*, İstanbul: Akademik Kitaplar.

- Hafız, Nimetullah (1989). Sarı Kızlar Efsanesi, *Makedonya Türk Halk Edebiyatı Metinleri*, Anadolu Sanat Yayınları, İstanbul.
- İnan, Abdulkadir. (2006). *Eski Türk Dini*. Ankara: TDK Yayınları.
- Kartal, Numan, “Kocacık Folkloru”, *Sesler*, S: 147 (1980), s. 47-137
- Kumartaşlıoğlu, Satı (2021). Kuzey Makedonya-Kanatlar Köyünde Anlatılan Evliya Menkıbeleri, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S.97, s. 29-46.
- Bilge, Mehmet Tevfik (2024). *Manastır Vilayeti'nin Tarihçesi*. (Yayına Hazırlayanlar: Selçuk Kürşad Koca, Rasih Selçuk Uysal, Faruk Gezgin) Paradigma Akademi Yayınları, Çanakkale.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1989). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Savur, Hilmi - Kayabaşı, Rabia Gökçen (2023). Balkanlardan Anadolu'ya Kesik Baş Türbelerinin Türk Halk Kültüründeki Yeri, *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 9/20, ss.573-583.

A THEMATIC ANALYSIS OF THE CUT HEAD (KESİKBAŞ) LEGENDS TOLD BY THE TURKS OF NORTH MACEDONIA

Assoc. Prof. Dr. Selçuk Kürşad Koca
Sakarya University – Turkey
skursadkoca@sakarya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-5974-7553>

Abstrac: North Macedonia is one of the important regions where Turkish literary traditions, with their deep historical roots, continue to exist today. This study focuses on the “cut head legends” (Kesik Baş legends), which hold a special place in Turkish oral literature, and examines them in the context of the Turkish community living in North Macedonia.

These legends are shaped around themes of heroism and spirituality, blending pre-Islamic beliefs with Islamic elements. They have played an important role in both personal and communal identity, passed down through generations as part of oral tradition.

In this study, examples of the decapitated head legends were collected from different regions of North Macedonia. These stories were then analyzed in terms of themes, structure, and social function. The research explores how these legends have been preserved in the collective memory, the local elements added by storytellers, and how these stories serve cultural and social purposes.

The findings show how Turkish communities in North Macedonia preserve their cultural identity and highlight the role of oral literature in this process. These legends are not just stories from the past but also tools for cultural survival and identity today.

This study contributes not only to the field of folk literature but also to our understanding of cultural transmission, the importance of traditional knowledge, and the place of oral storytelling in modern societies.

Keywords: *Kesikbaş, legend, Turks of North Macedonia, oral culture, folk narratives, cultural identity.*

ESKİ UYGURCADA YID SÖZCÜĞÜ VE TÜREVLERİ ÜZERİNE

Doç. Dr. Aybüke Betül DOĞAN

Düzce Üniversitesi, Türkiye
betulkiymaz@duzce.edu.tr

Özet: Bu çalışmada Eski Uygur Türkçesi metinlerinde tespit edilen *yıd* “koku” sözcüğünün türevleri ve anlamsal ilişkileri üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Eski Uygurca dini ve din dışı metinlerden bir derlem alanı belirlenmiş ve bu metinlerde tespit edilen *yıd* ve türevi sözcüklerin metinde nasıl yer aldığı, hangi sözcüklerle dizilim kurduğu ve ne gibi anlamlar kazandığı incelenmiştir. *Yıd* sözcüğünün türevlerinin zengin olduğu *yıdlığ/yıdlag*, *yıdığ/yıdag* gibi isim sözcüklerin ya da *yıdla-*, *yıdı-* ya da *yıdışka-* fiil soylu sözcüklerin *yıd* isminden türediğine tanık olunmuştur. “Koku” anlamına gelen *yıd* sözcüğü sadece “güzel koku”ya işaret etmemiş, birlikte yer aldığı öbek ve metin bağlamına göre “kötü koku” anlamını da kazanmıştır: *Yıd tan*, *yıd yıpar* gibi kuruluşlarda kokunun güzelliğine vurgu yapılırken; *yıdığ etöz* “kokan vücut”, *yıdığ sasag* “pis kokan”, *yıdığ sasıg* “pis kokan” gibi öbeklerde ise kokunun fenalığına işaret edilir. *Yıd* sözcüğü ve türevinin tek tanıklanmasından çok ikilemeli gruplarda sıklık gösterir. *Yıdığ sasag*, *yıdığ sasıg*, *yıd yıpar* ikilemeleri özellikle dikkat çeker.

Anahtar Kelimeler: Eski Uygurca, *yıd*, *yıdlığ/yıdlag*, *yıdı-*, *yıdığ/yıdag*, *yıdla-*, *yıdışka-*.

GİRİŞ

Kış mevsiminin bitip baharın gelişinin kutlandığı Hıdırellez günlerinde, dikkat çeken unsurlardan birisi de yaşama can katan baharın kokusudur. Tabiatın canlanmasıyla birlikte yeni açan çiçeklerin havaya kattığı rayiha çoğu insan için bir güzellik vesilesidir. Bu çalışmada ise baharın kokusundan hareketle; Eski Uygurca metinler tanıklığında, “koku” ve “kok-”, “kokla-” anlamlarına karşılık gelen sözcükler üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda, Eski Uygurca dinî ve dindışı metinler taranmış ve *yıd* “koku”, *yıdı-* “kok-”, *yıdığ* “pis koku”, *yıdag* “koku”, *yıdırkan-* “kokla-”, *yıdışka-* “kokla-”, koklayarak algıla-, kokusundan tanı-, *yıdıt-* “kokut-”, *yıdla-* “kokla-”, *yıdlag* “kokulu”, *yıdlamak* “koklama”, *yıdlığ* “koku maddesi” gibi isim ve fiil soylu sözcüklere tanık olunmuştur. Eski Uygurca metinlerde, koku kavram alanına giren sözcüklerin çeşitliliği dikkati çeker. *Yıd* ve türevleri ile kurulu farklı tamlama ve ikilemeli yapıların

varlığı bu durumu kanıtlar. Eski Uygurcada, “koku” sadece güzel ile değil; kötü kavramıyla da ilişkili olarak yer alır. Dolayısıyla sadece “güzel ve misk” kokularına rastlanmaz; “kötü, pis, fena” gibi kavramlarla da koku kavram alanı tanıklanır. *Yıd tan, yıd yıpar* gibi kuruluşlarda kokunun güzelliğine vurgu yapılırken; *yıdıg etöz* “kokan vücut”, *yıdıg sasag* “pis kokan”, *yıdıg sasıg* “pis kokan” gibi öbeklerde ise kokunun fenalığına işaret edilir. *Yıd* isimden türeyen fiiller de çok sayıdadır. *Yıdı- köti-* “kokarak yüksel-” gibi ikileme grubu içinde ilgili fiil örneği tespit edildiği gibi, kokunun fenalığını bildiren *yıdı- sası-* “pis kok-” fiil grubuna da rastlanır. Neticede bu çalışma ile Eski Uygurcada koku ve koklamak ile ilgili söz varlığı tespit edilerek Eski Türkçenin söz varlığı çalışmalarına katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Yıd: “Koku” anlamındadır. *yıd yıpar* ikilemesi içinde “güzel, hoş koku” anlamındadır (ED, s. 883a). Kuzeydoğu Türk dilinde *yıt, çıt*; güneydoğu Türk dillerinde *hid*, kuzey merkezli Kırgızca *jıt*, Kazakça *iyis*, güney merkezli Özbekçe *is / hid*, kuzeybatı Karakalpakça ve Kumukça *iyis*; Kazakça *is*; güneybatı Azerbaycancada *iy*; Türkmencede *ı:s* şekliyle bu sözcük tanıklanır. Türkische Turfan-Texte III, s. 26’da da *yıd / yıd yıpar* ikilemesi geçer. Ancak genellikle “kötü koku” anlamında geçmektedir. U II 61, 5’te *yıd aşlıklar* “tatlı kokuları yutan” anlamındadır. 11. yy. Karahanlı Türkçesinde *yı:di: kalı:r* öbeği “bir parfüm torbasından misk çıkarılırsa kokusu geride kalır” anlamına gelmektedir (DLT III 48, 22). KB 70. beyitte *yıpar toldı kafur ajun yıd bile* “dünya misk, kafur ve diğer kokularla doldu” yapısında *yıd* sözcüğünün güzel koku anlamı dikkati çeker. 97. beyitte ise *yıdı* sözcüğü çiçeğin kokusuyla anlam bulmaktadır. Aynı eserin 312. beytinde *yıdı belgürer* yapısı ise “kokusu fark edilir hâle gelir” anlamındadır. 417. beyitte, *bulunmaz yıdı* öbeği ise bir önceki anlamın tersine kokusundan bir iz kalmadı anlamına karşılık gelmektedir. 14. yy. İbn-i Mühenna Lügatı’nda bu sözcük *yıyı* “koku” biçimindedir (Rif. 162) (ED, s. 883b). 13. yy. Kıpçakçada *yı:;* 14. yy. Kıpçakçada ise *yıyı* biçimindedir ve “al-rā’iḥa” olarak tanımlanmıştır.

Maytrisimit’te *yıd* “koku” anlamıyla açıklanır (Tekin, 1976, s. 507). *Burkan (kö)rkın suvka yıdın tütsügin tapınsar ...* (51, 4) “Burkan heykelini suya soksa, güzel kokular ve tütsü ile tazim etse” (Tekin, 1976, s. 226). *yıdılar yadı-* (55, 17) “kokular yayılır” (Tekin, 1976, s. 231). *yıd tütsüg hua çeçek busı birser üç kat yir suvda edgü at kü bultaçı bolur* (54, 19) “güzel koku, tütsü ve çiçekleri sadaka olarak verse üç katlı dünyada iyi bir şan ve şöhrete kavuşur” (Tekin, 1976, s. 230). Ayrıca *yıdı yokı* ikilemesiyle birlikte “tamamıyla” anlamına geldiği de görülür: *burkan kutı kim kop... kamağ ayıg yavlağ törülerig yıdı yokı birle üzmelemiş bolur* (48, 17) (Tekin, 1976, s. 102) “burkanlık ki bütün kötü ve fena unsurları, teferruatına kadar hepsini yok etmiş olur” (Tekin,

1976, s. 225). Vibakta-Samaz'da *yid* "kötü koku" anlamıyla *yuk* sözcüğüyle ikilemeli olarak tanıklanır: *alku nizvanilarig yidi yuki birle tarkarmış üçün kirsiz tep tedi* (010) (Elmalı, 2017, s. 64) "bütün tutkuları [kötü kokuları] ile ortadan kaldırdığı için temizdir, dedi" (Elmalı, 2017, s. 139). Elmalı (2017, s. 251), *yuk* maddesini de *yid* sözcüğüne göndererek açıklar.

Dasakarmapathāvadānamālā'da "koku" olarak geçer. *neçede ölser anta ok ölüg etözintin yarsıguluk teg yavız yid ünüp ötgürü ögi kañı barça yèrip yarsıp titip ıdalap ırak tezerler* (2849) (Elmalı, 2016, s. 161) "ölür ölmez cesedinden iğrenç kötü kokular yayıldığından anası babası (hemen) herkes tiksiniş iğrenerek (onu) terk edip uzağa kaçarlar" (Elmalı, 2016, s. 261). *Yavız* sıfatıyla kokunun "kötü ve fena" olduğuna işaret edilmiştir. *kesilgüde ulatı sekiz tümen kurt koñuz yaglag et yidin tuyup tört [sı]ñart[ın] kelip ol god keyikniñ [...] avlap altıl[ar]* (4733) (Elmalı, 2016, ss. 224-225) "kesilmekten başka seksen bin kurtçuk yağlı et kokusunu alıp dört taraftan gelip o yaban hayvanının ... avlayıp aldılar" (Elmalı, 2016, s. 283).

AY'de de bu sözcük sıklıkla geçer. Özellikle *yid* yıpar ikilemesinin *edgü* sıfatıyla nitelendirildiği görülür. Bu dizilimdeki *yid* sözcüğü "iyi ve güzel koku"ya işaret eder. *yid yıpar hua çeçek* (94/12) (Kaya, 1994, s. 104). *köyürgülük saçguluk türtgülük ıslaguluk neçe edgü yid yıparlar erser* (120/14) (Kaya, 1994, s. 114). *tüü törlüg adruk adruk yid yıpar hua çeçekler erdinilig toglar pralar kuşatrılar üze tapıg udug ağır ayag kılıp* (201/19) (Kaya, 1994, s. 146). *ol burununguz içinte tangsuk edgü yid yıpar ... uzatı kötiyü tururlar* (347/22) (Kaya, 1994, s. 209). *öngi öngi erdiniler toglar tikip satıgsız edgü yid yıparlar köyürüp* (416/9) (Kaya, 1994, s. 240). *ol ilig kan suvka kirip et'özinge yid yıpar türtüp yangı arıg ton kedip* (416/13) (Kaya, 1994: 240). Bu örnekte vücuda sürülen temiz koku ve yeni giysi giymek ifade edilmektedir. *kentü iliginte tütsüg tutup edgü yid yıparlarig köyürüp* (426/14) (Kaya, 1994, s. 244). *pra kuşatrılar içinte ... saçıp türtüp yid yıpar ... barçasın uz kılunlar* (487/13) (Kaya, 1994, s. 270). *yene kün küninge edgü yid yıpar köyürüp hua çeçek saçıp* (516/5) (Kaya, 1994, s. 281). *öngi öngi yid yıpar hua çeçek tatıglıg edgü aş içgü üze yme ...* (516/11) (Kaya, 1994, s. 281). *ol kişi suvka kirip et'özin arıg yunup yangı arıg ton kedip et'özinge edgü yid yıparlar türtüp* (519/14) (Kaya, 1994, s. 282). *kök kalıkdan tengridem yid yıpar hua çeçekler* tüşdi (617/10) (Kaya, 1994, s. 324). *bökünki künte monı teg kergeklig işletgülük yunglaguluk orun tapıp bo montag yıdıg kergeksiz et'özümün* sidmiş kemişmiş (612/5) (Kaya, 1994, s. 322). *men ilkisizdin berü bo yıdıg sarsıg kanlıg yiringlig sevgüsüz taplagusuz yarsınçig et'özke inçip inantım* (613/1) (Kaya, 1994, s. 323). *tüü törlüg hua çeçekin yidin yıparın erdini toog pra kuşatrıların uzatı ayasar* (176/20) (Kaya, 1994, ss. 136-137).

Altun Yaruk tegzinçlerinde iki farklı madde başında *yıd* sözcüğüyle karşılaşılır: *yıd(I)* “koku, güzel koku” iken *yıd(II)* “artık, kalıntı” anlamlarında açıklanmıştır (Çetin, 2020, s. 489). Altun Yaruk 8. kitaptaki ilgili örnekler şu şekildedir: *teyrim kim kayu süzük kèrtgünç köñüllüg tınlıglar bo altun öñlüg yaruk yaltrıklıg kopda kötrülmüş nom èligi atlıg nom erdinig okısarlar sözleserler yana kün küniñe edgü yıd yıpar* köyürüp hua çeçek saçıp menî için ol ratnapuşpi atlıg teñri teñrısı burhanka tapıg udug kılsarlar yana küntemek üç kata meniñ atımın atayu öñi öñi yıd yıpar hua çeçek tatıglıg edgü aş içgü üze yme maña yme tapıg udug kılsarlar... bo Montag buyan tüşin bulgaylar tēp (401, 407) (Çetin, 2020, ss. 255-256) “efendim temiz kalpli canlılardan hangileri bu altın renkli, parlak ışıklı, her şeyden yüce öğreti hükümdarı adlı öğreti mücevherini okusa, söylese ve her gün güzel (kokulu) tütsüler yakıp (türlü) çiçek² saçıp benim için Ratnapuşpi adlı Tanrılar Tanrısı Budha’ya saygıyla ibadet etse, yine her gün üç kez benim adımla söyleyerek farklı farklı kokular², çiçekler² (ve) lezzetli yiyeceklerle bana da ibadet etse ... böylesi (bir) sevap karşılığını alacaklardır” (Çetin, 2020, s. 371).

ol kişi suvka kirip etözin arıg yunup yañı arıg ton keğip etöziñe edgü yıd yıparlar türtüp ol ev içinde kirip meni için küntemek üçer kata üç üdte ratnapuşpi atlıg teñri teñrısı burhan atın bon om erdininiñ atı birle atayu inçe tēp tēzün (481) (Çetin, 2020, s. 262) “bedenini temiz bir şekilde yıkayıp yeni elbiseler giyerek (ve) bedenine güzel kokular sürüp o ev içine girerek benim için her gün üç kez üç öğün Ratnapuşpi adlı Tanrılar Tanrısı Budha’nın adını bu öğreti mücevherinin adı ile anarak şöyle desin” (Çetin, 2020, s. 372). *ağın yıdın yıparın hua çeçek aş içgü üze meniñ körkümke tapıg udug kılzunlar* (497) (Çetin, 2020, ss. 263-264) “başka başka güzel kokular, çiçekler ve yiyecek içeceklerle benim resmime ibadet etsim” (Çetin, 2020, s. 372). *antada basa yıdın yıparın huan yavışgun burhanlarka tapıg udug kılzun* (599) (Çetin, 2020, s. 272) “sonra güzel kokularla² türlü çiçeklerle² Budhalara ibadet etsin” (Çetin, 2020, s. 374). *maña tapıg udug kılmış yıd yıpar hua çeçek aş içgüg satıp anıñ satıgı üze yana üç erdinig ayazunlar ağırlazunlar* (639) (Çetin, 2020, ss. 275-276) “bana sundukları² yiyeceği içeceği satıp onun bedeliyle yine üç mücevhere hürmet etsinler²” (Çetin, 2020, s. 374).

Altun Yaruk 4. kitapta, Tokyürek (2018, s. 991), *yıd/yıd* sözcüğünü “tütsü, koku” anlamıyla işaretler: *tüü törlüg ağrok ağrok yıd yıpar hua çaçäklär pralar kuşatreler üzä tapıg udug ağır ayag kılıp* (19) (Tokyürek, 2018, s. 324) “tanrılar tanrısı Buda’ya saygıyla başlarıyla eğilerek (ve) çeşit çeşit, farklı farklı kokulu² çiçekler² cevherler, tuğlar, gölgelikler sunarak (Tokyürek, 2018, s. 561). *yügürdäçi kaçtaçı tözlügin taşdın sıñarkı öñ ün yıd tatıg bür[tmäk nom törö üriüg] uzatı adın nomlarka yıd tatıg...* (2440) (Tokyürek, 2018, s. 486)

“koşacak, kaçacak esasını, dış (taraf)taki (renk), ses, koku, tat...” (Tokyürek, 2018, s. 593). *bo yer oronta yidin yıparın hua yavışgun pra kuate üzä tapıg udug ağır ayag kılğalı biz kamagun uzatı küyü küzätü tutup koor koguz kılmagay biz täñrim tep ötündilär* (3467) (Tokyürek, 2018, s. 556) “ulaşılın bu yerde kokular, tütsü, çiçek ve bitkilerle, afiş ve şemsiyelerle saygı gösterip biz hepimiz daima gözetip ziyan etmeyeceğiz tanrım diye seslendiler” (Tokyürek, 2018, s. 607).

Altun Yaruk 6. Kitapta ilgili sözcüklerin bağlamı şu şekilde tanımlanır: *Bo nom ärdiniğ äşidğäli tıñlagalı sakınsar ötrü ‘äñ aşnu ol elig han kántü özi sävär taplayur közünügli açok taşañ oronta yıdılığ yıparlıg suv şacıp tüü törlüg äsriñü körkä hua çäçäklär töltäp ediz yügsäk arslanlıg örgün urup, ol örgünüg yinçü monçuk tizigi üzä eñip yarañıp adrok adrok pra kuşetralar asıp öñi öñi ärdinilär tooglar tikip satıgsız ädgü yıd yıparlar köyürüp beş törlüg tüzülmiş yinçgä oyunlar eñiztürüp ol elig han suvka kirip ät’öziñä yıd yıpar turtüp yarñı arıg ton kädip alıglärniñ hanlarınñ öz eñigin yarañıgın urunup män mänin küvänç köñülin ketärıp; süzök kertgünç köñülin asıp üstäp, nomlataçı nomçı üzä yolçı yerçi ulug bahşı sakınçın turgurup temin ök bo nom ärdiniğ äşidmiş tıñlamış käreğäk* (Ayazlı, 2012, s. 85-86) “Ne zaman bu öğreti mücevherini duymak istese ilk önce o hükümdar² kendi² sevdiği² görünen geniş² bir yerde güzel kokulu² sular saçıp türlü türlü rengarenk güzel çiçekler² döşeyip yüksek² arslan motifli tahta çıkıp o tahtı inci boncuk taneleri ile süsleyip² türlü türlü gölgelikler asıp, farklı farklı mücevherler, bayraklar dikip paha biçilemeyecek değerdeki güzel kokular² yakıp beş çeşit düzenlenmiş ince melodiler çaldırıp o hükümdar² suya girip (banyo yapıp) vücuduna güzel kokular² sürüp yeni temiz elbiseler giyip hükümdarların² kendi(ne has) süsünü (mücevharatını)² takınıp kibri bir tarafa bırakıp doğru, samimi düşüncelerini artırıp² (öğretiyi) anlatacak öğretmen (vaiz) ve rehber büyük (dharma) öğretmeni farkındalığını (bilincini) ortaya çıkarıp hemen bu öğreti mücevherini dinlemeli” (Ayazlı, 2012, s. 169).

kántü eligintä tütsüg tutup ädgü yıd yıparlarıg köyürüp bo nom ärdinikä nomlataçı nomçıka tapıg udug kılsar (0508) (Ayazlı, 2012, s. 102) “elinde tütsü tutup iyi güzel kokular² yakıp bu öğreti mücevherini açıklayacak öğretmene hizmet etse”. *biz ol kuşatreg körüp tütsüg yidin tuydukumuzta ol tütsüglüg kuşetrañın altun öñlüg yaruklar ünüp* (0467) (Ayazlı, 2012, s. 99) “biz o gölgeliği görüp tütsünün kokusunu duyduğumuzda o tütsülü sayvandan altın renkli parıltılar yükselip sarayımızı² aydınlatacak²” (Ayazlı, 2012, s. 171). *ol kuşetralarıg körüp tütsüg yidin tuyduklarında ötrü ol kuşetralartın altun öñlüg yaruklar ünmişin körgäylär* (0489) (Ayazlı, 2012, s. 101) “tütsülü gölgelikler belirip o gölgelikleri, sayvanları görüp tütsü kokusunu duyduktan sonra o gölgeliklerden altın renkli ışıkların yükseldiğini görecekler” (Ayazlı, 2012, s. 171).

Yıdığ / yıdag: Dasakarmapathāvadānamālā'da *yıd-* fiilinin türetimi olarak *yıdığ sasığ* ikilemesi “kötü, tiksindirici koku” anlamıyla yer alır. *Kaçan birök bo ok süñükleri ardılıp i.i içegüsi taşılısar arıgsızı aka siñiri tamırı üzülüp yıdığ etözün kurt koñuz kayına alkuka yarsıguluk teg bolup yatur* (923) “ne zaman ki kemikleri ayrılıp, iç organlar dışarıya çıksa, kirleri akararak sinirleri, damarları kesilir, tiksindirici vücuduna kurtçuklar toplanır (bu kurtçuklar, vücudunun) bütününe tiksinti verecek şekilde yerleşip yatarlar” (Elmalı, 2016, s. 238). *içi içegüsi teşilmekiñe bütün ba[gırsukıntın ağız (?)]ıntın barça yıdığ [sasığ ... et]öz...* (2093) “iç organlarının deşilmesine, karnından (ağızından) tamamen kötü kokular (çıkan) vücuduna (bir bak)” (Elmalı, 2016, s. 252). Maytrısimit'te ve Kutadgu Bilig'de anlamsal çerçevede benzerlik gösteren *yirinçig* “iğrenç, kötü” sözcüğü de tespit edilir. KB'de *yirinçig bol-* “iğrenç olmak, tiksinti vermek”; MS'de *yirinçülüg bol-* “kötü olmak, iğrenç olmak” öbekleri ile *yiringü-* “iğrenmek, tiksinnmek” fiili görülür (Seçkin, 2020, s. 99).

Yıdlağ: Kokulu (Tekin, 1976, s. 507). çintan nikişi birle kıtağlıg edgü *yıdlağ kuzışay mntark ulatı tengridem hua çeçekler yüzken yağmur osuğluğ yağdıtılar* “sandal ağacı nikişi ile pek güzel kokulu nilüfer çiçeklerini ve diğer semâvî çiçekleri durmadan yağmur gibi yağdırdılar” (18, 35).

Yıdılığ: Kokulu (Tekin, 1976, s. 507) (Ayazlı, 2012, s. 363). Aprın Çor Tigin'in yazdığı ve ilk Türk şiiri olarak kaydedilen *kasıncığım / sevgili* şiirinde *yıpar yıdılığ* dizilimi “güzel koku” anlamıyla geçer: *kireyin tiser kiçigkiyem kirü yime umaz men kin yıpar yıdılığım* (Tekin, 1976, s. 63) “Gireyim desem küçücüğüm; giremem ki misk amber kokulum” (Ercilasun, 2004: 235). Maytrısimit'te güzel kokulu tütsüyü tutuşturmak öbeğinde *yıdılığ* sözcüğü “güzel bir koku”ya işaret etmektedir: *yime sekiz yangıdaki kün ırte tangta ... etükin kedip yıdılığ* tütsüg tamturup ...larağ küde /// ...-ç “yine sekizindeki ... gün, yarın ... çizmesini giyip güzel kokulu tütsü tutuşturup koruyarak tasavvur etti” (92, 5). Maytrısimit'te geçen şu örnekte ise *yıpar* “koku” yerine özel bir ad olarak gözlenir: *ekemiz yıpar kamağuka öng ülüg bolmakı bolzun* (1, 65) “ablamız Yıpar'a, herkese bağışlanmış olsun” (Tekin, 1976, s. 188). Dasakarmapathāvadānamālā'da *yıdılığ yıparlıg* ikilemesi içinde *yıdılığ* sözcüğüne tanık olunmaktadır ve bu ikileme “güzel kokulu” olarak açıklanır. *tenridem yıdılığ yı[parlıg...]* (3370) (Elmalı, 2016: 179) “kutsal kokulu” (Elmalı, 2016, s. 267). AY'de 416/2, 424/1, 442/22, 529/12, 574/20 numaralı parçalarda *yıdılığ* sözcüğü geçer (Kaya, 1994, s. 803). *yıdılığ yıparlıg suv saçıp tüü törlüg äsriñü körklä hua çäçäklär töltäp* (0271) (Ayazlı, 2012, s. 85) “güzel kokulu sular saçıp türlü türlü rengârenk güzel çiçekler döşeyip” (Ayazlı, 2012, s. 169). *yıdılığ yıparlıg suv saçıp tüü törlüg äsriñü körklä hua çäçäklär saçıp* (0450) (Ayazlı, 2012, s. 98) “güzel kokulu sular döküp türlü

türlü rengârenk çiçekler saçıp” (Ayazlı, 2012, s. 171). *tünägü oron başınta bir arıg ävtä yıdlig yıparlıg kav urzun* (0969) (Ayazlı, 2012, s. 138) “gecelediği yatağın başına temiz evdeki güzel kokulu2 bir kap koysun” (Ayazlı, 2012, s. 176). Demirci (2021, s.198), “hoş kokulu” olarak çevirir. Fo ding xin tuo luo ni yayınında iki yerde bu sözcük geçer. 103/2 . çuza üze bo darni nomug yinçege-kiye ... üzük üze sıkuru-kıya bitip mırka azu **yıdlig yıparlıg** suvka tokıp içser... inçip ol ok üdte tıdığ ada kılguçılar barça ırak tezip kaçıp... bilge biliglig kutlug buyanlıg ogul sılig törülüg körklüg meñizlig kız tugurur (103/2) (Demirci, 2021, ss. 56-57) “(bir) zincifre üzerine bu Dhāranī-Sūtra (yazılıp) ince... baskı üzerine zincifre ile heceler (Dhāranī-Sūtra) yazılıp bala veya güzel kokulu suya dökülüp içilir ise o anda tüm engeller ve darlık yaratan bütün (şeyler) uzaklaşıp oratadan kalkıp bilge, şanslı ve erdemli oğul (veya) temiz töreli, güzel yüzlü kız doğurur (Demirci, 2021, s. 93). *töpü tilgen éligi atlıg sudurlarnıñ hartayı darni nomug çuza üze bititip yıdlig yıparlıg* suvka tokıp içürser ... inçip antakiya ok ötrü uçuz oñay tugurur tüşürür (117/16) (Demirci, 2021, ss. 57-58) “Töpü Tilgen İligi adlı sutraların özü olan Dhāranī-Sūtra zincifre ile yazılıp kokulu suya konulup içilirse bundan dolayı (anne) kolay (çocuğu) büyütecek (karın boşluğuna) düşürerek doğurur” (Demirci, 2021, s. 94). Çetin (2020, s. 489), “güzel kokulu” olarak anlamını verir ve AY VIII. kitapta sadece bir yerde bu sözcüğün geçtiğini örneklendirir: *esinin (içinin) taşının barça añsız körkle sevgülük taplaguluk öñlüg yıdlig* yëgüke aşaguka yaraglıg kılı tegingey men (713) (Çetin, 2020, s. 282) “ekinlerin içini dışını tamamen benzersiz güzellikte, sevimli, renkli, kokulu, yemeye içmeye yaraşır kılacağım” (Çetin, 2020, s. 375).

Yıdı-: *Yıd* isminden türetilmiş bir fiildir (ED, s. 886a) (Erdal, 1991, s. 484). “Kötü bir kokuya sahip olmak, kokmak” anlamına gelmiştir (ED, s. 886a). Erdal (1991, s. 484), iyi veya kötü kokmak anlamına geldiğini bildirmiştir. Kuzeydoğu Türk dillerinde *yıdı/-çıldı-* biçiminde yaşamıştır. Hakasçada çizı-biçimindedir. Bazı Türk dilleri bu fiil için *yıdla-* biçimini kullanmıştır. Erdal (1991, s. 484), *yıdı-* ve *yıdla-* biçimindeki eş kullanımı *yagr+ı-* ve *yagırıla-* fiil biçimlerine benzetmektedir. Ancak bu fiilin eş anlamlısı olan *sası-* fiili daha geniş çapta kullanımı yayılmıştır (ED, s. 886b). TT IV: 445’te *sası-* fiili; 11. yy. Karahanlı Türkçesinde *et yıdı:dı:* cümlesinde bu fiile tanık olunmaktadır. Karahanlıcada tek başına bu fiilin kullanımı bağlamdan tespit edilirken, Eski Uygurcada *yıdı-* fiilinin sadece ikileme içinde yer aldığı gözlenmiştir.

Tekin (1976, s. 507), *yıdı-* fiilini kokmak olarak tanımlar. *amarıları uzun turkaru kentü saçlarında kömülüp içtin singar kırt kıvşayı yıdıyu sasıyu kelirler* (74,9) “bazıları hep kendi saçları arasına gömülüp içlerinde kurtlar kaynaştığı halde pis kokular neşrederek gelirler” (Tekin, 1976, s.

246). Dasakarmapathāvadānamālā'da ise bu fiil *yıd-* biçimiyle bu fiil kökü tespit edilir. *Yıd-* ve *sası-* fiili ikilemeli yapılarla birlikte tanıklanarak “kötü kokmak” anlamına karşılık gelmektedir. [*amıtı yene bolarnıñ*] *etleri yinleri togrulu*[*p yıdıp sasıp ‘eyegü*]leri tokunlarıña tegi y[(i)me yup bolup köz]ünür (2099) (Elmalı, 2016, s. 134) “şimdi yine bunların etleri derileri parçalanıp, (kokuşarak) kaburgaları kafatasına kadar (yine yumulmuş olup) görünür” (Elmalı, 2016, s. 252).

Yıdla-: *Yıd* sözcüğünden türemiş bir fiildir ve “kokla-” anlamına gelmektedir (ED, s. 890b) (Erdal, 1991, s. 451). *Yıdla-* fiilinin farklı ses bilgisel bir kullanıma işaret eden başka bir varyasyonu olarak da değerlendirilmiştir. 8. yy. Uygurca metinde *yıd yıpar yıdlayur* “çeşitli kokuları kokluyor” öbeğinde fiil tespit edilmiştir (TT VI 168, 9). Ayrıca yine *yıdlaşmış* yığıd “koklanan koku” (TT VI, 172) tamlamasında da bu fiilin sıfat fiil ekli kullanımı gözlenmektedir. Nitekim 11. yüzyıl DLT III, 308’de *ol yıpar yıdladı* cümlesinde de “o, misk koku kokladı” yapısında bu fiil geçmektedir.

Yıdıt-: *Yıdla-* fiilinin ettirgenlik biçimidir (ED, s. 887a). “bir şeyi kokutmak” anlam alanına sahiptir. Yıdıt- fiiline ilk olarak İrk Bitig’de tanık olunur: *yılka tegmişig yıdıtmayın ayka tegmişig artatmayın edgüsi bolzun* “bir yıla ulaşmış olanı kokuşturmayacağım, bir aylık olanı da çürütmeyeceğim. Onlara iyilik olsun” (59. ırk). TT X 547’de *yıdıt-* fiili *sası-* fiiliyle birlikte ikileme grubunda yer alır.

Yıdışka-: AY’de bu fiile tanık olunmaktadır (Kaya, 1994, s. 802). *burun kaçığ turkaru ... yıd yıparığ yıdışkayur* (364/11) (Kaya, 1994, s. 216). *Yıdış-* fiili, *yıdla-* fiilinin işteşlik biçimi olduğu açıktır (ED, s. 894a). Clauson, *yıdış-* fiilini ilk olarak Karahanlıca döneminden tanık göstermiştir: *yıdışdı neñ* “kokan şey” anlamındadır ve *-dı* ekiyle fiil kökün isimleşmiş biçimi gözlenir. Ancak bu *yıdış-* fiili Eski Uygurca metinlerden tespit edilmez. Eski Uygurcada *yıdış-* fiilinin türemiş biçimi olan *yıdışka-* fiili tespit edilir. Bu anlamda, Eski Uygurcada *yıdışka-* fiilini, Karahanlıcadaki *yıdış-* fiilinin ileri ögesi olarak ele almak mümkündür.

SONUÇ

Yıd sözcüğünün Eski Uygurca metinlerde sıklıkla geçtiği görülür. Özellikle Buda Tanrılarına saygılarını ifade ederken güzel koku sürmek, güzel kokulu çiçeklerle süslemek, dua yapılırken suya dökülen güzel kokular gibi figürlerde *yıd yıpar hua çeçek* diziliminin var olduğu anlaşılmıştır. Uygurcanın /-n-/ ve /-y-/ ağzına göre sözcüklerin varyasyonlu biçimlerinin var olduğu gözlenmiştir: *yıdlığ-yıdlag, yığıd-yıdag*. Bu sözcüğün tek tanıklanmasından

çok ikilemeli gruplarda sıklık gösterdiği fark edilmektedir. *Yıdıg sasag*, *yıdıg sasıg*, *yıp yıpar* ikilemeleri özellikle dikkat çeker. Fiil olarak da *yıdı- sası-*, *yıdı- köti-* ikilemeli türleriyle de karşılaşmıştır. Temel anlamı koku demek olan *yıd* sözcüğünün kendinden önceki *edgü* ve *yavız* sıfatına göre iyi veya kötü kokuya işaret ettiği gözlenmiştir. Ayrıca *yıd* sözcüğü türevlerinin *etöz*, *tan* sözcüklerine de sıfat olduğu tespit edilmiştir: *Yıdıg etöz*, *yıd tan*. *Yıd* sadece kendi özelinde iyi veya kötü kokuya işaret etmezken; *yıdı-* ve ikilemeli yer aldığı *sası-* fiili; bedenın çürümüş kokusuna işaret etmektedir. Budist din felsefesine göre kişiyi bozacak on kötü davranışı yapan kişilerin bedenlerinin çürük ve kokmuş bir metaforla anlatılmasında *yıdı-* fiili etkili olmuştur.

KISALTMALAR

KB: Kutadgu Bilig, **MS:** Maytrısimit, **DLT:** Divânü Lugâti't-Türk, **TT:** Türkisch Turfan-texte

KAYNAKÇA

- Ayazlı, Özlem (2012). *Altun Yaruk VI. Kitap*. Ankara: TDK Yayınları.
- Clauson, Sir Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford.
- Demirci, Ümit Özgür (2021). *Eski Uyğurca Fo ding xin da tuo luo ni*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Elmalı, Murat (2016). *Dasakarmapathāvadānamālā*. Ankara: TDK Yayınları.
- Elmalı, Murat (2017). *Eski Uyğurca Dil Bilgisi Terimleri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2004). *Başlangıcından Günümüze Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Erdal, Marcel (1991). *Old Turkic Word Formation II*. Brill.
- Kaya, Ceval (1994). *Altun Yaruk*. Ankara: TDK Yayınları.
- Seçkin, Kuban (2020). *Mental Fiil Teorisi*. Konya: Palet Yayınları.
- Tekin, Şinasi (1976). *Uygurca Metinler II Maytrısimit Burkancaların Mehdisi Maitreya İle Buluşma Uygurca İptidaî Bir Dram*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Tekin, Şinasi (1976). *"Bir Uygur Şiiri Hakkında Not"*. Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, s. 61-63.
- Tokyürek, Hacer (2018) *Altun Yaruk Sudur IV. Tegziñç (Karşılaştırmalı Metin Yayını)*. Ankara: TDK Yayınları.

ON THE WORD *YID* AND ITS DERIVATIVES IN OLD UYGHUR

Doç. Dr. Aybüke Betül DOĞAN

Düzce Üniversitesi, Türkiye

betulkiymaz@duzce.edu.tr

Abstract:

This study focuses on the derivatives and semantic relations of the word *yid* “smell” detected in Old Uyghur Turkic texts. In this context, a corpus from Old Uyghur religious and non-religious texts was determined and it was examined how *yid* and its derivatives detected in these texts took place in the text, with which words they were arranged and what meanings they gained. It has been witnessed that noun words such as *yıdılığ/yıdılğ*, *yıdığ/yıdag* or words with the verb origin *yıdla-*, *yıdı-* or *yıdışka-*, which are rich in derivatives of the word *yid*, are derived from the noun *yid*. The word *yid*, meaning “smell”, did not only refer to “good smell”, but also gained the meaning of “bad smell” depending on the context of the phrase and the text it was used with. While the beauty of the smell is emphasized in structures such as *yid tan*, *yid yıpar*. In phrases such as *yıdığ etöz* “stinking body”, *yıdığ sasag* “bad smelling”, *yıdığ sasıg* “bad smelling”, the badness of the smell is indicated. It is more frequent in groups of reduplications than in single occurrences of the word *yid* and its derivatives. The reduplications *yıdığ sasag*, *yıdıg sasıg*, *yid yıpar* are particularly striking.

Keywords: Old Uyghur, *yid*, *yıdılığ/yıdılğ*, *yıdı-*, *yıdıg/yıdag*, *yıdla-*, *yıdışka-*.

STALE POPOV’UN “TOLE PAŞA” ADLI ROMANINDAKİ HÜMANİST BAKIŞ AÇISI

İvana Velkova

“Gotse Delçev” Üniversitesi – Ştip, Kuzey Makedonya Cumhuriyeti
ivana.velkova@ugd.edu.mk

Özet: Makedon ile Türk halkının beş asırlık ortak bir geçmişi vardır. Bu iki halkın ortak yaşamı ve yaşadıkları koşullar Makedon edebiyatında çok sayıda eserin konusu olmuştur. Bu eserler Makedonya halkının özgürlük ve bağımsızlık mücadelesini, dolayısıyla onların vatan sevgisini kanıtlamaktadır. Ayrıca Makedon ve Türk halkı arasındaki dostluk, hoşgörü ve karşılıklı saygı da çeşitli örnekleri öne çıkarmaktadır.

Makalemizde Makedon halkının tarihini konu edinen çok sayıda eserden biri olan Stale Popov’un “Tole Paşa” adlı eseri ele alınır. “Tole Paşa” adlı romanı Stoyan Kuleski’nin romanlaştırılmış bir biyografisidir. Stoyan Kuleski, İlinden dönemine ait efsanevi bir kişidir. Kendisi korkusuz bir kahraman, bir savaşçı ve ulusal özgürlük mücadelecisidir. Onun karakteri hümanizmin, yani vatanını sevmenin ve savunmanın tipik bir örneğini temsil eder. Romanın içeriğinde o dönemde Makedon ve Türk halkları arasında var olan ve elbette bugün de varlığını sürdüren iyi dostluk ilişkilerine dair pek çok örnek yer almaktadır. Bu makalenin amacı, söz konusu romandan belirli örneklerle, hümanist bakış açıları ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: *Makedon halkı, Türk halkı, Tole Paşa, dostluk, hümanizm.*

1. Giriş

Stale Popov, Makedon çağdaş hikaye anlatma sanatının kurucularından biridir. Makedonya’nın tarihi geçmişinin gözlemcisi ve yorumcusudur. Bu yazar, çeşitli edebi eserleriyle büyük Makedon efsaneleri, şarkıları ve dansları, uzun savaşlar ve aralıksız isyanlar, zaferler ve yenilgiler kitabını yaratarak halkın hafızası kaydetti ve keşfetti. (Старделов, 1987:8) Edebiyat sahnesinde kısa bir süre yer almasına rağmen Makedon edebiyatına hem kapsamı hem de edebi-tarihi ve sanatsal değerleri açısından etkileyici bir yapıt bıraktı.

Eserlerinde artık var olmayan insan yaşamının anlatımı, var olmayan bir atmosfer, geçmişten gelen belge niteliğinde veriler vardır. Bu nedenle eserleri sadece Mariovo köyünde değil, tüm Makedonya topraklarında ebedi bir anıt niteliğindedir.

Makalemizde Popov'un "Tole Paşa" adlı eseri ele alınır. Bu eser, Makedon edebiyatının en ünlü ve önemli eserlerinden biridir.

2. Romanın Özeti

"Tole Paşa" adlı romanı Stoyan Kuleski'nin romanlaştırılmış bir biyografisidir. Stoyan Kuleski, İlinden¹ dönemine ait efsanevi bir kişidir. Kendisi korkusuz bir kahraman, bir savaşçı ve ulusal özgürlük mücadelecisidir. (Дпpовaц, 1990:290-291)

Roman, Sultan Abdülhamid'in Osmanlı İmparatorluğu'nun başında olduğu 1880'li yıllarda Kruşevitsa köyünde yaşanan olaylarla başlar. O dönemde Türk toprak sahipleri ve İslam inancını kabul eden bazı Makedonlar, Makedon köylülerinin çalıştığı çiftliklerin sahipleridir. Romanın baş kahramanı olan Tole Kyulikov ailesiyle birlikte Adem Macarovski Ağa'nın çiftliğinde çalışmaktadır. Kruşevitsa'lı genç kızı Kate de bu çiftlikte Adem Ağa'nın konağında yaşar. O zamanlar tüm beyler arasında, evlerini dekore edecek bir genç kızın çiftliğinde bulunması bir gelenektir. Adem Ağa, Kate'ye karşı naziktir, Kate de ona minnettar ve saygı duymaktadır. Bir defasında çiftliğini satmayı düşünen Adem Ağa, kızın geleceği konusunda da endişe duyar ve bir an önce evleneceği erkek çocuğunu seçmesini önerir. Kate, Tole'yi seçer, ona aşık olur ancak Tole, Türk Ağasına hizmet ettiği için kıza karşı nefret duyar. Tole çok çalışkan bir çocuktur ama aynı zamanda Türk toprak sahiplerine karşı da direnmektedir. Ayrıca ağalarından gelen her emri kabul ettikleri için anne ve babasıyla da sürekli çatışmaya girer.

İyiisiyle kötüsüyle Kate, Tole'nin karısı olur. Ancak Tole kararlarında ısrarcıdır. Evledndikten sonra evden çıkarak haftalarca geri dönmez. Bir yıl sonra birinci oğlu Trayko, ardından ikinci oğlu Velyan da dünyaya gelir. Tole, çocuklarını görmek için çok nadir eve gelir. Çevredeki köyleri dolaşır ve Türk evlerine saldırıp mal, altın ve diğer değerli eşyaları çalarak Osmanlı yönetimine isyan eden haramilerle birlik yapar.

Tole Paşa, birkaç kişiden oluşan çetesiyle Türk ordusuna karşı birçok kez başarılı bir şekilde savaşır ve direnir. Durum biraz sakinleştikten sonra tekrar Mariovo köylerine doğru yola çıkar ama bu sefer küçük oğlu Velyan'ı da yanına alır, büyük oğlu ise zaten babasının zulmü nedeniyle uzun süre hapistedir.

14 Ekim 1904'te Vitolişte'nin eski müdürü Arslan Bey'in emriyle Tole'nin

¹⁾ İlinden veya Aziz İliya Günü, 2 Ağustos'ta kutlanan büyük bir Makedon milli ve Ortodoks bayramıdır. Bu gün, en büyük dini bayramlardan biri olmasının yanı sıra, 2 Ağustos'ta İlinden Ayaklanması'nın başlaması nedeniyle Makedon halkının tarihi açısından da özel bir öneme sahiptir.

takibi yeniden başlatılır. Bu kez Tole kurşunlardan saklanma konusunda daha önce olduğu gibi başarılı olamaz. Türk ordusu tarafından pusuya düşürülen Tole ve birkaç kişilik grubu ile oğlu Velyan ölümcül şekilde yaralanır.

3. “Tole Paşa” Adlı Romandaki Hümanist Bakış Açıları

Makedon halkının daha uzak geçmişine, İlinden öncesi ve sonrası dönemlere ve aynı dönemdeki halk yaşamına tematik olarak odaklanan bu roman, büyük hümanist mesajlar sunmaktadır. Stale Popov’un çoğu edebi eserinde olduğu gibi bu eserinde de Mariovo bölgesi ve çevre köylerle bağlanır. Romanın hemen başında Adem Ağa’nın Kate kızına yönelik iyi niyetinin doğrulandığı hümanist bir tabloya tanık oluruz. Kate’nin konağında yaşadığı güzel yaşam koşulları, ağanın kendisine ve ailesine karşı iyi tutumu, onun mutluluğuna gösterdiği ilgi, o dönemde Makedon ve Osmanlı halkları arasındaki iyi ilişkilerin kanıtıdır:

“Bak Kate, çiftliği herşeyiyle birlikte satmak istiyorum. Ama seni bırakmak istemiyorum çünkü başına kötü bir şey gelmesinden korkuyorum. Ben şöyle birşey düşündüm, sizin erkeklerden biriyle evlendireceğim ve sonra ne yapacağını sen biliyorsun. Başın üstünde bir çatın olacak. Seni kayınpederine, kayınvalidene ve kocana teslim edip buradan giderim. Olur mu? Sen ne diyorsun? Hangi bekardan hoşlanıyorsun? diye sordu Adem ağa ve saçlarını okşadı.

Kate ise ona cevap verdi:

Söyleyecek hiçbir şeyim yok. Beni sen büyüttün, bana yiyecek verdin, dediğin gibi olsun. Sözünü inkar etmeyeceğimi biliyorsun.

Bu sözler Adem’e hoş geldi:

Öyledir, haklısın. Sözlerime itiraz etmemelisin. Dört yıldır bana hizmet ettiğin için ben de sana bir iyilik yapacağım. Sen sadece bana bak.”(Ποῦος, 1987:10-11)

Tole Paşa ise Osmanlı yönetimine karşı büyük bir isyancıdır. Pek çok kez Türk yöneticilerin hayatıyla tehdit eder ancak bu durumdan yaralanmadan kurtulmayı başarır. Bütün köylülerin arasından sıyrılıp Osmanlı Devletine karşı tek başına savaşılmaya karar verir. İlk başta yalnızdır, daha sonra benzer düşüncelere sahip bir grup insanı bir araya toplayıp tüm köylüler arasında genel bir isyan ve kurtuluşu yükseltmek için ajitasyon yapmaya başlar. Tole’nin vatanseverliği, özgürlük arzusu ve fedakarlığı en üst düzeydedir.

Makedon halkı ile Osmanlı Devleti arasındaki doğru ve bazen dostane ilişki romanda birçok kez vurgulanmaktadır.

Akif’in öldürülmesinin ardından Tole’nin cezaevine girmesi ancak mahkemenin Tole’nin bunu meşru müdafaa amacıyla yaptığı gerekçesiyle

lehine karar vermesi de buna bir örnektir:

“Türk yargıçlarda da adalet varmış, diye dedi Tole. Ayrıca öldürülen Akif’in Arnavut olması ve o dönemde Arnavutların Türkler tarafından küçümsenmesi Tole için hafifletici sebeplerden biriydi.”(Попов, 1987:48)

Müdür Arslan Bey ile köylü Trayko arasında geçen diyalog da bu ilişkilere örnek olarak gösterilebilir:

“Bak Trayko, eski dostum, - alçak sesle dedi Arslan. Ben senin evinde bir lokma ekmek yedim, sen de benim evimde kahve içtin, bir sigara yaktın. Biz birbirimizin düşmanı değiliz. Gelecekte de böyle kalmasını istiyorum. Onun için şimdi bu konu hakkında bildiğin her şeyi anlatacaksın..”(Попов, 1987:240)

Aynı Müdür bir kez daha Makedon köylülerinin yanında yer alacak. Yani Tole Paşa liderliğindeki çetenin Pirlepe bölgesindeki Osmanlı yetkililerine sık sık saldırılarda bulunmasına Pirlepe’deki kaymakam tepki gösterir. Müdür’ün bu olayları kaymakama bildirdiği mektupta şöyle der:

“Bu olaylardan benim bölgemde yaşayan insanlar sorumlu değildir. Köylülerin bir kısmı Tole tarafından zorla alındı. Aynı kişiler silahlı değildi ve askerin ilk silahları ateşlendiğinde, herhangi bir zarar vermeden kaçtılar.”(Попов, 1987:276)

Bu romanda hümanizmin ve iyi insan ilişkilerinin bir örneği, genç bir yüzbaşının Polçišta köyünde kalmasıdır. Orduyla birlikte bütün kışı köylülerle beraber geçirir. Yüzbaşı’nın babası Türk, annesi ise Yunanistanlı bir Hristiyan’dır. Annesinin, çocukluğunda onun yetiştirme tarzında ve Hristiyanlara karşı anlayışında büyük etkisi vardır. İstanbul’daki askeri okulda eğitim görür, oradan Almanya’ya gider. Döndüğünde ise yüzbaşı olur. Köyde kaldığı süre boyunca izlenimlerini şöyle anlatır:

“Ben bu köyde 4-5 ay kaldım, askerin tek bir kılı bile eksik olmadı. Bu insanlar bize yeme, içme, ziyafet çekme ve şeref vermenin dışında hiçbir düşmanlık göstermediler. Peki kaymakamlarımız, kadılarımız, müftülerimiz neden korkuyor? Bu uslu köylüler neden sonunda bize karşı ayaklandılar?- yüzbaşı merak etmeye başladı. Ve bizzat Tole tarafından kendisine açıklanan cevabı kendi şahsında buldu: “Halk isyan yamamam için imparatorluğun böyle insanları olması gerekir”. Peki imparatorluğun adamları nasıldı?”(Попов, 1987:337)

Romanda Gotse Delçev, Dame Gruev gibi halkının büyük varoluşsal ve insani meselelerinden bunalan büyük Makedon devrimcilerine özel bir yer verilir. Tole de, onların organizasyonuna katılır. Birleşik güçlerle vatanın ve milletin kurtuluşu için mücadele ederler. Bu romandaki ana karakterin

eylemlerinden kaynaklanan tükenmez hümanizmden Popov, etkileyici bir yaratıcı vurgu ile bahseder. Tole karakteri aracılığıyla tükenmez bir hümanizm, vatan sevgisi ve fedakarlık gösterilmektedir. Roman trajik bir sonla biter. Tole Paşa ülkesinin ve halkının özgürlüğü için savaşarak şanlı bir şekilde ölür.

Sonuç

Başta da belirttiğimiz gibi bu makalede Makedon edebiyatında en çok işlenen konulardan biri olan Makedon halkının geçmişteki yaşamına odaklandık. Bu amaçla Osmanlı dönemi ve Makedonya ile Türk halkları arasındaki karşılıklı ilişkileri konu edinen "Tole Paşa" adlı romanı inceledik. Romanın içeriği, çeşitli örneklerle Makedon ve Türk halkı arasındaki dostluk, hoşgörü ve karşılıklı saygı vurgulanır. Ayrıca Osmanlı hükümetinin Makedon halkıyla doğru ve dostane ilişkisi de anlatılır.

Romanın ana karakteri olan, ülkesinin özgürlüğü için mücadele eden ve fedakarlık yapan büyük bir vatansever olan Tole Paşa'nın hümanist imajını sunar. Karakterinin yanı sıra bu romanda Gotse Delçev, Dame Gruev gibi halkının büyük varoluşsal ve insani meselelerinden bunalan büyük Makedon devrimcilerine özel bir yer verilir. Bu kahramanlar aracılığıyla tükenmez bir hümanizm, vatan sevgisi ve fedakarlık gösterilmektedir.

Bu roman aynı zamanda Makedonya halkının geçmişteki yaşantısını öğrendiğimiz tarihi bir kaynak niteliğini de taşımaktadır. O dönemde hem bireysel hem de toplumsal düzeyde gelişen Makedon-Türk ilişkileri, bugün de iki halk arasında karşılıklı saygı ve anlayışla sürdürülmektedir.

Kullanılan Kaynaklar

- Бановиќ-Марковска, Ангелина и Крамариќ, Златко: (2012). *Полиџика. Кулџура. Иденџиџеџи(инџеркулџурален дијалоџ)*. Скопје: Магор.
- Блаже, Ристовски (2009). *Македонија во Времеџо на Османлиската Владеџење*. Македонска Енциклопедија, Скопје: Македонска Академија на Науките и Уметностите Лексикографски Центар, Дел II.
- Друговац, Миодраг (1990). *Исџорија на македонската книжевност XX век*. Скопје: Мисла.
- Ѓорѓиев, Драги (2010). *Османлиското наследство во Република Македонија: џредност џ или хендикей?*. Скопје: Институт за национална историја.
- Институт за национална историја. (1969). *Исџорија на македонскиот народ* Книга Прва.НИП „Нова Македонија“. Скопје.
- Институт за национална историја. (1969). *Исџорија на македонскиот народ* Книга Втора.НИП „Нова Македонија“. Скопје.
- Институт за национална историја. (1969). *Исџорија на македонскиот народ* Книга Трета.НИП „Нова Македонија“. Скопје.

Попов, Стале (1987). *Толе Паша*, Скопје: Иро Наша Книга.
Старделов, Георги (1987). *Порѝреѝи и ѝрофили*. Скопје: Мисла.

**THE HUMANISTIC ASPECTS IN THE NOVEL
“TOLE PASHA” BY STALE POPOV**

Ivana Velkova

“Goce Delchev” University – Shtip, Republic of North Macedonia
ivana.velkova@ugd.edu.mk

Abstract: The Macedonian and Turkish people have a five-century history together. The common life and conditions of these two peoples have been the subject of many works in Macedonian literature. These works prove the Macedonian people’s struggle for freedom and independence, and therefore their love for their homeland. In addition, various examples of friendship, tolerance and mutual respect between the Macedonian and Turkish people stand out.

In our article, we will discuss Stale Popov’s work “Tole Pasha”, one of the many works on the history of the Macedonian people. His novel “Tole Pasha” is a novelized biography of Stoyan Kuleski. Stoyan Kuleski is a legendary figure from the Ilinden period. He is a fearless hero, a warrior and a fighter for national freedom. His character represents a typical example of humanism, that is, loving and defending one’s homeland. The novel contains many examples of the good friendships that existed between the Macedonian and Turkish peoples at that time and that continue to exist today. The purpose of this article is to present humanist perspectives with specific examples from the novel.

Key Words: *Macedonian people, Turkish people, Tole Pasha, friendship, humanism.*

NECATİ ZEKERİYA'NIN 'HARFLER NE YER? ŞİİR KİTABINDA ANLAMBİLİMSEL DERİNLİK VE ÇOCUK EDEBİYATI

Doç. Dr. Refide Şahin

Uluslararası Balkan Üniversitesi-Üsküp

Özet: Bu çalışma, Kuzey Makedonya'nın önde gelen çocuk edebiyatı yazarlarından Necati Zekeriya'nın *Harfler Ne Yer?* adlı şiir kitabını anlambilimsel (semantik) açıdan incelemektedir. İncelemede, şiirlerdeki kelimelerin anlam ilişkileri, mecazlar, metaforlar ve semboller ele alınarak, çocuk edebiyatındaki anlamsal derinliğin rolü vurgulanmaktadır. Zekeriya'nın şiirlerinde yer alan soyut ve somut kavramlar arasındaki ilişki ile dilsel estetik ve eğitici unsurlar detaylı bir şekilde irdelenmiştir. *Harfler Ne Yer?* adlı şiir kitabı, dilin yaratıcı kullanımını ve anlamsal derinliğini çocuklara etkili bir şekilde aktaran değerli örnekler sunmaktadır. Bu makalede, eserdeki kelime kullanımının anlambilimsel çözümlemesi yapılacak ve Zekeriya'nın dilini çocuklara nasıl sunduğu üzerine odaklanılacaktır.

Necati Zekeriya, 1928'de Üsküp'te doğmuş, eğitimine Krallık Yugoslavya Devlet İlkokulu'nda başlamış, ancak İkinci Dünya Savaşı nedeniyle bu eğitimini tamamlayamamıştır. Savaş yıllarında çeşitli işlerde çalışmış, sonrasında lise eğitimini tamamlayarak kısa bir süre öğretmenlik yapmıştır. Ailesinden aldığı kültürel miras, özellikle babasından öğrendiği türküler ve annesinden dinlediği hikâyeler, onun yazarlık yolundaki gelişimine büyük katkı sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: *Necati Zekeriya, anlambilim, metafor, mecaz, sembolizm, çocuk edebiyatı*

GİRİŞ

Dil, yalnızca bir iletişim aracı olmanın ötesinde; aynı zamanda bir düşünme biçimi, bir kimlik göstergesi ve kültürel mirasın kuşaktan kuşağa aktarımını sağlayan en temel taşıyıcıdır. Çocukluk dönemi ise bu çok katmanlı yapının temellerinin atıldığı, bireyin kavramsal dünyasını şekillendirdiği ve estetik duyarlılığını geliştirdiği özgün bir gelişim evresidir. Bu bağlamda çocuk edebiyatı, yalnızca eğlenceye yönelik bir alan olarak değil; dilin inceliklerini sezdiren, anlam katmanlarıyla çocuğun bilişsel ve duyuşsal gelişimini destekleyen çok boyutlu bir yapı olarak ele alınmalıdır. Özellikle şiir türü, dilin ritmini, ses zenginliğini ve çokanlamlılığını çocuklara sezdirme bakımından ayrıcalıklı bir konumda yer almaktadır.

Necati Zekeriya'nın *Harfler Ne Yer?* adlı çocuk şiir kitabı, bu çerçevede değerlendirildiğinde yalnızca bir şairin çocuklara hitabı olarak değil, aynı zamanda bir dil öğreticisinin, bir kültür taşıyıcısının ve bir düşünce mimarının kurgusal dünyası olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu eser, anlambilimsel derinliği ve pedagojik duyarlılığıyla çocuklara Türkçenin hem estetik hem de bilişsel boyutunu sunmaktadır. Zekeriya, harfleri yalnızca fonetik birimler olarak değil; düşünebilen, hissedebilen, sorgulayan ve anlam üreten varlıklar olarak tasvir eder. Bu yaklaşımla, çocuklara çok katmanlı bir okuma ve anlamlandırma deneyimi sunar; dilin yapısal öğeleri ile anlam dünyası arasında yaratıcı bir köprü kurar.

Bu çalışmada, Necati Zekeriya'nın hem bir şair hem de bir eğitimci olarak, Üsküp merkezli olmak üzere Kuzey Makedonya'da Türk çocuklarının Türkçeyi ana dili olarak öğrenmelerine ve içselleştirmelerine sunduğu katkılar çocuk edebiyatı bağlamında ele alınacaktır. *Harfler Ne Yer?* adlı eser temelinde çocuk edebiyatının anlambilimsel imkânları, şiirin dil öğretimindeki işlevi ve metnin kültürel bağlamla ilişkisi analiz edilecektir. Ayrıca, Türkiye sınırları dışında yaşayan Türk topluluklarında özellikle Makedonya özelinde Türkçenin çocuklar aracılığıyla yaşatılması sürecinde edebî metinlerin üstlendiği rol tartışılacaktır.

1. Necati Zekeriya – Makedonya'daki Türk Çocuk Edebiyatının Öncüsü

Necati Zekeriya (1928–1988), Kuzey Makedonya Türk çocuk edebiyatının öncü isimlerinden biri olarak, özellikle şiir türündeki yaratıcı katkılarıyla edebiyat dünyasında derin izler bırakmıştır. Üsküp'te doğan ve düzenli bir eğitim almamasına rağmen çocuk yaşta edebiyata ilgi duyan Zekeriya, medrese eğitimiyle edebî birikim kazanmış, ailesinden dinlediği şiirlerle şiirsel duyarlılığını erken yaşta geliştirmiştir. Edebiyat yolculuğuna 1947'de "Birlik" gazetesinde yayımladığı ilk şiiriyle adım atmış, 1950'li yıllardan itibaren çocuk dergilerinde hem yazar hem de yönetici olarak aktif görevler üstlenmiştir. Şiirsel üretiminde Osmanlı son dönem Türk şiirinden, özellikle Tevfik Fikret'ten; Yugoslav çocuk şiirinden ise Jovan Jovanović Zmaj'dan etkilenmiş, bu etkileri Balkanlar'ın çok kültürlü yapısında özgünleştirerek çocuk edebiyatına taşımıştır (Leontik, 2011:129-139).

Zekeriya'nın çocuk edebiyatına katkıları büyük ölçüde şiir kitaplarıyla somutlaşmıştır. "Şiirler" (1950), "Okul Çanı" (1952), "Gelincik" (1954), "Ninniler" (1964), "Yeşil Nerde" (1975) ve "Harfler Ne Yer" (1988) gibi eserlerinde savaşın çocuklar üzerindeki etkilerini, doğa sevgisini, barış ve özgürlük gibi evrensel değerleri yalın ama derinlikli bir dille işlemiştir. Özellikle

"Ninniler" adlı kitabıyla birlikte şiirlerinde düşsel ögeler ve simgesel imgeler ön plana çıkmış ve böylece Kuzey Makedonya Türk çocuk edebiyatında yeni bir şiirsel evre başlatmıştır. Zekeriya, şiirlerinde çocuklara estetik bir bilinç kazandırmayı amaçlamış, biçimsel olarak geleneksel Türk sözlü şiirinden beslenirken, tematik olarak çağdaş ve evrensel değerlere odaklanmıştır (İsen ve Engüllü, 1997:178-179).

Sanat yaşamı boyunca, yalnızca yerel Türk çocukları değil, Makedon çocuk okurlar nezdinde de etkili olmuş; eserleri Makedoncaya çevrilerek çok sayıda neslin kültürel gelişiminde rol oynamıştır. Necati Zekeriya, yalnızca yazdıklarıyla değil, aynı zamanda Yugoslavya'nın önde gelen yazarlarını Türkçeye kazandıran bir çevirmen olarak da iki kültür arasında köprü kurmuştur. Böylece, Kuzey Makedonya'daki Türk çocuk edebiyatını hem yerel hem de evrensel bir düzlemde zenginleştirmiş ve şiirsel üretimiyle Balkan coğrafyasında unutulmaz bir edebî şahsiyet hâline gelmiştir.

Necati Zekeriya, hem çocuklar hem de yetişkinler için yazan bir şair olarak tanınsa da, nesir türündeki edebi üretimini tamamen çocuklara adanmıştır. Bu yüzden, sadece Kuzey Makedonya'daki Türk toplumu içindeki genç okuyucular arasında değil, eski Yugoslavya'nın sınırlarını aşarak tüm Balkanlarda, Türkiye Cumhuriyeti'nde ve daha geniş çevrelerde tanınmayı başarmıştır. Zekeriya, Makedonya'daki Türk toplumu içerisinde, kahramanı Orhan'ı diğer hiçbir Türk yazarın başaramadığı şekilde meşhur eden neredeyse tek Türk yazardır. Hikâyeleri aracılığıyla çocuklara, sadece Türk topluluğundan olanlara değil, tüm çocuklara arkadaşlık duygusunu ve oyunda ve yaşamda mutlu ve hüzünlü anları paylaşma bilincini aşılamıştır. Bu iki tema, yani arkadaşlık ve paylaşma duygusu, hikâyelerinde yer alan kahramanlar Orhan ve Sevil aracılığıyla, erken çocukluktan itibaren ("Bizim Sokağın Çocukları"), sokakta ve okulda kurulan arkadaşlıklar yoluyla ("Eski Sokağın Çocukları" ve "Yeni Sokağın Çocukları"), gençlik döneminin ilk aşk duygularına kadar ("Bizim Sokağın Romeo ve Juliet'i") kademeli olarak işlenmiştir. (Gürel ve Gürel, 2015: 56)

Sokakta ve okulda gelişen arkadaşlık ve paylaşım, ilk gençlik aşkına dönüşür. Bu temel içerikler, Necati Zekeriya'nın hikâyelerinde her çocuk için, milliyeti, dini ya da ırkı ne olursa olsun evrensel semboller haline gelir. Orhan'daki bu evrensellik, Zekeriya'nın çocuk hikâyelerinin kendi millî ve dilsel çevresinin ötesinde de kabul görmesinin temel nedenidir. Hikâyelerinde, hemen hemen tüm olaylar arkadaşlık, paylaşma ve ilk aşk ilişkisi etrafında şekillenir. Bu unsurlar, başkahramanlar Orhan ve Sevil'in davranışlarını iyilik ve güzelliğe yönlendiren temel motivasyon kaynaklarıdır. Tüm hikâyelerde, bu iki ana karakter etrafında çeşitli olaylar, temalar ve fikirler gelişir. Her ne

kadar roman yapısı formel olarak kullanılmasa da, hikâyeler bütünlük hissi uyandıracak şekilde tek bir bütün gibi algılanır.

Necati Zekeriya'nın dili, kristal berraklığında, sade, anlaşılır ve Kuzey Makedonya'daki Türk çocukları tarafından kolayca benimsenebilir yapıdadır. Bu yönüyle, savaş sonrası dönemin ilk Türk yazarları arasında yalnızca yaşlılarından değil, sonraki kuşaklara da örnek olacak şekilde öne çıkar (Hayber, 2001:24). Necati Zekeriya, 10 Haziran 1988'de Novi Sad'a yakın Sremska Kamenitsa'da tedavi gördüğü hastanede vefat etmiş, cenazesi Üsküp'e getirilmiştir.

2. Harfler Ne Yer? Şiir Kitabının Anlambilimsel Derinliği:

Bu şiir kitabında her harf, bir kültürel, biyolojik veya estetik öge ile ilişkilendirilmiştir. Bu yaklaşım, yalnızca harfleri öğretmekle kalmaz, aynı zamanda çocukların dünyayı nasıl algıladıklarını da derinleştirir. Harfler, çocukların çevresini, ailevi değerlerini, kültürel miraslarını, doğadaki öğeleri, estetik deneyimleri ve toplumsal hayata dair izlenimlerini anlamalarına olanak tanır.

Necati Zekeriya bu alfabe kitabını hazırlarken tekerlemelerden, söz oyunlarından, benzetmelerden, türkü sözlerinden, farklı halk edebiyatı ürünlerinden ve coğrafi yerlerden yararlanarak anlatımı kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Hatta yer yer hikâyelerindeki kahraman olan Orhan'dan da bahsederek, anlatımı somutlaştırmaya ve eğlenceli bir tarzda harfleri öğretme çabası içinde olmuştur. Bu kitabın içeriğini oluşturan şiirler ilk olarak 1966-1967 yıllarında Tomurcuk çocuk dergisi sayılarında *Harflerin Türküleri* başlığı altında yayımlanmıştır. Dergi sayfalarında daha uzun olarak tanıtılan harfler, bu kitapta kısaltmalara uğramıştır(Kıymaz, 2020: 261).

İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren Makedonya topraklarında başlayan Türkçe eğitime bir katkı olarak düşünülen bu eser, yeni baskılarıyla günümüzde de çocuklar tarafından okunmaktadır. Devletin resmi alfabesinin dışında Latin harfleri ile eğitim öğretime ve basım yayın faaliyetlerine devam eden Türk azınlık açısından bu eser 29 harfli Yeni Türk Alfabesini esas alması açısından dikkat çekicidir. Eserde *Harflere Türkü* başlıklı bir giriş ve 29 harf için ayrı ayrı bölümler vardır(Kıymaz, 2020: 262).

- **Fonetik Boyut:** Şiir, her harfin fonetik yapısının ve sesinin belirgin olduğu bir dil öğretimidir. Çocuklar, harflerin seslerini öğrenirken, sesin güçlülüğünü ve tonlamalarını içselleştirir. Bu, dil gelişiminin erken evrelerinde önemli bir rol oynar.
- **Estetik Boyut:** Şiirlerin çoğu, dilin estetik yönlerine odaklanarak harfleri birer sanat objesi gibi kullanır. Her harf, bir simge olarak kabul edilir

ve bu simgeler, dilin müzikal yapısını, ritmini ve armonisini keşfeder. Şiirin müzikalitesi, harflerin sesleri ve anlamları arasında kurulan uyumu pekiştirir.

- **Kültürel ve Sosyal Boyut:** Kitap, harfleri kültürel öğelerle ilişkilendirerek çocuklara kendi toplumsal bağlamlarını tanıma fırsatı verir. **Z harfi** ile **zurna** ve **zerdali** gibi unsurlar, kültürel çeşitliliğin ve halkın dilindeki köklü izlerin bir ifadesidir. Bu, çocukları kendi kültürlerinden beslenen bir dil dünyasıyla tanıştırır.

3. Necati Zekeriya'nın 'Harfler Ne Yer? Şiir Kitabında Anlambilimsel Derinlik

Necati Zekeriya'nın "*Harfler Ne Yer?*" şiir kitabı, dilin ve harflerin çocuklar için öğretici ve eğlenceli bir şekilde sunulduğu bir eser olarak dikkat çeker. Kitabın başındaki "*Harfler Türkü*" adlı şiir, harflerin yaşamımızdaki yerini, onları nasıl kullanmamız gerektiğini ve dilin bizimle nasıl iç içe olduğunu vurgular. Şair, harfleri adeta birer arkadaş olarak tanıtarak, onların hayatımıza etkilerini basit ve anlaşılır bir dil ile anlatır. Örneğin, "Sütümüzde onlar, Sıcak soğuk içeriz" dizesi, harflerin dildeki işlevini ve günlük hayatla nasıl bağlantılı olduğunu gösterir.

Necati Zekeriya'nın *Harfler Ne Yer?* şiir kitabı, Türk alfabesindeki her harfi bir tematik derinlikle keşfederken dilin zengin anlam yapısını, kültürel ve günlük yaşamla olan bağlantılarını da gözler önüne seriyor. Her harf, hem fonetik hem de semantik düzeyde farklı dünyaların kapılarını aralayan bir işlev taşır. Şiirlerinde, harflerin hem görünüşlerine hem de taşıdıkları anlam derinliklerine dayalı tematik ilişkiler kurulmuştur.

A Harfi

A harfiyle ağaç büyür,
A harfiyle arabalar yürür.

A harfi, çocuklara doğa ve teknolojiyi tanıtarak eğitici bir yön kazandırır. Ağaç ve araba gibi günlük yaşamda karşılaşılan kavramlarla harf öğrenimi somutlaştırılır.

B Harfi

B harfiyle bülbül öter,
B harfiyle bal yeriz.

B harfi, doğanın sesleri ve günlük yaşamdan tatlarla tanıtılır. Bülbülün ötüşü ve balın tatlılığı, harfin çocuklara eğlenceli şekilde sunulmasını sağlar.

C Harfi

C harfi camdır,

C harfi ceylan gibi kıvrılır.

C harfi, fiziksel şekillerle ilişkilendirilir. Cam ve ceylan örnekleriyle çocukların hayal gücü desteklenir, doğa sevgisi aşılanır.

Ç Harfi

Ç harfi çiçektir, annemin sevdiği,

Ç harfiyle çocuklar güler.

Ç harfi, aile bağları ve doğa unsurlarıyla duygusal bir bağ kurar. Çiçek ve çocuk imgeleriyle sevgi ve neşe vurgulanır.

D Harfi

D harfiyle dolma yeriz,

D harfiyle deniz izleriz.

D harfi, tanıdık ve sevilen öğelerle anlatılır. Dolma ve deniz örnekleriyle günlük yaşamla ilişkilendirilerek öğrenme kolaylaştırılır.

E Harfi

E harfi elmas yüzük takarız,

E harfiyle ekmek keseriz.

E harfi, değerli ve tanıdık nesnelerle benzetilir. Elmas ve ekmek imgeleriyle harf, zihinde kalıcı hale getirilir.

F Harfi

F harfiyle faka fare tutulur,

F harfiyle fener yanar.

F harfi, mizahi ve eğlenceli örneklerle sunulur. Fare ve fener gibi çağrışımlar, çocukların ilgisini çeker.

G Harfi

G harfiyle gül açar,

G harfiyle güneş parlar.

G harfi, doğanın güzellikleriyle ilişkilendirilir. Gül ve güneş gibi imgelerle sevinç ve sıcaklık duyguları verilir.

Ğ Harfi

Oysa sözün başında o gün bugün hiç gelmez,

Ğ harfiyle ağlarınız bazen sessizce.

Ğ harfi, diğerlerinden farklı yapısıyla tanıtılır. Mizahi ve duygusal anlatımla harfin özel konumu vurgulanır.

H Harfi

H harfi merdivene benzer,
H harfiyle horoz öter.

H harfi, görsel şekillerle öğretilir. Merdiven benzeri yapısı ve ses çağrışımları çocukların ilgisini çeker.

I Harfi

I harfiyle ıspanak yeriz,
I harfiyle ısıklık çalarız.

I harfi, sevilen yiyeceklerle ve seslerle tanıtılır. Günlük yaşamdan örnekler sayesinde harf öğrenimi eğlenceli hale gelir.

İ Harfi

İ harfi iğneye benzer,
İ harfiyle ip atlarız.

İ harfi, şekil benzetmeleri ve günlük oyunlarla anlatılır. Hem zihinsel imgeler hem de fiziksel etkinliklerle ilişkilendirilir.

J Harfi

J harfiyle jimnastik yaparız,
J harfiyle jale parlar.

J harfi, enerjik ve hareketli örneklerle sunulur. Jimnastik ve jale imgeleri harfin neşeli yanını öne çıkarır.

K Harfi

K harfiyle kavak büyür,
K harfiyle kayak yüzer.
K harfiyle kedidir, Orhan'ın kuyruğuna benzer tencere bağladığı.

K harfi, doğa ve eğlenceli imgelerle sunulur. Kedinin ev içindeki haliyle harf, hem doğayı hem de çocukların hayal gücünü yansıtır.

L Harfi

L harfi lambadır,
Işık verir her yere.
L harfi laledir,
Koku verir evlere.

L Harfi, ışık ve kokuyla duyuşal bir deneyim sunar. Lamba ve lale gibi imgelerle harf anlamlı hale getirilir.

M Harfi

M harfiyle mektup gelir,
M harfiyle mendil sallarız.
M harfiyle Memet koşar.

M harfi, iletişim ve hareketle ilişkilendirilir. Mektup ve mendil imgeleriyle duyuşal bağ kurulur.

N Harfi

N harfiyle ninemizi severiz,
N harfiyle nal nallanır,
N harfiyle nar allanır.

N harfi, aile ve doğayla bütünleştirilir. Ninemiz, nal ve nar gibi imgelerle kültürel ve duyuşal temalar işlenir.

O Harfi

O harfi benzer gevreğe,
O harfi benzer tekerleğe.

O harfi, şekliyle tanıtılır. Gevrek ve tekerlek gibi yuvarlak nesnelerle görsel çağrışım güçlendirilir.

Ö Harfi

Ö harfi öğretmendir,
Ö harfiyle öğretmen öğretir bizi.
Ö harfi ördektir,
Ö harfiyle Ömer çok ödlektir.

Ö harfi, eğitici ve eğlenceli biçimde sunulur. Öğretmen, ördek gibi çağrışımlarla öğrenme süreci desteklenir.

P Harfi

P harfi parmaklarımızdır,
P harfi parklarımızdır.

P harfi, beden ve mekânla ilişkilendirilir. Parmak ve park imgeleriyle harf gündelik yaşamla bütünleştirilir.

S Harfi

S harfiyle sabah olur,

S harfiyle seher doğar.

S harfi, yenilenme ve doğayla ilişkilendirilir. Sabah ve seher gibi başlangıç imgeleriyle harf anlam kazanır.

Ş Harfi

Ş harfi şemsiyedir,
Bak Şadan'ın elinde.
Ş harfi şalvardır,
Bak anamın üstünde.

Ş harfi, koruyuculuk ve kültürel aidiyetle tanıtılır. Şemsiye ve şalvar imgeleriyle hem bireysel hem toplumsal anlamlar yüklenir.

T Harfi

T harfi korkuluğa benzer,
T harfiyle türkü söyleriz.

T harfi, şekli ve sesle ilişkili anlamlarla sunulur. Korkuluk ve türkü örnekleriyle harf, kültürel zenginliği yansıtır.

U Harfi

U harfiyle uçak uçar,
U harfiyle uçurtma uçar.

U harfi, hareket ve özgürlükle ilişkilendirilir. Uçak ve uçurtma imgeleriyle hayal gücü desteklenir.

Ü Harfi

Ü harfiyle üzüm yeriz,
Ü harfiyle Üskübe selam eyleriz.

Ü harfi, doğa ve kültürel mirasla tanıtılır. Üzüm ve Üsküp gibi imgelerle köklerimize dair anlamlar kazandırılır.

V Harfi

V harfi Vardar'dır:
"Vardar ovası Vardar ovası,
Kazanamadım sıra parası."
V harfiyle vapur açılır
denizlere, göllere.

V harfi, yolculuk ve keşifle ilişkilendirilir. Vardar ve vapur imgeleriyle hareket ve özlem duyguları öne çıkar.

Y Harfi

Y harfiyle yemek yeriz,
Y harfiyle yıldız parlar.
Y harfiyle yol yaparız,
Y harfiyle yağ satarız.

Y harfi, yaşamın temel unsurlarıyla tanıtılır. Yemek, yol, yıldız gibi kavramlarla yön, beslenme ve hayal gücü işlenir.

Z Harfi

Z harfiyle zebra gezer,
Z harfiyle zurna çalarız.
Z harfi zerdalidir,
Tatlı tatlı yeriz.

Z harfi, doğa ve müzikle bütünleştirilir. Zebra ve zurna imgeleriyle hem çeşitlilik hem de kültürel ifade vurgulanır.

SONUÇ

Sonuç olarak, Necati Zekeriya'nın *Harfler Ne Yer?* adlı şiir kitabı, dilin estetik ve eğitici yönlerini ustalıkla birleştirerek, çocukların harfleri ve dili öğrenme süreçlerine çok boyutlu bir bakış açısı kazandırıyor. Kitap, harflerin sadece fonetik işlevlerinden öte, aynı zamanda kültürel ve duygusal çağrışımlar taşıyan anlamlar içerdiğini vurguluyor. Zekeriya, her harfi doğa, günlük yaşam ve kültürle ilişkilendirerek, çocukların çevreleriyle daha derin bir bağ kurmalarını sağlıyor ve onları dilin görsel ve anlamsal derinliklerine yönlendiriyor.

Bu şiir kitabı, çocuklara dilin sadece iletişim aracı değil, aynı zamanda anlam ve kültür dünyasının derinliklerine açılan bir kapı olduğunu gösteriyor. Her harf, kendine has bir anlam yükü taşıyor ve bu anlamlar çocukların hayal gücünü harekete geçirirken, dilin ne kadar çok katmanlı ve çok yönlü bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyuyor. Zekeriya'nın şiirlerinde, harfler sadece sesleriyle değil, her biriyle ilişkili imgelerle de bir bütün oluşturuyor. Bu tematik bağlantılar, çocukların öğrenme sürecini hem daha eğlenceli hale getiriyor hem de onları dilin gücünü ve derinliğini keşfetmeye teşvik ediyor.

Bu sayede çocuklar, dil öğrenirken aynı zamanda çevrelerini, kültürlerini ve toplumlarını daha iyi anlamaya başlıyor. Zekeriya'nın harflerle oluşturduğu şiirsel evren, dilin sadece bir bilgi değil, aynı zamanda bir düşünsel yolculuk olduğunu çocuklara aktarıyor.

Harfler Ne Yer?, dilin sadece bir öğrenme aracı olmadığını, aynı zamanda bir düşünme ve keşfetme süreci olduğunu çocuklara sunan değerli bir eser

olarak öne çıkıyor. Zekeriya'nın harfler üzerinden yarattığı bu anlam yüklü şiirsel dünya, çocukların dil becerilerini geliştirmekle kalmıyor, aynı zamanda onların kültürel ve zihinsel gelişimlerine de önemli katkılar sağlıyor.

KAYNAKÇA

- Gürel, N. R. ve Gürel Z. (2015). Orhan. Üsküp: Yeni Balkan
- Hayber, A. (2001). Makedonya ve Kosova Türklerinin Edebiyatı. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları – İstanbul.
- İsen M, İsen R, Kireççi E. A. (2008). Balkanlar'da Çocuk Şiiri. Varlık Yayınları – İstanbul.
- İsen M. Suat E. (1997). Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatı Antolojisi C. 7. Ankara.
- Kaya, F. (1992). Yugoslavya'da Çağdaş Türk Şiiri Antolojisi. İstanbul.
- Leontik, M., (2011), Necati Zekeriya'nın Şiirlerinde Çocuk Sevgisi, BALTAM 14, Prizren
- Mercan, H. (2002). Balkanlarda Çağdaş Türk Şiiri Antolojisi. Başbakanlık Basın - Yayın ve Enformasyon Genel Müdürlüğü – Ankara.
- Şahin, R. (2020). Kuzey Makedonya'Da Türk Çocuklarının Açan Tomurcuğu (Tomurcuk Dergisinde Değerler Eğitimi), "2-ri Avgust" Yayın Evi: Ştip.
- Zekeriya, N. (1968), Bizim sokağın çocukları, Sevinç yayınları, Üsküp.
- Zekeriya, N. (1985), Dijeca triju ulica, Veselin Masleša, Sarajevo.
- Zekeriya N. (1981), Buket, IRO "Veselin Masleša", Sarajevo.
- Zekeriya N. (1967), Eski sokağın çocukları, Detska Radost, Üsküp.
- Zekeriya, N. (1973) Yeni sokağın çocukları, Birlik yayınları, Üsküp.
- Zekeriya, N. (1978), Bizim sokağın Romeo ve Julieti, Tan yayınevi, Priştine.
- Zekeriya, N. (1987). Harfler Ne Yer. Üsküp: Birlik.
- Челик, М. Челик, М (2021), Критички осврт кон расказите за деца на првата повоена генерација на турските писатели во Македонија, Јени Балкан, Скопје.

Assoc. Prof. Dr. Refide Şahin
International Balkan University-Skopje

Abstract: This study examines the poetry book "Harfler Ne Yer?" by Necati Zekeriya, one of North Macedonia's leading children's literature writers, from a semantic perspective. The study examines the semantic relationships of words, metaphors, similes, and symbols in the poems, emphasizing the role of semantic depth in children's literature. The relationship between abstract and concrete concepts in Zekeriya's poems, as well as linguistic aesthetics and educational elements, are examined in detail. The poetry book "Harfler Ne Yer?" offers valuable examples of effectively conveying the creative use of language and its semantic depth to children. This article will analyze the semantics of the word use in the work and focus on how Zekeriya presents his language to children.

Necati Zekeriya was born in Skopje in 1928 and began his education at the Kingdom of Yugoslavia State Primary School. However, he was unable to complete his education due to World War II. He worked various jobs during the war years and then, after completing his high school education, worked as a teacher for a short time. The cultural heritage he inherited from his family, particularly the folk songs he learned from his father and the stories he heard from his mother, greatly contributed to his development as a writer.

Keywords: *Necati Zekeriya, semantics, metaphor, simile, symbolism, children's literature*

NEF'Î'NİN “SÖZÜM” REDİFLİ KASİDESİNDE SEBK-İ HİNDÎ ETKİLERİ

Funda Bagan Özkızıtaş
Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye
fundabugan@kku.edu.tr

ÖZET: Nef'î 17. yüzyılda yaşamış ve kendi devrinden sonraki şairleri etkilemiş bir kaside şairidir. Dönemin dili, Sebk-i Hindî'nin etkisiyle kullanılan Arapça, Farsça tamlamalar ve uzun terkipler sebebiyle süslü ve ağırdır. Bu durum Nef'î'nin kasidelerinde açık bir şekilde kendini gösterir.

“Sözüm” redifli kaside; mazmunlar ve sanatsal söyleyiş açısından oldukça başarılı bir kaside olmakla birlikte Hz. Muhammed'e yazılmış bir na't olması açısından, onun söz ve şiirin efendisi olduğunu da vurgulayan güzel bir örnektir. 45 beyitten oluşan kasidenin 30 beyiti nesib kısmından, son 15 beyiti ise fahriye bölümünden oluşmaktadır. Nef'î'nin tertipli divanında ilk sırada bulunan bu kaside hem dinî açıdan hem de sanatsal açıdan incelikle işlenmiş Farsça ve Arapça mazmunları barındırması bakımından oldukça önemli bir kasidedir. Sıklıkla kullanılan üçlü ve dörtlü terkiplere rağmen başvuru kelimelerin temel anlamlarının kullanılması onun dilinin anlaşılır olduğunu göstermektedir. Sebk-i Hindî'nin etkisiyle şiirine işleyen derin anlamlar, o zamana kadar kullanılan klasik mazmunların ve benzetmelerin dışına çıktığını ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada Nef'î'nin “sözüm” kasidesinden yola çıkılarak 17. yüzyıl şiir dili, döneme etki eden Sebk-i Hindî akımı, Türkçe-Arapça-Farsça kelimelerden oluşan dilsel unsurlar ve mazmunlar incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Nef'i, dil, mazmun, kaside, 17. Yüzyıl, Sebk-i Hindî*

Giriş

Osmanlı klasik edebiyatı, tarih boyunca çeşitli kültürel ve estetik etkilerin bir araya gelerek zenginleştiği bir sahadır. Özellikle 17. yüzyıl, edebî anlayışta meydana gelen değişimlerle ve farklı üslup arayışlarıyla dikkat çeker. Bu yüzyılda ortaya çıkan ve edebî söylemde derinlik, çok katmanlılık ve anlam kapalılığı kazandıran Sebk-i Hindî akımı, hem İran hem de Osmanlı sahasında etkili olmuştur. Şiirde muhayyilenin öne çıktığı, alışılmadık mazmunların ve karmaşık terkiplerin tercih edildiği bu anlayış, Osmanlı şairleri arasında özellikle Nef'î gibi güçlü kalemlerde belirgin bir biçimde görülmektedir.

Sebk-i Hindî, şiire sıradan kalıpların ötesinde yeni bir estetik alan açmış; az sözle derin anlamlar ifade etme çabası, belâgat unsurlarıyla süslenmiş soyut imgelerle birleşmiştir. Nef'î, Osmanlı kaside geleneğinin zirve isimlerinden biri olarak, hem sanatkârane söyleyiş hem de anlam derinliği açısından dikkat çeker. Onun özellikle kasidelerinde kullandığı soyut imgeler, ince hayaller ve dilsel oyunlar, Sebk-i Hindî'nin Osmanlı edebiyatındaki özgün tezahürlerinden biridir. Klasik mazmunları aşırı mübalağa, kinaye ve istiare gibi sanatlarla harmanlayarak yeni anlam katmanları yaratmış; aynı zamanda güçlü ve akıcı üslubuyla estetik bir söylem inşa etmiştir.

Bu çalışmada, Nef'î'nin “Sözüm” redifli kasidesi merkez alınarak Sebk-i Hindî akımının dil ve anlam düzlemindeki etkileri değerlendirilecektir. Kaside içerisindeki beyitler, hem yapısal hem de anlamsal açıdan incelenecek; kullanılan mecazlar, mazmunlar ve Arapça-Farsça terkipler üzerinden dönemin şiir anlayışı ortaya konulacaktır. Böylece, hem Nef'î'nin sanat anlayışı hem de Sebk-i Hindî'nin Osmanlı şiirindeki yeri daha iyi anlaşılacaktır.

Nef'î'de Sebk-i Hindî Akımının İzleri

17. yüzyıl Osmanlı divan şiirinin önemli isimlerinden biri olan Nef'î, edebi kişiliği bakımından Fars edebiyatından özellikle Örfî ve Enverî, Osmanlı edebiyatından ise Bâkî'den etkilenmiş olmakla birlikte, kendine özgü bir üsluba sahiptir. Övgüde ve yergide aşırıya kaçan üslubu ile döneminin özel bir şairi olarak kabul edilir. Gazellerinde sessiz, estetik ve duygulu bir ahenk hâkimken, kasidelerinde güçlü, coşkulu ve sert bir ton görülür; kılıç-kalkan, ok-yay gibi savaş imgeleri yoğun olarak yer alır (Akkuş, 2008, s.23-25).

Dil ve üslup açısından Nef'î, Arapça ve Farsça tamlamaları ustalıkla kullanarak hem derin anlam katmanları yaratmış hem de şiirlerinde akıcı ve etkileyici bir söyleyiş ortaya koymuştur. Özellikle kasidelerinde görülen bu dil zenginliği, Sebk-i Hindî akımının etkisini taşımaktadır. Sert ve sivri dili sebebiyle dönemin elit kesimleriyle sık sık çatışmış, ancak bu özellikleri, onu dönemin en önemli kaside şairlerinden biri yapmıştır (Akkuş, 2012, s.34-38).

Sebk-i Hindî terimi, “Hint tarzı” ya da “Hint üslûbu” anlamlarına gelir ve ilk olarak İranlı şair Muhammed Takî Bahâr tarafından literatüre kazandırılmıştır. Bu akım, Safevîler'in baskılarından kaçan şairlerin, Babürler tarafından kurulan Hindistan'da buldukları sanat ortamında gelişmiştir. Böylece İran merkezli şiir anlayışı, Hindistan'da yeni bir boyut kazanmış ve etkisini geniş coğrafyalara yaymıştır. Osmanlı toprakları da bu akımdan önemli ölçüde etkilenmiştir. Ancak bu akımın çeşitli coğrafyalarda farklılaşan versiyonları olması, onun sadece “Sebk-i Hindî” olarak adlandırılmasının sınırlı kaldığını düşündürmektedir (İslam Ansiklopedisi, 2012).

Sebk-i Hindî'nin en dikkat çekici özelliği, anlamın şiirde öncelik kazanmasıdır. Sözün basitliği, anlamın karmaşıklığıyla dengelenir; böylece şiir, sadece anlatım değil, aynı zamanda düşünce ve hayal dünyasının yoğun bir sentezi haline gelir. Anlamın kapalılığı ve çok katmanlı olması, okuyucunun şiirle etkileşimini derinleştirir ve şiirin klasik kalıpların dışına çıkmasına imkân tanır. Bu yönüyle Sebk-i Hindî, divan edebiyatında daha önce kullanılmayan yeni imgeler ve terkiplerle zenginleşmiş, anlam derinliği ve estetik karmaşıklık açısından özgün bir tarz oluşturmuştur.

Anlamda ince ve zarif seçimler yapılması, genellikle Arapça ve Farsça tamlamalarla sağlanır. Bu durum, dilin estetik değerini artırmakla birlikte, şiirin anlaşılmasını güçleştirir; ancak bu zorluk, şairlerin daha derin ve çok anlamlı imgeler yaratma isteğiyle açıklanabilir. Böylece Sebk-i Hindî şiirinde okuyucu, sadece yüzeydeki anlamı değil, çok katmanlı ve bazen örtük anlamları da keşfetmeye davet edilir. Bu anlam katmanlarının varlığı, şiire hem entelektüel bir derinlik kazandırır hem de okurun hayal gücünü harekete geçirir.

Sebk-i Hindî şiirinde söze dair özellikler de önemlidir. Kısa ve özlü sözcükler tercih edilse de, bunlar anlamın içinde kaybolacak şekilde yerleştirilir. Bu nedenle, günlük hayattan deyimler ve atasözleri ustaca şiire entegre edilir. Ayrıca telmih, teşbih ve kinaye gibi edebi sanatların yoğun kullanımı, şiirin hem ahenk hem de anlam zenginliği kazanmasını sağlar.

Türk edebiyatında Sebk-i Hindî'nin en parlak temsilcilerinden biri Nef'î'dir. Onun şiirlerinde bu akımın tipik özellikleri olan aşırı mübalağa, karmaşık mazmun ve derin anlam katmanları açıkça gözlemlenir. Nef'î'nin bu özellikleri, onun hem divan edebiyatı geleneğine bağlı kalmasını hem de çağının sınırlarını zorlayarak yenilikçi bir ses oluşturmasını mümkün kılmıştır. Onun eserlerinde Sebk-i Hindî'nin etkisini incelerken, bu akımın sadece bir stil değil, aynı zamanda şairin entelektüel dünyasının ve estetik tercihinin bir yansıması olduğunu görmek gerekir.

Sebk-i Hindî'nin başlıca özellikleri, anlam ve söz ilişkisi temelinde şekillenmiştir. Bu bağlamda, şiirin söz ve anlamının birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğu kabul edilir.

Anlam, şu niteliklere sahip olmalıdır:

- **İncelik ve zarafet:** Anlamın estetik bir incelik taşıması beklenir. Bu, daha çok Arapça ve Farsça tamlamalar kullanılarak sağlanır; çünkü bu diller şiire estetik ve zarif bir dokunuş katar.
- **Kapalı ve gizli anlam:** Anlam, kolayca anlaşılır olmamalı; okuyucunun derinlemesine düşünmesini gerektirecek şekilde kapalı tutulmalıdır. Bu nedenle daha önce kullanılmamış, üzerinde araştırma yapılması gereken anlamlar tercih edilir.

- **Renkli ve özgünlük:** Monoton ifadelerden kaçınılarak, daha önce düşünülmemiş kelimeler ve anlamlar bir araya getirilir; böylece okuyucuda yeni ve zengin hayaller oluşturulur.
- **Girift ve çok katmanlı anlam:** Bir kelime ya da terkipten birden çok anlam çıkarılabilir; şiir, anlam bakımından karmaşık ve zengin olur.

Söz açısından ise;

- Söz kısa ve öz olmalıdır: Günlük dil, atasözleri ve deyimler şiire serpiştirilir.
- Söz, anlamın içinde kaybolacak şekilde açık, anlam ise derin ve gizlidir.
- Telmih (örtülü atıf) sanatına sıkça başvurulur.
- Az sözle çok anlam ifade eden teşbih, istiare, kinaye gibi mecaz sanatları yoğun kullanılır (İslam Ansiklopedisi, 2012).

Türk edebiyatında Sebki Hindî, özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda etkili olmuş; Nef'î, Fehîm-i Kadîm, İsmetî, Nâbî, Şeyh Galib gibi önemli şairler üzerinde belirgin izler bırakmıştır (İslam Ansiklopedisi, 2012). Nef'î'nin eserlerinde aşırı mübalağa, karmaşık mazmunlar ve anlam kapalılığı Sebki Hindî'nin karakteristik özellikleriyle paralellik gösterir. Onun şiir dili, bu akımı benimseyip kendine özgü sert ve hiciv dolu üslubuyla birleştirerek divan şiirine yeni bir boyut kazandırmıştır (Akkuş, 2008, s. 11-15).

Nef'î, Sebki Hindî'nin getirdiği derinlik ve karmaşıklıkla özellikle kaside ve gazellerinde ustaca kullanmıştır. Arapça ve Farsça tamlamaların sıkça yer aldığı şiirlerinde, anlamın kapalılığına rağmen sözün estetiği ve ahengi ön plandadır. Bu durum, hem okuyucunun şiire karşı entelektüel ilgisini canlı tutmuş hem de Nef'î'nin dönemin diğer şairlerinden farklılaşmasını sağlamıştır.

Tablo 1: Sebki Hindî Üslûbunda Söz ve Anlamın Özellikleri

Özellikler	Söz	Anlam
Doğrudanlık	Somut, açık ve genellikle günlük dil.	Soyut, kapalı ve çok katmanlıdır.
Uzunluk	Kısa, öz, gereksiz detaydan kaçınılır.	Derin, ayrıntılı ve kapsamlıdır.
Anlaşılabilirlik	İlk bakışta kolay anlaşılır.	Derin düşünce ve analiz gerektirir.
İfade şekli	Basit ve net.	Sembolik, dolaylı ve muğlaktır.
Kullanılan dil	Günlük konuşma, atasözü, deyim ve terkipler.	Arapça ve Farsça tamlamalar, ağır mazmunlar.

Özellikler	Söz	Anlam
Mecaz kullanımı	Az ama etkili mecazlar.	Yoğun, karmaşık ve çok katmanlı mecazlar.
Gösterge işlevi	Gösteren (signifier) olarak işlev görür.	Gösterilen (signified) olarak işlev görür.
İşlevi	Anlatımı şekillendirir, şiirin yüzeyini oluşturur.	Anlamın derinliğini ve çok yönlülüğünü sağlar.
Okuyucu etkisi	Dikkat çekici, akıcı okuma sağlar.	Okuyucuyu düşündürür, hayal gücünü harekete geçirir.
Sanat ve estetik	Sözün ahengi ve ritmi ön plandadır.	Anlamın zenginliği ve derinliği ön plandadır.

Sebk-i Hindî şiir anlayışında söz ve anlam arasında ayrılmaz bir birlik vardır. Söz, şiirin dış görünüşü olarak somut ve açık ifadelerle sınırlıyken, anlam soyut, karmaşık ve çok katmanlıdır (İslam Ansiklopedisi, 2012). Sözün kısa ve sade olması, okuyucunun şiiri ilk etapta anlamasını kolaylaştırır; ancak derin anlamın kapalı ve çok katmanlı olması, şiirin birden fazla okunup düşünülmesini gerektirir (Akkuş, 2008, s. 45-47).

Bu anlayışta Arapça ve Farsça tamlamalar ile mazmunlar anlamın inceliklerini ve zenginliğini sağlarken, söz günlük dilde ve atasözleri, deyimler gibi basit ifadelerde tutulur. Bu durum şiirin estetik değerini yükseltirken, anlamın karmaşıklığını da gizler. Ayrıca, telmih, teşbih, istiare, kinaye gibi mecaz sanatları anlamın çok yönlü ve derin olmasını destekler (İslam Ansiklopedisi, 2012).

Bu nedenle Sebk-i Hindî, anlamın söz üzerinde hâkimiyet kurduğu, şiirin yüzeyinde yalınlık; altında ise çok katmanlı derinlik barındıran bir anlayıştır. Okuyucuyu hem görsel hem zihinsel olarak etkileyen bu yapı, dönemin diğer şiir anlayışlarından ayıran en önemli özelliktir (Akkuş, 2008).

"Sözüm" Redifli Kasidede Sebk-i Hindî Akımının İzleri

Nef'î'nin "Sözüm" redifli kasidesi, klasik kaside yapısının sınırlarını zorlayan, anlam ve hayal gücünü şiirin merkezine yerleştiren bir metindir. Bu kaside, özellikle Sebk-i Hindî'nin karakteristik unsurlarını taşıması bakımından dikkat çeker. Derin hayaller, sembolik çağrışımlar, çok katmanlı anlamlar ve çoğu zaman çözümlemeyi gerektiren tamlamalar aracılığıyla şiir, yalnızca bir söylem değil aynı zamanda zihinsel bir keşif alanına dönüşür. Nef'î, geleneksel mazmunları yeniden kurarken Sebk-i Hindî'nin özgün tarzını bireysel bir üslupla harmanlamış, böylece bu akımın Osmanlı sahasındaki en erken ve güçlü örneklerinden birini sunmuştur. Kasidede kullanılan dil, bir

yandan Arapça ve Farsça kökenli terkiplere yaslanırken, öte yandan anlamı derinleştiren tasavvufî, kozmolojik ve estetik unsurlarla zenginleşir. Bu bağlamda yapılacak her beyit analizi, yalnızca bir edebî yorumu değil, aynı zamanda 17. yüzyıl şiirinin entelektüel arka planını anlamaya yönelik bir girişimi de temsil eder.

Nef'î'nin “Sözüm” redifli kasidesi, klasik Osmanlı şiir geleneğinin güçlü kalıplarını korurken, aynı zamanda Sebk-i Hindî akımının özgün üslup ve anlayışını yansıtmaları bakımından edebiyat tarihimizde özel bir yere sahiptir. Kaside, geleneksel anlamda na't (övgü) türünün tüm temel unsurlarını barındırmakla birlikte, özellikle dil ve anlam yoğunluğu açısından zengin bir örnek teşkil eder. Redif olarak kullanılan “sözüm” kelimesi, her beyitte farklı bir kavram ve anlam yükü ile birlikte sunulması sebebiyle, hem şiirin ritmik bütünlüğünü sağlar hem de anlam derinliğini artırır. Kasidenin yapısal bütünlüğü, tematik çeşitliliği ve etkileyici bir dil oyunu içinde gelişen güçlü tasvirleri, Nef'î'nin edebi olgunluğunun ve teknik ustalığının açık kanıtlarıdır.

45 beyitten oluşan kasidenin Sebk-i Hindî üslubunu en çok yansıtan beyitlerini şöyle inceledik:

Der-Na't-ı Seyyid-i Kā'ināt 'Aleyhi Efdalü's-Salavat'

(Kainatın Efendisine Övgü)

Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün

'Ukde-i ser-rişte-i rāz-nihānidür sözüm

Silk-tesbih-i dūr-i seb'āl-mesānidür sözüm

Bu beyitlerde Nef'î, sözünü “gizli sırlarla örülü bir düğüm” ve “yedi inci tespih taneleri gibi değerli” olarak betimleyerek Sebk-i Hindî'nin tipik “ince anlam” ve “zarif ifade” anlayışını yansıtır. Burada kelimeler hem soyut hem somut çağrışımlar barındırır; söz, hem anlam olarak derin ve karmaşık, hem de ses ve ritim açısından zariftir. “Rāz-nihān” (gizli sır) kavramı, anlamın kapalı ve çok katmanlı olduğunu, okuyucuyu derin düşünmeye davet ettiğini gösterir. “Tesbih-i dūr-i seb'āl-mesānî” benzetmesi ise, her bir inci tanesinin farklı bir güzellik ve anlam barındırdığına işaret ederek Sebk-i Hindî'deki çok katmanlılık ve süsleme unsurlarını ortaya koyar.

Bir güherdür kim nazirin görmemişdür rüzgār

Rüzgāra 'ālem-i gayb armagānıdur sözüm

1) Metin Akkuş, Nef'î Dîvanı, Akçağ Yayınları

Bu beyitlerde "söz" soyut bir mücevher olarak tanımlanır. "Rüzgâr"a benzetilmesi ise soyut manayı somutlaştırarak, sözün etkisini ve gizemini vurgular. Ayrıca "gayb alemine armağan" ifadesi, söze mistik ve metafizik bir anlam yükler. Bu tarz soyut anlamların somut imgelerle ifade edilmesi Sebk-i Hindî'nin tipik bir özelliğidir. Beyitteki derinlik, okuyucuyu anlamın sırlarına daha çok dalmaya teşvik eder.

***Ehl olan kadrin bilür ben cevherüm medh eylemem
'Âlemûn ser-māye-i deryā vü kânıdur sözüm***

Nef'î kendini bir cevher (değerli taş) olarak tanımlar ve medh (övgü) yapmaktan kaçınır. Bu kendine özgü tevazu ve incelik, Sebk-i Hindî'nin ince anlam ve kapalı söyleyiş prensipleriyle örtüşür. "Derya sermayesi" ve "kan" benzetmeleri ile sözün sonsuz değeri ve varoluşun temel kaynağı olarak işlevi vurgulanır. Bu soyut kavramların iç içe geçmesi anlamın zenginliğini ve okuyucunun hayal gücünü besler.

Bu ilk beyitler, Sebk-i Hindî'nin temel unsurlarını güçlü biçimde yansıtır. İnce ve zarif anlamlar, kapalı anlatım, çok katmanlılık ve zengin mazmun, sözün adeta bir "gizli hazine" gibi sunulması bu anlayışın özüdür. Nef'î'nin kullandığı Arapça ve Farsça terkipler, hem sözün estetik yönünü hem de anlamın derinliğini pekiştirir. Sözün salt anlatıdan öte bir "hayal dünyası" yaratması Sebk-i Hindî şiirinin karakteristik özelliğidir.

***Bir benüm gibi ciger-dâr ehl-i tab' olmaz dahi
Cevher-i tûg-i kazâ-yi nāgehānîdür sözüm***

Burada şair, kendisini ve sözünü benzersiz bir "ciger-dâr" (samimi dost, yürekte bağlı) olarak nitelendiriyor; onun gibi yürekte bağlı bir kimsenin nadir olduğunu söylüyor. Sözünü ise beklenmedik kaderin keskin kılıcı olarak tanımlayarak, sözün ani, keskin ve belirleyici etkisini vurguluyor. Bu, Sebk-i Hindî'nin güçlü mecazlar ve derin anlam katmanlarıyla dolu yapısını yansıtır.

***Öyle bir pür şivedür guyā ki bîkr-i fikrümün
Gamze-i merd-efken-i nā-mihrbānıdur sözüm***

Burada söz, şairin düşüncesinin en ince kıvrımlarını dile getiren, özgün ve derin bir tarz olarak tanımlanıyor. "Gamze-i merd-efken" ifadesiyle, sözün ince, etkileyici ve yakıcı bir göz kırpması gibi olduğu ima ediliyor. Bu

betimleme, Sebk-i Hindî'nin zarif ve kapalı anlatım biçimini açıkça ortaya koyuyor.

***Āyet-i nûn ve 'l-kalemdur mushaf-ı sînemde yâ
Rüstem-i endîşenüñ tîr ü kemānıdur sözüm***

Bu beyitte şair, sözünü kalbindeki kutsal kitabın ayetleri olarak nitelendiriyor. “Nûn ve 'l-kalem” Kur'an'daki önemli simgelerdir ve bilginin, kelamın kaynağını temsil eder. Söz, burada “Rüstem” gibi kahramanca bir figür, endişesinin ise ona yön veren yay ve ok olarak betimlenmiş. Bu, sözün hem kutsal hem kahramanca işlevine işaret ederken, Sebk-i Hindî'nin mitolojik ve dini göndermelerle zenginleşen diline örnek olarak gösterilebilir.

***Ya'nî kim endîşe-sencân-ı cihānuñ dā'imā
Hem sarîr-i kilki hem vird-i zebānıdur sözüm***

Nef'î, bu beyitlerde söz ve anlamın iç içe geçtiği, anlam katmanlarının derin olduğu bir anlatım tercih eder. İlk iki beyitte “endişe” kavramı hem fiziksel hem de zihinsel bir yük olarak tasvir edilmiştir. “Endîşe-sencân” ifadesi, Sebk-i Hindî şiirlerinde sıkça rastlanan karmaşık ve çok anlamlı tamlamalara örnektir. Bu tabir, sadece endişenin ağırlığını değil, aynı zamanda evrensel bir yük olarak taşıyıcılığını ima eder. Böylece okuyucunun zihninde soyut bir kavram, somut bir imgeye dönüşür.

***Āyet-i nûn ve 'l-kalemdur mushaf-ı sînemde yâ
Rüstem-i endîşenüñ tîr ü kemānıdur sözüm***

Nef'î, şiirinde dinî ve epik imgeleri ustaca harmanlamaktan çekinmez. “Āyet-i nûn ve 'l-kalem” tabiri, Kuran'daki huruf-u mukattaa'ya gönderme yaparak manayı kutsal ve gizemli boyutlara taşır. Bu sayede hem dini edebiyatın geleneğine bağlı kalır hem de okuyucuda derin bir saygı ve merak uyandırır. “Rüstem-i endîşenüñ tîr ü kemānı” tasviri ise epik ve kahramansı motiflerin, bireysel endişe ve mücadelenin bir sembolü olarak kullanıldığını gösterir. Burada klasik kahramanlık ve kişisel duygu yoğunluğu arasında başarılı bir denge kurulmuştur.

***Āferiniş tûtî-i endîşeme bir dāmdur
Kim o dāmuñ dāne-i pür-imtinānıdur sözüm***

Beyitte, "dāmuñ dāne-i pür-imtinān" ifadesi, endişe ve düşüncenin dikkatlice planlanmış, emniyetle korunmuş bir tuzak ya da plan olduğunu ima ederek, okuyucuda şiirin karmaşıklığı ve anlam derinliği hakkında bir farkındalık yaratır. Bu beyitler, Sebk-i Hindî akımının tipik özelliklerini taşımaktadır: anlam kapalılığı, çok anlamlı tamlamalar, yoğun mecaz kullanımı, klasik mazmunların yeni ve özgün yorumları, şiirde anlam ve söz arasındaki karmaşık ilişkiler. Nef'î bu beyitlerle hem geleneğe bağlı kalmış hem de o dönemde şiire yeni bir zenginlik katmıştır.

***Kimse inkâr idemez mâhiyyet-i endişemi
Ehl-i reşkûñ nüsha-i 'akd-ı lisânıdur sözüm***

Bu beyitte şair, sözünün doğasının (mâhiyyet) inkâr edilemeyecek kadar güçlü olduğunu vurguluyor. Sözünü, kıskançların dahi dil bağının kopyası gibi benimseyeceği, yani taklit edilecek bir şey olarak görüyor. Burada Sebk-i Hindî'nin karmaşık dil oyunları ve ince anlam ilişkileri öne çıkıyor; söz hem özgün hem de örnek alınan bir nitelikte tasvir edilmiş.

***Âfet-i 'aynü'l-kemâl-i reşk kâr itmez baña
Def'-i zahm-ı çeşm-i Hallāk-ı Ma'ânîdür sözüm***

Şair, güzelliğin (eynu'l-kemâl) kıskançlığının kendisine zarar veremeyeceğini söylüyor. Çünkü söz, Hallak-ı Ma'ani'nin (üslup ve anlam ustasının) gözlerinden gelen zararlı bakışlara karşı koruyucu bir kalkan görevi görür. Bu beyitte söz, hem koruyucu hem de kutsal bir güç olarak tasvir edilmiş; bu da Sebk-i Hindî'nin mistik ve derin anlam dünyasına işaret eder.

***Her ne söylersem kazâ mazmûnunu isbât ider
Anı bilmez ki hitâb-ı imtihanîdür sözüm***

Burada şair, her sözünün kaderin anlamını kanıtladığını ancak bunun bir imtihan konuşması olduğunu bilenlerin az olduğunu söylüyor. Söz, kaderle bağlantılı, sınavıcı ve öğretici bir işlevde görülüyor. Bu mistik anlayış Sebk-i Hindî'nin felsefi yönüne işaret eder.

***Kimse inkâr idemez mâhiyyet-i endişemi
Ehl-i reşkûñ nüsha-i 'akd-ı lisânıdur sözüm***

Nef’î bu beyitlerde de yine çok katmanlı anlamlar ve zarif imgelerle dolu bir anlatımı sürdürür. İlk beyit, şairin içsel dünyasındaki “endişe”yi anlatırken, bu duygunun mahiyetinin, ancak benzer dertleri taşıyanların anlayabileceği bir sır olduğunu ifade eder. Bu, Sebk-i Hindî’de sıkça karşılaşılan anlam kapalılığı ve seçkin okuyucuya hitap etme özelliğini gösterir.

***Ben cihân-ārā şehinşāh-ı cihân-ı ma’nâyem
Sözlerüñ de pâdişāh-ı kāmranıdır sözüm***

Şair burada kendisini anlam dünyasının (ma’nā) evren süsü, yani “cihân-ārā” şehinşahi olarak tanımlar. Sözünü ise bu anlam evreninin mutlu padişahi olarak görür. Bu beyitte güçlü bir özsaygı ve kudret vurgusu vardır. Sebk-i Hindî’nin süslü, görkemli ve metaforlarla dolu dil anlayışına uygun, sözün hem anlam hem de güç açısından lider konumda olduğu ifade edilmiştir.

***Dönse şemşîr-i hâtibe n’ola şemşîr-i zebân
Mülk-i nazmuñ hutbe-i emn ü emānıdır sözüm***

Burada, kalem (şemşîr-i zebân) ile keskin, etkili bir dilin kılıcı arasında paralellik kuruluyor. Kalem, nazmın (şiirin) hükümdarlığını güven ve emniyetle ilan eden hutbe gibi işlev görür. Şair, dilinin keskinliğini ancak yapıcı ve koruyucu yönüyle sunuyor. Bu da sözün tehlikeli olabilme potansiyelini zarifçe dengeleyen Sebk-i Hindî özelliklerindendir.

***Tab’umuñ bir tercemân-ı ter-zebānıdır kalem
Hāmemuñ bir hem-zebân-ı nükte-dānıdır sözüm***

Şair, kalemi terli (canlı, taze) bir tercüman olarak tanımlar; tabiatının ve kişiliğinin tercümanı. Sözünün de nükte bilen (ince espri, anlam ustası) bir hem-zeban olduğunu söyler. Bu beyitte kalem ve söz, şairin ruhunun ve zekasının yansımaları olarak tasvir edilmiştir. Sebk-i Hindî’nin ince zihin ve dil oyunları ile ilgili teması burada açıkça görülür.

***Pāsbān olmuş bir ejderdür kalem genc-i dile
Kim o gencüñ şeb çırg-ı pāsbānıdır sözüm***

Kalem, ejderha gibi genç dile bekçilik eden bir varlık olarak tasvir edilir. Bu ejderhayı bekleyen (pāsbān) genç de söz olarak gösterilir. Burada koruyucu ve güçlü bir dil-söz ilişkisi kuruluyor. Ejderha metaforu, Sebk-i Hindî’nin

alışılmadık ve canlı imgeler kullanması açısından dikkat çekicidir.

***Olalı peygamber-i āhır zamāna na't-gû
Āb-i rūy-i ümmet-i āhır zamanidür sözüm***

Şair, sözünün Hz. Muhammed'i öven (na't) biri olduğunu söyler. Son zamanların ümmetinin suyu, yani can kaynağıdır sözüm der. Bu beyitte dini ve manevi bir fonksiyon üstlenen söz, hem ilahi sevgi hem de Sebk-i Hindî'nin mistik yönüyle birleşir.

***Olalı gavvās-ı deryā-yı hayāl-i midhatı
Cevherî-i tab'umuñ zîb-i dükānidür sözüm***

Söz, midhatın (övgünün) hayal denizinde dalgıç (gavvās) olarak tanımlanır; yani anlam derinliklerinde araştırmacı, cevherli ve şairin tabiatının süsüdür. Bu hayali ve çok katmanlı anlam evreni Sebk-i Hindî'nin tipik özelliklerindendir. Şairin, peygamber ve nübüvvet üzerinden yaptığı na't (övgü) vurgusu, manevî ve dini temaları da şiire entegre ederek anlam genişliğini artırır. Buradaki "feyz-i medhiyle" ifadesi, hem kutsallık hem de ilham anlamlarını bir arada kullanarak çok katmanlı bir dil yaratır.

***'Add olunmaz mu'cizâtı hadden efzûn n'eylesün
Gerçi kim bir rāvî-i mu'ciz-beyânîdür sözüm***

Sözün mucizeleri sayısız ve aşırıdır, sınırı yoktur; çünkü söz mucizevi açıklamalar (rāvî) taşır. Burada sözün etkileyici, hayret verici yönü, aynı zamanda anlatıcılık işlevi ortaya konur. Sebk-i Hindî'nin abartılı ama sanatsal gücü hissedilir.

***Gerçi ben dûrum cenābından hele şükrüm budur
Çihre-fersāy-ı cenāb-ı āstānidür sözüm***

Şair, kendisinin Cenab'dan (Allah'tan) geldiğini ve şükranla dolu olduğunu ifade eder. Söz, Cenab'ın (Yüce Rabb'in) yüzünün yansımasıdır. Bu beyit mistik tevazu ve sözün kutsal kaynakla bağını gösterir. Sebk-i Hindî'nin dini motiflerle bezenmiş lirik üslubu burada kendini gösterir.

***Her dem endişemden olsun rûhına yüz bin selām
'Arşa dek isāle peyk-i rāygānîdür sözüm***

Son beyitte, şair her daim düşüncelerinden ruhuna yüz bin selam gönderir. Söz, göğe kadar ulaşan ücretsiz (rāygān) bir haberci (peyk) gibidir. Burada sözün evrensel, sürekli ve kutsal iletişim işlevi güçlü bir şekilde dile getirilir.

Kaside boyunca Sebk-i Hindî akımının belirgin izlerine rastlamak mümkündür. Bu akımın en önemli özelliklerinden biri, anlam ve söz arasında sıkı bir birliktelik kurarak, sıradan ifadelerin ötesinde çok katmanlı ve kapalı anlamlar yaratmaktır. Nef'î, kasidede bu tarzın gereklerine uygun olarak anlam kapalılığına, ince hayallere ve çeşitli sanatların ustaca kullanılmasına özen göstermiştir. Özellikle mübalağa, kinaye, teşhis, istiare ve telmih gibi sanatların yoğun kullanımı, kasideyi sıradan na't örneklerinden ayırır ve ona zenginlik katar. Ayrıca, sözün kısa ve öz olmasına rağmen taşıdığı anlamın derin ve çok yönlü olması da Sebk-i Hindî'nin karakteristik özelliklerinden biridir. Nef'î, bu kasidede hem klasik edebiyatın geleneksel yapısını korumuş hem de Sebk-i Hindî'nin yenilikçi ruhunu başarıyla benimsemiştir.

Kasidenin her 10 beyitlik bölümü, farklı temalar ve imgeler etrafında şekillenir. İlk bölümlerde Nef'î, na't geleneğine uygun olarak Peygamber'i yüceltir, onun üstün vasıflarını ve evrensel önemini vurgular. Bu beyitlerdeki dil, güçlü metaforlar ve orijinal teşbihlerle donatılmıştır. Söz ve anlam uyumu titizlikle korunmuş, redifli kelime "sözüm" farklı anlamlara gönderme yaparak şiirin çok katmanlı yapısını güçlendirmiştir. Sanatların kullanımı, anlam derinliği ve imgeler aracılığıyla okuyucuda hem estetik zevk hem de düşünsel yoğunluk yaratır. Beyitlerdeki ritim ve ahenk, hem geleneksel vezin kalıplarına uygun hem de Sebk-i Hindî'nin esnek ve karmaşık yapısına hizmet eder.

Beyitlerde Kullanılan Edebî Sanatlar ve Sebk-i Hindî Bağlantısı

Nef'î'nin "Sözüm" redifli kasidesi, yalnızca bireysel duyuşun ve hayal gücünün ürünü olarak değil, aynı zamanda yoğun anlamlar taşıyan edebî sanatlarla örülü yapısıyla da dikkate değerdir. Kaside boyunca özellikle Sebk-i Hindî'ye özgü olan **çok katmanlılık, mecaz derinliği ve anlam kapalılığı**, edebî sanatların titiz ve çok yönlü kullanımıyla sağlanmaktadır.

Şairin "söz"ü; düğüm, sır, inci, kılıç, ayet, rüzgâr, mushaf, bülbül gibi birbirinden uzak görünen fakat çağrışım gücü yüksek imgelerle sürekli dönüştürülür. Bu dönüşümde en dikkat çeken teknikler arasında **istiare** (özellikle açık istiare), **tevriye**, **teşbih**, **tenasüp**, **telmih** ve mübalağa yer alır.

Örneğin, "Ukde-i ser-rişte-i rāz-nihānidür sözüm" mısraında kullanılan "ukde, rişte, sır" üçlüsü, hem bir anlam örgüsünün düğümlenmişliğine gönderme yapar hem de tenasüp sanatıyla anlamı derinleştirir. Aynı beyitte "dür" (inci) kelimesiyle yapılan teşbih ve tevriye, sözün maddi güzelliğini manevî kıymetle birleştirir.

"Âyet-i nûn ve 'l-kalemdür muşhaf-ı sînemde yâ" dizesinde ise telmih (Kur'an ayeti), istiare (sözün kalemde vücut bulması) ve teşbih (sözün kalpteki bir mushafa dönüşmesi) iç içe geçirilmiş, Sebk-i Hindî'nin en ayırt edici özelliği olan sembol yoğunluğu başarıyla uygulanmıştır.

Bu sanatsal yapı içinde özellikle mübalağa sıkça kullanılır. Nef'î, sözünü bazen "hayatın feyzi", bazen "tîg-i kazâ" gibi güçlü sembollerle ifade ederek hem duygusal etkiyi artırır hem de **şiiresel kudretini yüceltir**. Bu yönüyle kaside, yalnızca bir anlam aktarımı değil, anlamın kendisini gizleyen, dönüştüren ve çok yönlü yorumlara açık hâle getiren bir yapıdır.

Sebk-i Hindî'nin belki de en belirgin özelliği olan anlamın açıkça söylenmemesi, burada sanatlar aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Şairin "ben" vurgusu ise, klasik tevazu söyleminin dışına çıkarak modern bireysel şiir sesini andıran bir tona ulaşır.

Nef'î'nin kasidesi, klasik mazmunları çağrışımsal açıdan dönüştürerek yeni bir şiir dili yaratır. Kullanılan edebî sanatlar, hem gelenekten beslenir hem de Sebk-i Hindî'nin estetik stratejileriyle iç içe geçerek bu kasideyi yalnızca bir na't olmaktan çıkarıp çok boyutlu bir sanat metnine dönüştürür.

Sonuç

Nef'î'nin "Sözüm" redifli kasidesi, Osmanlı klasik şiirinin güçlü kalıpları içinde, Sebk-i Hindî akımının karmaşık, çok katmanlı ve özgün estetik anlayışını başarıyla yansıtan seçkin bir örnektir. Bu eser, hem biçim hem de içerik açısından dönemin edebî dinamiklerine ışık tutarken, Nef'î'nin kişisel yaratıcılığını ve ustalığını da ortaya koymaktadır. Kaside, na't türü kapsamında yazılmış olmakla birlikte, sadece dini bir övgüden ibaret olmayıp, aynı zamanda dönemin kültürel, düşünsel ve sanatsal atmosferini şiir diliyle harmanlayan bir başyapıt olarak değerlendirilebilir.

Sebk-i Hindî akımının temel özelliklerinden olan anlam kapalılığı, çok anlamlılık, yoğun mecaz kullanımı ve orijinal anlam katmanları, "Sözüm" kasidesinde ustalıkla işlenmiştir. Bu özellikler, Nef'î'nin klasik şiir kalıplarını terk etmeden, okuyucusunu derin düşüncelere sevk eden bir şiir dünyası yaratmasını sağlamıştır. Anlam ve söz arasındaki ince dengeler, sanatların yoğun kullanımı ve redifle ritim arasındaki uyum, kasidenin hem teknik hem de estetik açıdan yüksek bir seviyede olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle Nef'î, Sebk-i Hindî akımını sadece taklit etmekle kalmamış, aynı zamanda bu akımın Osmanlı şiirine adapte edilmesinde öncü bir rol oynamıştır.

Kasidenin tarihsel ve kültürel bağlamı da önemlidir. XVII. yüzyıl Osmanlı entelektüel ortamında Sebk-i Hindî, edebiyatta yenilik ve deneysel dil anlayışının sembollerinden biri olmuştur. Nef'î, bu değişimin öncülerinden

olarak, hem klasik şiirin estetik değerlerine bağlı kalmış hem de yeni anlatım tekniklerini cesurca benimsemiştir. Bu iki yönlü yaklaşım, “Sözüm” kasidesini hem geleneksel hem modern edebiyat kesimleri için önemli bir köprü yapmıştır. Böylece eser, dönemin şiir anlayışının dönüşüm sürecini belgeleyen ve etkileyen çok katmanlı bir metin olarak varlığını sürdürür.

Ayrıca, Nef’î’nin bu kasidede ortaya koyduğu dil zenginliği, söz ve anlam oyunları, okuyucuya her okunuşta yeni anlamlar keşfetme imkânı tanımaktadır. Bu da eserin kalıcılığını ve edebî değerini artırmaktadır. Şairin, dönemin bilgi birikimi ve kültürel zenginliği ile harmanladığı şiiri, sadece edebî değil, aynı zamanda düşünsel bir deneyim de sunar. Nef’î’nin na‘t geleneğine getirdiği bu yenilikçi yaklaşım, sonraki kuşaklar için de ilham kaynağı olmuş ve Sebk-i Hindî’nin Osmanlı şiirindeki etkisinin sürmesine katkı sağlamıştır.

Sonuç olarak, “Sözüm” redifli kaside, Nef’î’nin hem bireysel ustalığını hem de Sebk-i Hindî akımının Osmanlı şiirindeki yerini anlamak için vazgeçilmez bir eserdir. Bu kaside, dönemin estetik ve edebî eğilimlerini yansıtmakla kalmayıp, aynı zamanda edebiyat tarihimizde gelenek ile yenilik arasındaki dinamik etkileşimi somutlaştırmaktadır. Böylece, hem Sebk-i Hindî akımının incelenmesinde hem de Osmanlı şiirinin gelişim sürecinin kavranmasında temel referans noktalarından biri olmayı sürdürmektedir.

Kaynakça

- Akkuş, M. (2008). Nef’î Divanı (Haz. Metin Akkuş). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bilkan, A. F. (2001). Sebk-i Hindî. Hindistan Türk Tarihi Araştırmaları, 1(1), 161-169.
- Devellioğlu, F. (2023). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik lûgat (36 . basım). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İpekten, H. (1995). Sebk-i Hindî. In B. Ayvazoğlu (Ed.), Şeyh Galib Kitabı (pp. 239–242). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (2012). **Sebk-i Hindî**. TDV İslâm Ansiklopedisi (Cilt 36, s. 208–211). İstanbul: TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sebk-i-hindi>

SEBK-I HINDÎ INFLUENCES IN NEF'Î'S QASIDA WITH THE REFRAIN "SÖZÜM"

Dr. Funda Bagan Özkızıtaş,

Assistant Professor, Kırıkkale University, Turkey, Department of Turkish Language,

ABSTRACT

Nef'î, a prominent poet of qasidas in the 17th century, significantly influenced poets of subsequent generations. The language of his time is characterized by an ornate and heavy style, shaped by the influence of the *Sebk-i Hindî* movement, and marked by the frequent use of Arabic and Persian compounds and extended constructions. This stylistic tendency is clearly observable in Nef'î's qasidas.

The qasida with the refrain "**sözüm**" ("my word") stands out as a highly accomplished example in terms of both its artistic expression and its use of traditional literary motifs (*mazmuns*). Moreover, as a *na'î* written in praise of the Prophet Muhammad, it highlights the Prophet as the master of both speech and poetry. Comprising 45 couplets, the qasida is divided into two main sections: the first 30 couplets constitute the *nesib* (introductory) part, while the final 15 form the *fahriye* (self-praise) section. As the first qasida in the organized *divan* of Nef'î, this work is of particular importance both religiously and artistically, due to its refined use of Arabic and Persian imagery and motifs.

Despite the frequent use of triple and quadruple syntactic constructions, the fact that the poet employs words in their core meanings contributes to the overall clarity of his language. The deep, layered meanings infused into the poem under the influence of *Sebk-i Hindî* demonstrate a departure from conventional metaphors and motifs of classical poetry.

This study will examine the poetic language of the 17th century through Nef'î's "**sözüm**" qasida, focusing on the impact of the *Sebk-i Hindî* style, the linguistic elements derived from Turkish, Arabic, and Persian, as well as the *mazmuns* employed in the text.

Keywords: *Nef'î, language, mazmun, qasida, 17th century, Sebk-i Hindî*

MAKEDONYA TÜRK HALK EDEBİYATINDA HİDİRELLEZ KÜLTÜRÜ: BEY BÜBREG MASALININ MİTOPOETİK ANALİZİ

Ayça İşbilen¹

Trakya Üniversitesi / Türkiye

Öz: Hıdırellez; Anadolu ve Balkan coğrafyasında baharın gelişini, tabiatın uyanışını ve şifasını muştulayan, köklü ritüellere sahip bir halk bayramıdır. Binlerce yıldır değişmeyen inançları ve gelenekleriyle yaşamaya devam eden bu bayram, kültürel mirasımızın en canlı örneklerinden birdir. Türk kültüründe Hıdırellez sadece baharın gelişini kutlama etkinliği değil, aynı zamanda tabiat ile insan arasındaki uyumun, toplumsal dayanışmanın ve umudun sembolüdür. Makedonya Türk Halk edebiyatı ürünleri de bu zengin kültürel birikimin köklerini açığa çıkaran önemli kaynaklardır. Bu bağlamda “*Bey Bübreg*” isimli masal; Hıdırellez geleneğinin izlerini yansıtan, mitopoetik perspektiften okunabilecek çok katmanlı bir eserdir.

Bey Bübreg, kahramanın netameli bir yolculuktan sonra yeniden doğuşunu ve döngüsel zaman anlayışını yansıtan bir halk masalıdır. Döngüsel zaman, doğanın her yıl yeniden uyanışı ve yenilenme gibi unsurlar etrafında şekillenir. Masalda yer alan elma, kafes, yolculuk ve gün doğumu gibi semboller; Hıdırellez’in bereket, yenilenme ve doğa ile uyum temalarıyla paralellik gösterir. Bu semboller, yaşamın sürekli devinim içinde olduğunu, kozmosun ve toplumun periyodik olarak yenilenmeye ihtiyaç duyduğunu vurgulayarak döngüsel zaman anlayışını yansıtmaktadır.

Masalın mitopoetik analizi, Hıdırellez geleneğinin Türk halk kültüründeki derin köklerini ve masalların bu geleneği nasıl aktardığını ortaya koymaktadır. Mitopoetik inceleme yöntemiyle masaldaki mitolojik unsurlar ve semboller analiz edilerek, Hıdırellez geleneğinin masalın yapısına ve anlamına nasıl nüfuz ettiği gösterilmektedir.

Bu çalışma, Makedonya Türk halk edebiyatı ve Hıdırellez geleneği arasındaki ilişkiyi derinlemesine incelemeyi ve kültürel mirasın korunarak gelecek nesillere aktarılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Ayrıca söz konusu çalışmanın, halk edebiyatındaki döngüsel zaman anlayışının yansımaları aracılığıyla zamanın sürekli bir döngü içinde aktığını ve doğa ile insanın uyum içinde olduğunu vurgulayacak kültürel mesajları ortaya koyacağı öngörülmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Hıdırellez, masal, mitopoetik analiz*

¹⁾ Doktora Öğrencisi, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balkan Çalışmaları Ana Bilim Dalı, aycaisbilen24@trakya.edu.tr

Македонска Турска Народна Литература и Култура на Хидирелез: Митопоетски Анализ на Бајката „Беј Бубрег“

Хидирелез; Анатолија и Балканскиот регион го слават доаѓањето на пролетта, будењето и лековитоста на природата, традиционален народен празник со длабоки ритуали. Овој празник, кој се одржува со векови со непроменети верувања и традиции, е еден од најживите примери на нашето културно наследство. Во турската култура, Хидирелез не е само настан за прославување на доаѓањето на пролетта, туку и симбол на хармонијата помеѓу природата и човекот, социјалната солидарност и надежта. Произведбите на македонската турска народна литература се важни извори кои ги откриваат корените на ова богатото културно наследство. Во овој контекст, бајката „Беј Бубрег“ е многуслоен есеј кој ги отсликува траговите на традицијата на Хидирелез и може да се чита од митопоетскиот аспект.

„Беј Бубрег“ е народна бајка која го прикажува поновото раѓање на херојот по тешко патување и одраз на цикличното време. Цикличното време се обликува околу елементи како што се секое годишно будење и обновување на природата. Симболите во бајката како јаболко, кафез и патување покажуваат сличности со темите на благосостојба, обновување и хармонија со природата кои се присутни во Хидирелез. Овие симболи ја нагласуваат постојаната динамика на животот и потребата од периодично обновување на космосот и општеството, рефлектирајќи ја концепцијата за циклично време.

Митопоетскиот анализ на бајката ги открива длабоките корени на традицијата на Хидирелез во турската народна култура и покажува како бајките ја пренесуваат оваа традиција. Преку методата на митопоетски анализи се анализираат митолошките елементи и симболи во бајката, покажувајќи како традицијата на Хидирелез влијаела на структурата и значењето на бајката.

Овој труд има за цел да го проучи односот помеѓу македонската турска народна литература и традицијата на Хидирелез и да придонесе за зачувување на културното наследство и пренесувањето на истото на идните генерации. Истовремено, очекува се дека овој труд ќе ги истакне културните пораки кои нагласуваат дека времето тече во постојан циклус и дека човекот и природата живеат во хармонија преку рефлексите на концепцијата за циклично време во народната литература.

Клучни зборови: *Хидирелез, бајка, митопоетска анализа*

GİRİŞ

Türk halkı; insan-doğa ilişkisini, toplumsal değerleri ve inanç sistemini yansıtan, yaşamın anlamını irdeleyen, yüzyıllardır varlığını korumuş geniş bir sözlü kültür havzasına sahiptir. Nitekim tarih boyunca ifade edildiği üzere Türk Edebiyatının başlangıcı da şifâhî geleneğe dayanmaktadır (Banarlı, 1983, s.1). Geçmişten günümüze taşınan bu sözlü kültür hazinelerinin içinde yer alan masallar, sadece hayâl âleminin eğlenceli yaratımları değil aynı zamanda ait olduğu toplumun kadim inançlarını, kültürel değerlerini ortaya koyan önemli bir göstergedir. Dolayısıyla masallar, I. Kunos'un da ifade ettiği gibi "*Her milletin dönen aynasıdır*" (Kunos, 1978, s.113). Bu aynadan yansıyan kültürel değerlerin içinde şüphesiz, toplumların inançlarıyla şekillenen ve binlerce yıldır aynı heyecanla gerçekleştirilen ritüeller ve inanç pratikleri de yer almaktadır. Bu bağlamda Anadolu ve Balkan coğrafyalarında yaşatılan Hıdırellez geleneği, kültürel motif ve mitolojik anlamlarına masallar aracılığıyla da ulaşabileceğimiz toplumsal belleğin önemli bir unsurudur.

Hıdırellez; doğanın cömertliğinden faydalanabilme, onun dengesine ve yerleşim düzenine uyum sağlayabilme dileğine dayanan bir gelenektir. Yaratılış, türeyiş gibi mitolojik izlerle birlikte mevsimsel geçiş, yenilenme, arınma gibi tazelik temalarına dair inanç ve pratikler içeren Hıdırellez geleneği (Artun, 2007, s.2); bu çalışmada, benzer mitolojik arketipleri ve sembolleri içeren Makedonya Türk halk masalı "*Bey Bûbreg*"in mitopoetik analizini gerçekleştirmede referans kaynağı olacaktır.

Mit, sözlü kültür içinde yer alan en çekici ve aynı zamanda en karmaşık birikimdir. Kozmolojiden, toplumların yerel kültürüne uzanan geniş bir spektrum içermesi sebebiyle büyüleyici ve girift bir anlam evreni sunar (Goody, 2017, s.66). Bu anlam zenginliğine rağmen; mitlerin insanlığın en temel deneyimlerine dokunuyor oluşu, farklı mitolojik geleneklerdeki benzer motif ve temaları ortaya çıkarmaktadır (Dell, 2017, s.9). T.S. Eliot tarafından geliştirilen mitopoetik analiz ise temelini C. Jung'un; mitlerin, insanlığın ortak tecrübelerine dayanan evrensel kalıpları teslim ettiği yönündeki teorisinden alan bir yöntemdir (Eliot, 1983, s.11).

Bu çalışma, Hıdırellez geleneğiyle ilişkilendirilebilecek mitolojik öğelerin, *Bey Bûbreg* isimli Makedonya halk masalındaki yansımalarını mitopoetik yöntemle inceleyerek kolektif hafızanın kadim inançlarının sözlü kültür vasıtasıyla nasıl sürdürüldüğünü göstermeyi amaçlamaktadır.

Çalışmanın başlangıcında *Bey Bûbreg* masalının özeti verilip olay örgüsü aktarılacaktır. Ardından mitopoetik yöntem kullanılarak masaldaki mitolojik semboller tespit edilip yorumlanacaktır. Çalışmamızın sonuç kısmında ise Hıdırellez ve *Bey Bûbreg*'de tespit edilen mitolojik semboller üzerinden bu

kültürel mesajların insanlığın ortak yaşam pratiklerine dayandığı, bunu görünür ve sonsuz kılan kültür aracının da halk anlatıları olduğu vurgulanacaktır.

1. Bey Bübreg Masalının Özeti

1. Vakti zamanında çocukları olmayan bir adam ve karısı varmış. Adam bir gün dağa çıkmış ve bu konu için dertlenirken karşısına yaşlı bir adam çıkmış. Yaşlı adam ona, hem yemesi hem de çekirdeğini toprağa ekmesi için elma vermiş.
2. Dokuz ay sonra bu çiftin bir oğlu olmuş ve adını “Bey Bübreg” koymuşlar. Onu camdan bir kafes içinde büyütüp asla dışarı çıkarmamışlar
3. On yedi- on sekiz yaşlarına gelen ve hâlâ kafeste yaşayan Bey Bübreg’e bir gün evin hizmetçilerinden biri kemikli bir et vermiş ve kemik, kafesin camını kırmış.
4. Bey Bübreg bu sayede dışarı çıkabilmiş ve çarşıya gitmiş. Ancak çıplak olduğu için herkes ondan kaçmış.
5. Giysi ararken karşısına bir sarhoş çıkmış. Sarhoş ona dünyanın en güzel kızı olan “Akkavak Kızı”nı sormuş ve onun güzelliğini Bey Bübreg’e anlatmış.
6. Bey Bübreg de sarhoşla birlikte Akkavak Kızı’nın evine gidip kızı babasından istemeye karar vermiş.
7. Akkavak Kızı’nın babası, kızıyla evlenebilmesi için üç yarışta başarı göstermesi gerektiğini söylemiş. Bu yarışlar: tüfekle uçan kuşları vurmak, kılıç savaşı ve at yarışımı.
8. Bey Bübreg her seferinde önce abdest alıp namaz kılarak yarışa çıkmış ve hepsinden başarıyla geçerek Akkavak Kızı ile evlenmiş.
9. Bir gün yine sarhoş, Bey Bübreg’in karşısına çıkıp ona Akkavak Kızı’ını sormuş. Bey Bübreg sinirlenince de evlenmek istediğini söylemiş. Bunun üzerine Bey Bübreg ona evlenebileceği bir kız bulmuş.
10. Sarhoşla birlikte yolda savaş çıktığını öğrenmişler ve Bey Bübreg, kırk askerin başına geçerek sarhoşla birlikte savaşa katılmış. Karısı da Bey Bübreg’e onu dokuz sene bekleyeceğini söylemiş.
11. Savaşı kazanmışlar ama Bey Bübreg çok yorgun düşmüş ve onu kimse uyandıramamış. Ardından onu kırk askeriyle beraber zindana kapatmışlar.
12. Zindanda dokuz sene kalan Bey Bübreg, karısının başka biriyle evleneneceğini duymuş. Bunu öğrendikten sonra Bey Bübreg yemeden içmeden kesilip zindanda sürekli bağırmaya başlamış.
13. Zindanın başındaki adamın kızı Bey Bübreg’in haykırışına âşık olmuş. Kız, rüyasında nurdan biriyle evlendiğini görerek babasını bu aşka ikna etmiş ve günahlarının bağışlanması için bir kazan çorba kaynatarak

zindandakilere dağıtmış.

14. Bey B breg bu esnada kızla konuşmuş ve üç gün sonra geri döneceğine dair izin vererek zindandan kaçıp atına binerek karısının yanına gitmiş.
15. 1Evde düğün olduğunu gören ve kimse tarafından tanınmayan Bey B breg, sobanın yanındaki sazını istemiş ve  almaya başlamış. Sesini tanıyan karısı da başkasıyla evlenmekten vazgeçmiş.
16. Zindanın başındaki adam, Bey B breg'i saldığı için kızını öldürmek istemiş ancak kızı gün doğana kadar beklemesini istemiş. Bey B breg zamanında gelmiş.
17. Adam, Bey B breg'i tekrar zindana atmak istemiş ama sözünde durduğunu görünce onu ve diğer mahkumları serbest bırakmış.

2. Masalda Hıdırellez  zi ve Mitolojik Katman: Mitolopoetik Okuma

2.1. Toprağın Bereketi ve Doğurganlık

Masalda,  ocuk sahibi olamayan adamın derdine  are olarak dağda karşısına çıkan, ona elma veren ve elmanın çekirdeğini toprağa ekmesini söyleyen yaşlı adam esasında, Hıdırellez gecesi bolluk, bereket ve şıfa dağıttığına inanılan Hızır'ın yansımasıdır. Hızır kültünde, Hızır'ın elinin değdiği her şeyin iyileşeceğine, ayağını bastığı her toprağın berekete kavuşacağı inanılır (Ocak, 2007, s.59). Masalda yaşlı adamın verdiği elma, Hızır'ın kutsal eli aracılığıyla dağıtmış olduğu şıfa ve bereketi temsil eden bir mucize nesnesidir. Özellikle elmanın çekirdeğinin toprağa ekilmesi, toprağın bereketine olan güvenle doğurganlık döngüsünü canlandırmaya yönelik sembolik bir eylemi işaret eder. Bu uygulama, Marmara bölgesinde, Hıdırellez zamanı gerçekleştirilen bir ritüelin benzeridir. Yöre halkı, ürünlerinin bol ve bereketli olması için topraklarına bir avuç tohum ekerler ve toprağın can veren, uğur getiren gücüne sığınarak dileklerini dilerler ( ınar, 1990, s.13). Bu ritüeller, doğanın yenilenme döngüsüne duyulan inancın ve insan-toprak ilişkisini düzenleyen kadim kültürel kodların sürdürüldüğü geleneksel uygulamalardır.

2.2. Kafes ve  zg rl k: Yeniden Doğuş

Bey B breg'in seneler boyu cam bir kafesin içinde yaşaması, dış dünyanın gerçekliğinden habersiz bir toyluğun simgesidir. Bu simge, tıpkı bir kelebeğin pupa evresinde gerçekleştirdiği dönüşüm gibi dış dünyanın zorluklarına karşı olgunlaşma sürecini, nihayetinde bu camın kırılması ve Bey B breg'in dış dünyaya intikal etmesi ise yeniden doğuşu temsil etmektedir.

Masaldaki bu  r nt , Hıdırellez geleneğinin temelinde yatan yeniden doğuş temasını derinlemesine yansıtmaktadır. Hıdırellez, doğanın kış

mevsiminin getirdiği ataletin ardındaki tazelik, canlılık ve yenilik ihtiyacının şekillendirdiği bir gelenektir. Bu dönemde doğa hayat bulur ve yeni bir yaşam döngüsüne başlanır. Jung'un ortaya koyduğu “sürekli yaratış” kavramı gibi aslında sadece evren değil insan dâhil evrenin içindekiler de yeniden yaratılmaktadır (Demir, 2005, s.18). Bey Bübreg'in cam kafesin içinde hapsolmuş yaşantısından ve durağanlığından kurtulup özgürlüğe adım atması ve erginlenme yolculuğuna çıkması da Hıdırellez'in özünde olan bu yenilenmenin ve umutlu başlangıcın göstergesidir.

2.3. Gün Doğumu: Dileklerin Kabulü

Masalda, zindandaki kızın Bey Bübreg'i gün doğumuna kadar beklemesi, Hıdırellez'deki dilek dileme zamanının sabah güneş doğana kadar olması inancıyla örtüşmektedir. Hıdırellez geleneği doğrultusunda, hemen her yörede dilekler gün doğmadan dilenir, gerekli ritüeller gerçekleştirilir ve umutlu bir bekleyiş başlar (Aktürk, 2014).

Masalda, zindandaki kızın kaderinin, Bey Bübreg'in gün doğmadan zindana dönmesine bağlı olması, zamanın kritik değerini vurgularken güneşin doğuşuyla beliren umudu da simgelemektedir. Bu durum, doğal döngülerin ritmik akışıyla toplumsal ritüellerin zamansal örgüsü arasındaki derin etkileşimi ortaya çıkarmaktadır. Zaman bu bağlamda, kronolojik bir akışı ifade etmekten ziyade arzu ve umutların soyut düzlemde somut düzleme geçişinin eşiğidir. Dolayısıyla; masaldaki bu zaman sınırı ve güneşin doğumuyla gelen çözüm, Hıdırellez'in zamana yüklediği kutsal anlamı ve umudun döngüsel olarak yenilenmesini edebî bir dille yeniden üretmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Makedonya Türk halk edebiyatının örneklerinden biri olan Bey Bübreg masalını mitopoetik yöntemle inceleyerek, Hıdırellez geleneğinin sözlü kültürdeki yansımalarını ve mitolojik semboller aracılığıyla nasıl aktarıldığını ortaya koymuştur. İnceleme sonucunda, masalda yer alan bereket, doğurganlık, yeniden doğuş ve zamanın kutsallığı gibi temaların, Hıdırellez geleneğiyle doğrudan ilişkilendirilebilecek mitolojik kodlarla örüldüğü tespit edilmiştir.

Masalda yer alan yaşlı adam figürüyle Hızır'ın bereket dağıtıcı kimliği, cam kafes metaforuyla bireysel dönüşümdü, doğa-insan ilişkisinin yeniden doğuş döngüsü ve gün doğumuyla dileklerin kabulü inancı arasındaki bağlantılar, sözlü kültürün mitolojik derinlikleriyle güncel anlatı biçimlerini nasıl harmanladığını göstermektedir. Elde edilen bulgular, sözlü halk anlatılarının yalnızca eğlence ve öğretici yönleriyle değil, aynı zamanda

toplumsal hafızada yer eden kadim inanç sistemlerinin aktarımındaki işlevsel rolünü sürdürdüğünü göstermektedir.

Bunun yanı sıra çalışma, Makedonya Türk halk kültürüne ait bir anlatının mitopoetik yöntemle ele alınması yoluyla bu alandaki yöntemsel çeşitliliğe katkı sunmayı amaçlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Aktürk, S. (2014). *Türkiye’de Hıdırellez etrafında oluşan folklorik unsurlar üzerine bir inceleme* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Artun, E. (2007). *Türk halk kültüründe hıdırellez*. [turkoloji.cu.edu.tr](https://turkoloji.cu.edu.tr/ALKBILIM/erman_artun_turk_halk_kulturunde_hidrellez.pdf) . 26 Nisan 2025 tarihinde https://turkoloji.cu.edu.tr/ALKBILIM/erman_artun_turk_halk_kulturunde_hidrellez.pdf adresinden edinilmiştir.
- Banarlı, N.S. (1983). *Resimli Türk edebiyâtı târihi: destanlar devrinden zamanımıza kadar*. Milli Eğitim Basımevi.
- Çınar, A.A. (1990). Bursa yöresinde Hıdırellez ile ilgili bazı inanışlar. *Millî Kültür*, (72), 13-15.
- Demir, S. (2005). Karanlıktan aydınlığa, kıştan bahara geçiş: Hıdırellez. *Millî Kültür*, (65), 17-23.
- Eliot, T.S. (1983). *Edebiyat üzerine düşünceler*. (S. Kantarcıoğlu, Çev.). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Goody, J. (2017). *Mit, ritüel ve söz*. (D. Sezgi, Çev.). Küre Yayınları.
- Kunos, I. (1978). *Türk halk edebiyatı*. Tercüman 1001 Temel Eser Serisi, Tercüman Yayınları.
- Ocak, A.Y. (2007). *İslam-Türk inançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas kültü*. Kabalcı Yayınevi.

HIDIRELLEZ CULTURE IN MACEDONIAN TURKISH FOLK LITERATURE: A MYTHOPOETIC ANALYSIS OF THE BEY BÜBREG TALE

Ayça İşbilen²

Trakya Üniversitesi / Türkiye

Abstract: Hıdırellez is a folk festival with ancient rituals that heralds the arrival of spring, the awakening of nature, and its healing power in the geography of Anatolia and the Balkans. This festival, which continues to be celebrated with its unchanging beliefs and traditions for thousands of years, is one of the most vivid examples of our cultural heritage. In Turkish culture, Hıdırellez is not only a celebration of the coming of spring but also a symbol of the harmony between nature and humanity, social solidarity, and hope. The products of Macedonian Turkish folk literature are

²⁾ Doktora Öğrencisi, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balkan Çalışmaları Ana Bilim Dalı, aycaisbilen24@trakya.edu.tr

significant sources that reveal the roots of this rich cultural heritage. In this context, the tale titled “**Bey Bübreg**” is a multilayered work that reflects the traces of the Hidirellez tradition and can be interpreted from a mythopoetic perspective.

Bey Bübreg is a folk tale that conveys the hero’s rebirth after a perilous journey and embodies the concept of cyclical time. Cyclical time is shaped around elements such as nature’s annual renewal and rebirth. Symbols featured in the tale — such as the apple, the cage, the journey, and the sunrise — parallel the themes of Hidirellez, including fertility, renewal, and harmony with nature. These symbols reflect the idea of life’s constant motion and emphasize the belief that both the cosmos and society need periodic renewal, thereby representing a cyclical understanding of time.

The mythopoetic analysis of the tale reveals the deep roots of the Hidirellez tradition in Turkish folk culture and illustrates how tales transmit this tradition. By analyzing the mythological elements and symbols in the tale through the mythopoetic method, it demonstrates how the Hidirellez tradition permeates the structure and meaning of the tale.

This study aims to examine in depth the relationship between Macedonian Turkish folk literature and the Hidirellez tradition, contributing to the preservation of cultural heritage and its transmission to future generations. Furthermore, it is anticipated that this study will reveal cultural messages that emphasize the continuous cyclical flow of time and the harmony between nature and humanity, as reflected through the concept of cyclical time in folk literature.

Keywords: *Hidirellez, folk tale, mythopoetic analysis*

İŞTİP YÖRÜK MASALLARINDA TESPİT EDİLEN OLUMLU DEĞERLER

Rabie RUŞİD

Üsküp Yunus Emre Enstitüsü Okutmanı; Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler
Enstitüsü, Türk Edebiyatı Bilim Dalı Doktora öğrencisi.
rabierusid@trakya.edu.tr; rabie.rusid@gmail.com
ORCID: 0009-0003-3569-8963

Özet: Kültür insanoğlunun yaşamını şekillendiren öğelerdendir. Sözlü kültür ürünleri bir toplumun kültürel bilgi ve deneyimlerini yansıtan her türlü anlatım, ifade ve ürünlerdir. Atalarımız sözlü kültür ürünlerini nesilden nesile aktararak günümüze kadar – her anlatıcı tarafından bazı değişikliklere uğrasa da- aktarmıştır. Sözlü kültür ürünleri, bir toplumun geçmişini, değerlerini, inançlarını ve yaşam biçimlerini aktarır. Sosyal bir varlık olan insanoğlu yaşamını idame ettirirken birtakım ahlâki değerlere de önem vermektedir. Ahlâki değerler, bir toplumda bireylerin doğru ve yanlış davranışları yargılamasına, iyi ve kötü arasındaki farkı anlamasına ve etik kurallara uygun hareket etmesine yol gösteren, toplumsal olarak kabul gören genel prensipler ve kurallardır. Bu değerler, kişisel gelişim, toplumsal ilişkiler ve karar verme süreçlerinde önemli bir rol oynar.

Ahlâki değerlere birkaç örnek evirmek gerekirse: Adalet, saygı, dürüstlük, yardımlaşma ve hoşgörü gibi değerler yaşamımızda büyük önem taşımaktadır. Ahlâki değerler aynı zamanda bireylerin iyi ve kötü arasındaki farkı ayırt etmesini, etik kurallara uygun hareket etmesini ve toplumda uyumlu bir şekilde yaşamını sürdürmesini sağlar.

Anahtar Kelimeler: *Yörük, Masallar, Olumlu Değerler, İyilik, Adalet.*

Giriş

İnsanoğlu, sosyal bir varlık olması dolayısıyla toplum içerisinde yaşamakta ve hayatını bu çevre içinde sürdürmektedir. İnsanoğlunu diğer canlılarda ayıran en temel özellikler arasında aklını kullanmak, düşünmek ve onun sosyal olması gerekliliğidir. Kişi hayatını idame ettirmek için yaşam ihtiyaçlarını sosyalleşme vasıtasıyla sağlar ve toplumda önemli bir parça halindedir. Beşer, diğer canlılardan farklı zihinsel özelliklere ve ayrı yetilere iye olsa da, her ne kadar hakikate ulaşabilme gücüne sahip olsa da,

doğası gereği kötülüğe de meyillidir. Bazı sosyal olayları zihinsel yapısı dolayısıyla yanlış yorumlayabilmekte ve nefis belasından da güç durumlara düşebilmektedir. Şeytan gibi bir insan düşmanı olan varlıktan kötülüğe tetiklenmekte ve bu yüzden etrafındaki varlıklara üyesi olduğu topluma ne yazık ki zarar verebilmekte. Bu gibi kötü sonuçların doğmaması için hakikat denen iyilik ve güzelliklere sarılmalıdır. Kişi için ahlâki değerler birer kılavuz niteliğindedir. İyilik, hoşgörü, nezaket, cömertlik gibi iyi hasletler kişinin değerini yükseltmekte, kontrolü sağlayabilme ve sıratı müstakimde kalmasını sağlayabilmektedir.

İnsanoğlu, sosyal ve bireysel hayatını sürdürürken çevresiyle olan ilişkilerini sağlıklı yürütebilmesi ve bir nevi refah içinde yaşayabilmesi için ahlâki değerler büyük önem taşımaktadır. Ahlâki değerler sayesinde kişi çevresiyle güçlü ve kalıcı bağlar da kurabilmektedir. Kısaca ahlâki değerlerin kişinin kendi hayatında ve toplumda güçlü etkilerinin olduğunu görmekteyiz. Ki bu etkiler kişiye daha çocukluk döneminde aktarılmalı ve nesilden nesile aktarılması ihtiyaç hâline getirilmelidir.

İnsanlığın evrensel birikimi olarak ahlâki değerler, insanın sosyal ve bireysel hayatını düzenleyen, onun bireyler arası ilişkilerini sağlıklı yürütmesini sağlayan ve davranışlarına yön vererek içinde yaşadığı toplumla uyumlu, güçlü bağlar üretmesini sağlayan ölçütler olması açısından son derece önemli sosyal unsurlardır. İfade ettiğimiz gibi ahlâki değerlerin birey ve toplum hayatında güçlü etkilerinin olması, onların farklı eğitim etkinlikleriyle nesilden nesile aktarılmasını ihtiyaç hâline getirmiştir.

Barış, eşitlik, bilimsel düşünce, sanat, sevgi ve iyilik gibi temaları masallarda çok sık görmekteyiz, masallar sayesinde daha küçüklüğümüzden beri aslında bizler iyilerin mükafatlandırıldığını kötülerin de cezalandırıldığını öğrenmekteyiz. Olumlu değerlere gelecek olursak da bunlar arasında en önemlileri mutluluk, dürüstlük, alçakgönüllülük, saygı, sevgi, barış, hoşgördür diyebiliriz. Bu gibi değerlerin aslında masallarda ne kadar geniş yer edindiğini hepimiz biliyoruz. Saydığımız değerler insanı en küçük yaştan itibaren hayatta doğru yerde ve doğruluk safında durması için hazırlamaktadır. Dolayısıyla olumlu değerleri iyi bilen bir birey olumsuz değerlerden uzak duracak ve mümkün olduğunca karışmayacaktır.

Halk ürünü olan masallar yoluyla da daha en küçük yaşlardan itibaren çocuklara iyilik ve kötülük öğretilmiş olur, iyiliğin her zaman kazandıran vasfı olduğu, kötülüğün ise kayıplara yol açacağı bu anonim ürünler üzerinden aktarılmakta ve öğretilmektedir. Bu yüzden her çocuk masallarla büyümeyi hak etmektedir. Hiçbir çocuk masallardan mahrum bırakılmamalıdır.

Masal Nedir?

Sözlük ve Ansiklopedilerde Masal

“Masal” kelimesinin pek çok sözlükte birbirinden farklı veya birbirine benzer özellikleriyle değinilmiştir. Bunlardan bazılarını aşağıda yer verelim:

1. **Kamus-ı Türki:** “Adab ve ahlâk ve nasayihe müteallik küçük hikâye” (Sami; H.1317,s. 1288).
2. **Türk Lügati:** Arapça mesel, emsal muharrefi; hikâye, menkıbe, destan” (Kazım; 1945, s. 333).
3. **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat:** “Terbiye ve ahlâka faydalı olan hikâye” (Devellioğlu; 1993, s. 663).
4. **Türkçe sözlük:** “Halkın ortak yaratısı olarak ağızdan ağza, kuşaktan kuşağa aktarılan, cin, peri, dev gibi olağanüstü yaratıkları da olan, olağanüstü olaylara yer veren, genellikle bir tekerlemeye ya da “bir varmış, bir yokmuş” gibi sözlerle başlayan bir tür halk öyküsü” (Püsküllüoğlu; 1994, s. 993).
5. **Ansiklopedik Türk Dili ve Edebiyatı Terimleri Sözlüğü:** “Genellikle halk tarafından meydana getirilen, hayale dayanan, sözlü gelenekte yaşayan; çoğunlukla insanlar, hayvanlar ile cadı, cin, dev, ejderha, peri gibi varlıkların başından geçen olağanüstü olayları anlatan edebi tür” (Uslu; 2007, s. 220).
6. **Yeni Türk Ansiklopedisi:** “Olağanüstü, olağandışı ve hemen hemen tamamen hayali olaylara ve kahramanlara yer veren halk hikâyeleri, sözlü ve anonim halk edebiyatının bir türü olmakla daha sonra derleme çalışmalarıyla yazıya aktarılmıştır(Yeni Türk Ansiklopedisi; 1985, s. 2216).

1.1. Araştırmacılara Göre Masallar

Masal hakkında pek çok yabancı ve Türk araştırmacının tarifi vardır. Türk masalları hakkında önem açısından değerli çalışmaları olan **Pertev Naili Boratav**, masalı şu şekilde tarif eder:

1. “Masal, düzyazıyla söylenmiş, dinlik ve büyüklük inanışlardan ve törelerden bağımsız, tamamıyla hayal ürünü, gerçeğe ilgisi olmayan ve anlattıklarına inandırmak iddiası bulunmayan kısa bir anlatı” (Boratav; 1969, s. 80).

Yine masallar hakkında önemli çalışmaları olan değerli araştırmacı **Naki Tezel** (1985) masalı şu şekilde tarif eder:

2. “Masal, olayların geçtiği yer ve zaman belirli olmayan, peri, dev, cin, ejderha, Arap bacı vb. gibi kahramanları, belirli kişileri temsil etmeyen hikâyedir” (s. 26).

Bilge Seyidoğlu (1986), Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi için hazırladığı *masal* maddesinde masalı şöyle yorumlar:

3. “Masal kelimesi ile halk arasında, yüzyıllardan beri anlatılmakta olan ve içinde olağanüstü kişilerin, olağanüstü olayların bulunduğu, “bir varmış, bir yokmuş” gibi klişe bir anlatımla başlayan, belli bir uzunluğu olan, sonunda “yedi, içti, muratlarına erdiler” yahut “onlar erdi muratlarına, biz çıkalım kerevetine; gökten üç elma düştü, biri anlatana, biri dinleyene, biri de bana” gibi belirli kalıp sözlerle biten, zaman ve mekân kavramlarıyla kayıtlı olmayan bir sözlü anlatım türü kastedilmektedir” (s. 149- 153).

Saim Sakaoğlu (2002) Gümüşhane ve Bayburt Masalları adlı kitabında masalı şu şekilde tarif etmektedir:

4. “Kahramanlardan bazıları hayvanlar ve tabiatüstü varlıklar olan, olayları masal ülkesinde cereyan eden, hayal mahsülü olduğu hâlde dinleyicilerin ilgisini çeken ve inandırabilen bir anlatım türüdür” (s. 4).
5. Masallar, dilden dile, kuşaktan kuşağa sürüp gelen, olağandışı olaylarla süslenmiş öykülerdir. Yazarı ve ülkesi belli değildir. Masallar, dört bir yönde esen rüzgârlar gibi dünyanın dört bir yanına savrulan öykülerdir (Kıyânî; 2007, s. 68).

Değer Kavramı

Değer [i.] 1. Bir şeyin tam karşılığı, kıymet, bedel, semen. 2. Bir şeyin sahip olduğu yüksek vasıf, kıymet. 3. Bir şeyin nakdî veya maddî karşılığı, paha. 4. İşe yarama, kullanışlı veya arzulanır olma. 5. Ferdi cemiyet içinde insan olarak yaşatan, toplulukla ve diğer insanlarla uyumunu sağlayan, paylaşılmış, yaygınlaşmış ve netice olarak çoğunlukla benimsenmiş tutum. 6. Üstün vasıfları olan kimse. 7. Ehliyet, kabiliyet, liyakat (Doğan, 2014, s. 355).

Değer kavramı, İslam ve diğer dini gelenekler tarafından “fazilet” olarak nitelenirken çağdaş düşüncede “kıymetli olmak” anlamına gelen Latince “valere” kökünden türetildiği bilinmektedir (Bakar, 2011, s. 151-159).

İnsanoğlu b'ÿt'ÿn canlölardan farklô olarak apayrô bir yaratölôşa, kimi maddi yetenekleriyle birlikte manevi şzelliklere sahiptir, aynô zamanda toplum i inde bir birey olan kişi evresiyle de s'ÿrekli olarak iletişim ve etkileşim

h%olinde olan sosyal varl%kt%r. Sosyal bir varl%k olu%u da yarat%l%l%o%, fiziki ve ruhi %zelliklerinden ileri gelmektedir. Ki%inin yery%z%ynde tek ya%amas%o, kendi cinsleriyle ve di%er canl%larla herhangi bir ileti%im ve etkile%im i erisinde olmadan ya%am%n% idame ettirebilmesi adeta imk%ns%z d%r. B%yle bir ya%am%n imk%ns%z olmas%n%n en temel sebebi ki%inin f%ti yap%s% d%r.

“İnsan ancak etrafındakilerle yakınlık kurdu%u zaman var olabilen bir varlıktır (İsfahani, 1986, s. 32) Bu çerçevede insanın sosyal bir varlık olmasını, ontolojik bir zorunluluk olarak gören ünlü İslam düşünürü İbn Sina da: “*İnsan hayatıyetini tek başına kalarak idame ettiremedi%i için di%er varlıklardan ayrılır; insanın varlı%ı ve varlı%ının devamı, ancak başkalarıyla birlikte olmak (mü%areke) süretiyle mümkündür.*” demektedir ve insan türünün bekasını, işbirliğine ve dayanışmaya, ki%iler arası deste%e yani sosyalle%meye ba%lı kılmaktadır (Kalin, 2018, s. 231).

İnsanın sosyal ve bireysel hayatını düzenleyen de%erler (yardımla%ma, ho%görü, disiplin, do%ruluk, iyilik vs), onun çevresiyle olan ilişkilerinin de sa%lıklı bir hâl almasında yardımcı olur. Aynı zamanda davranışlarına olumlu ve iyi bir yön vererek içinde ya%adığı toplumla uyumlu, güçlü ba%lar kurmasına da vesile olacaktı. Bu nedenle ki%ilerin olumlu de%erler sayesinde etrafındakilerle iyi anla%masında ve huzurlu bir ya%amda de%erler birer kılavuz niteliğindedir. Erdemli meziyetlere sahip olan insanlar çevreleriyle olan ilişkilerinde dengeli bir şekilde sosyal kontrolü sa%lamada ve barı% içinde ya%ama olgusunda kendisine yol gösteren ölçütlerle ihtiya% duymaktadırlar.

İnsanın sosyal hayatının olumlu yönde %ekillenmesine etki edebilecek: adalet, disiplin, ho%görü, merhamet, saygı gibi ahlâki de%erlerin varlı%ı, bireye sosyal kontrol sa%lamada temel e%itimi vermektedir.

Ferdin hayatını ku%atan ahlâki de%erler, farklı form ve boyutlarıyla bireyin tercihlerinde sa%lıklı ve faydalı se%imler yapmasına olanak tanıyarak aslında ya%amda birer kılavuz niteliğindedirler. Ahlâki de%erler şahsiyet gelişiminde ve toplum bünyesinde oldukça önemli ve sorumluluk bilincinin olu%up gelişmesine hatta belirginleşmesine katkı sa%lamaktadır. Sorumluluk hissi gelişen bireyde paralel olarak bili% düzeyinde de artış görülecektir. Bunun neticesinde sa%lam bir sorumluluk duygusuyla yetişen nesillerin ruh ve zihin dünyaları daha da zenginleşmekte ve anlam arayışları olumlu yönde gelişmektedir. İnsana, hayatına dair önemli yetenekleri kazandıran ahlâki de%erler, sorumluluk ve bilinç duygusu olu%turarak birey ve topluma dönüşüm ve gelişim imkânları sa%lamaktadır. Nitekim birey ve toplumun güçlü olması, huzur ve refah içinde ya%ayabilmesi insanın ahlâki görevlerinin bilincinde olması ve de%erler sisteminin ona yüklediği görevleri yerine getirmesine ba%lı olmaktadır (Çağlayan, 2013, s. 19).

Tablo 1*Araştırma Kapsamında Ele Alınan Masallar*

	Masalın Adı	Sayfa numarası
1	Horoz İle Çan	7
2	Ayı İle Tilki	9
3	Fare İle Ayı	11
4	Ayının Oyunu	13
5	Balıkçıyla Tilki	14
6	Tavşanlarla Kurbağalar	15
7	Çiftçiyle Tilki	16
8	Ayı İle İki Kız	18
9	Kurt İle Tilki	19
10	Üvey Ana	21
11	Üç Oğlan	22
12	Köylünün İddiası	24
13	Sığırtmaç Masalı	25
14	Topal Şeytan Masalı	31
15	Padişah ve Üç Kız Kardeş Masalı	36
16	Çörek Masalı	47
17	Üvey Ana	50
18	Dokuz Kafalı Dev	53
19	Timurlenk ve Nasreddin Hoca	55
20	Nasreddin Hoca ve Çocuklar	57
21	Nasreddin Hoca ve Köylü	58
22	Dört Kardeş	59
23	Yiğit Oğlan	61
24	Kurbağ Gelin	63
25	Kavak Kızı	64
26	İki Ayaktaş	65
27	Erbap Gelin	66
28	Adem'in Başına Gelenler	68
29	Avcı Adam	69
30	Damatla Kaynana	70
31	Çocuğun Kaderi	71
32	İki Komşu	72
33	Babayla Oğul	74
34	Gece Hırsızı İle Gündüz Hırsızı	75
35	Akıl Satan Adam	79
36	Şahmaran	80
37	İki Kardeş	82
38	Yarım Çarık	83
39	Salata Kız	86
40	Şah İsmayil	88

- İştîp Yörük Masallarında tespit edilen olumlu değerlere aşağıda yer verdik:

Adalet

Sözlükte adalet ismi şu anlamlarla karşımıza çıkmaktadır. 1. Herkesin hakkına riayet etme, hakkını verme, zulüm ve eziyet etmeyip herkes hakkında doğru hüküm vererek hakkı yerine getirme, âdillik. 2. Haksızlıktan uzaklaşma. 3. Düzenli ve dengeli davranma. 4. Hakkaniyet (Doğan, 2014, s. 13).

Topal Şeytan masalında iyi olan çocuk ilahi adalet yerini bulunca masalın sonunda zengin olur. Kötü olan çocuk da hak ettiği karşılığı görür (Ruşid, 2020, s. 31- 35).

Padişah ve Üç Kız Kardeş masalında, en küçük kıza eziyet eden ablaları, sonunda idam edilir. Padişaha, teyzeleri tarafından gösterilmeyen evlatları da sonunda babalarına kavuşur. (Ruşid, 2020, s. 36- 46).

Çörek masalında, adil olan küçük çocuğun çöregini vermek istemeyen değirmenci sonunda çöreği çocuğa vermek zorunda kalır (Ruşid, 2020, s. 47-49).

Üvey Ana masalında, üvey anası tarafından evinden kovulan kız zengin olur, evlenir. Kendi kızı ise daha da çirkinleşir (Ruşid, 2020, s. 50- 52).

Şahmaran masalında, Bey'e ihanet eden ve Bey'ini öldürmek isteyen Kambur, Bey'e içirmek istediği zehri kendisi içer ve ölür.

Dürüstlük

Dürüst sıfatı sözlükte şu anlamlarla karşımıza çıkmaktadır. 1. Doğru, hatasız, yanlışsız. 2. Sağlam, sıhhatli. 3. Gerçek. 4. Özü sözü bir adam, güvenilir adam, sağlam seciyeli doğru kimse (Doğan, 2014, s. 438).

Birçok masalda karşımıza çıkan dürüstlük masal kahramanına bunun ehemmiyetini vurgulamaktadır. Kendimize karşı sorumluluk sahibi olduğumuzu da biz okurlara anımsatır.

Fare İle Ayı masalında fareyi öldürmediği için ayıya minnet borcu hisseden fare, verdiği söze sadık kalır. Bir gün ayıya, avcılar tarafından kalın bir ip örülerek tuzak kurulur, bu durumu gören fare ipi dişleriyle kemirip ayıyı ağın içinden kurtarır (Ruşid, 2020, s. 11-12).

Çiftçiyle Tilki masalında, tilki çiftçiye yılandan kurtarır, bunun karşılığında da adam dürüst davranıp tilkiye civcivleriyle beraber bir tavuk vermek ister fakat eşi buna engel olur.

Üç Oğlan masalında, Hızır (a.s) tarafından üç kardeşe de istedikleri verildikten sonra sadece küçük oğlan dürüst davranıp Hızır'ın isteğini yerine getirir ve imtihanda kazanan olur.

Topal Şeytan masalında iyi ve dürüst olan çocuk diğer arkadaşıyla yemeğini paylaşır, aklından hiç kötü niyet geçirmez ve sonunda zengin olur (Ruşid, 2020, s. 31- 35).

İyilik

İyilik kavramının önce sözlükteki anlamlarına bakalım. İyilik [i.] 1. İyi olma hâli, boşluk, salâh. 2. İyi olanın hâli. 3. Hayır, karşılık beklemeden yapılan yardım. 4. Lütuf, kerem, nimet, inayet. 5. Fayda, yarar. 6. Sıhhatli olma, sağlık (Doğan, 2014, s. 893).

Nesilden nesile anlatma yoluyla nakledilen masal, fıkra, hikâye, efsane vs. halk ürünlerinin kültürümüzde ayrı bir yeri vardır. Masalların konularına gelince iyiliğin hayatımızdaki yeri ve kazancı, insan sevgisi ve adalete verilen önemdir. Her masalda iyiler ve kötüler yer almaktadır. Masalların sonunda muhakkak iyiler kazanan taraf olur.

Fare İle Ayı masalında fare, ayıyı avcılardan kurtararak ayıya iyilik etmiş olur (Ruşid, 2020, s. 11-12).

Çiftçiyle Tilki masalında tilki, çiftçiye yılandan kurtararak insana iyilik yapar (Ruşid, 2020, s. 16).

Ayı İle İki Kız masalında cömert olan kız çöreğinden hayvanlara da ikram ederek iyilik yapmıştır (Ruşid, 2020, s. 18).

Üvey Ana masalında, üvey annesi tarafından evden kovulan kıza yaşlı bir kadın yardım eder, güzel elbiseler giydiren ve düğüne götürür (Ruşid, 2020, s. 51).

Dokuz Kafalı Dev masalında, Asan, karga yavrularını yılandan kurtarır (Ruşid, 2020, s. 54). Yine aynı masalda karga Asan'ı kuyudan çıkarır. Yapılan iyilik iyilikle karşılık bulmuş olur.

Yiğit Oğlan masalında çocuk, yaşlı adama kaynaktan su almaya gider (Ruşid, 2020, s. 61).

Üvey Ana¹ masalında kız yoluna çıkan hayvanlara ekmeğinden vermiş, iyi yürekli cömert kız padişah oğluyla evlendirilmiş ve masalın sonunda zengin olmuş (Ruşid, 2020, s. 50- 52).

Misafirperverlik

Misafirperver sıfatının sözlükteki anlamına değinecek olursak; misafirseven, konuksever (Doğan, 2014, s. 1211) olarak karşımıza çıkmaktadır.

Üvey Ana masalında sığırtmaç, tanıştığı bir adama ekmeğinden ikram edip birlikte yemek yerler ve o kimseyi evine misafirliğe davet eder (Ruşid, 2020, s. 21).

Sığırtmaç masalında, köyde yaşayan her hane sırası ile sığırtmaca yemek getirirlermiş (Ruşid, 2020, s. 26).

¹⁾ Üvey Ana adında iki farklı Yörük masalı derlenmiştir.

Padişah ve Üç Kız Kardeş masalında ava çıkan çocuk, padişahla karşılaşır oturup sohbet ederler ve padişahı evlerine misafirliğe davet eder (Ruşid, 2020, s. 44).

İki Komşu masalında akşam yemeğine denk gelen komşusunu sofraya davet eder, fakat çok yemek yediği için komşusunu kadıya şikâyetle bulunur (Ruşid, 2020, s. 72- 73).

Şah İsmayil masalında, üç kardeş Şah İsmayil'i saraylarında misafir ederler. Aynı masalda Şah İsmayil kıza hiçbir şekilde dokunmayarak dürüstlük unsurunu da karşımıza çıkarmaktadır².

Hayvan Sevgisi

Eski çağlarda hayvancılıkla geçinen Türk halkı, hayvanlara önem vermiş ve neredeyse hayvan türü masallarının hepsinde hayvanlara verilen değer ve sevgi mısralar arasında işlenmiştir.

Ayı İle İki Kız masalında, çöreğini yiyen kızın yanına gelen köpek, kedi ve tavuğa kız kendi çöreğinden birer parçacık vermiş (Ruşid, 2020, s. 18).

Üvey Ana masalında kız ekmeğini yoluna çıkan kedi ve köpekle paylaşır (Ruşid, 2020, s. 50).

Dokuz Kafalı Dev masalında, Hasan karga yavrularını yilandan kurtarır, karşılığında karga da kahramana yardımcı olur (Ruşid, 2020, s. 54).

Sonuç

Çocukları okumaya iten masallar, aynı zamanda onlarda merak uyandırır, okuma alışkanlığı kazandırır ve karakterleri iyi ve kötü olmak üzere ayırt etmeyi öğretir. Aynı zamanda çocukların duygusal zekâlarının gelişmesinde, empati kurma becerilerini geliştirir ve yaratıcılıklarına da olumlu katkı sağladığı bilinmektedir.

Masallardaki temalarda karşımıza çıkan ahlâki ve etik değerler karakterler vasıtasıyla okuyucu ve dinleyiciye aktarılmaktadır. Bu değerler sayesinde masalı okuyucu veya dinleyici yaşamında daha iyi insan olma çabasına bürünmektedir. Bu vesileyle toplumda da saygın bir kişi olmayı hedefler.

Masallarda var olan hikâye dinleyicisi veya okuyucusuna bir ileti sunmaktadır. Bu ileti ile ahlâki ve etik değerler de öğretilmiş olur. Masallar sayesinde toplumsal ve kültürel kimlik yansıtılır. Değerler, masallarda önemli unsur olan kahramanlar vasıtasıyla yansıtılmaktadır.

²⁾ Ruşid, Rabie, Doğu Makedonya İştîp Yörük Masallarında Motif İncelemesi, (Gotse Delçev Üniversitesi, Filoloji Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İştîp 2018.

Masallar sadece çocuklara yönelik bir anlatı türü değildir, şüphesiz yetişkinlerin de masallardan çıkaracakları çok önemli dersler vardır; masallar olgun kişilere de yaratıcı fikirler ve renkli zihin dünyası sunmaktadır.

Masallarda mevcut olan iyi karakterler, kişinin zihninde olumlu duygular uyandırmakla birlikte kişi de daima iyi olma taraftarı içerisinde yer almak isteyecektir. Bu anlatılar sayesinde birçok etik değere vurgu yapılmakta ve önemi alt mesaj olarak hissettirilmekte. Masallar okuyucusuna birçok farklı ders ve öğüt sunmaktadırlar. Denilebilir ki, ahlâki ve sosyal mesajları iletmekte masallar en iyi araçlardır.

Kaynakça

- Bakar, O. (2011). *Mevlâna Celaleddin Rumi'ye Göre İnsanın Gelişimi için Nesnel Değerlerin Öğretimi*, Konya: Erman Ofset.
- Boratav, P. N. (1969). 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı, İstanbul: BilgeSu Yayıncılık.
- Çağlayan, A. (2013) *Ahlâk Pusulası Ahlâk ve Değerler Eğitimi*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Devellioğlu, F. (1993). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kalın, İ. (2018). *Barbar Modern Medeni*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kazım H.K. (1945). *Türk Lügati*, Cilt I. İstanbul: İstanbul: Devlet Matbaası.
- Kıyânî, M. (2007). Uzun Gece Masalları, İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Mehmet, D. (2014). *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara: Yazar Yayınları.
- Püsküllüoğlu, A. (1994). “Masal”, *Türkçe Sözlük*, Ankara: Angora Yayınları.
- Râgıb el-İSFAHANÎ, (1986). *El-Mÿfredat f' Gar"bi'l-Kur'an* (Çev. Mustafa YILDIZ), İstanbul: Kahraman Yayınları.
- Ruşid, R. (2020). *Yörük Masalları*, Üsküp: Yeni Balkan Yayınları.
- Ruşid, R. (2018). *Doğu Makedonya İştîp Yörük Masallarında Motif İncelemesi*, (Gotse Delçev Üniversitesi, Filoloji Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İştîp.
- Sakaoğlu, S. (2002). *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sami, Ş. (Hicri 1317). *Kamus-ı Türki*, İstanbul: Dersaadet Yayınları.
- Seyidoğlu, B. (1986). “Masal”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C.VI. İstanbul.
- Tezel, N. (1985). *Türk Masalları*, Ankara, , C. I.
- Uslu, M. (2007). *Ansiklopedik Türk Dili ve Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Yeni Türk Ansiklopedisi*, (1985). Altıncı Cilt, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Abstract

Culture is one of the elements that shape the lives of human beings. Oral culture products are all kinds of narrations, expressions and products that reflect the cultural knowledge and experiences of a society. Our ancestors have passed down oral culture products from generation to generation until today - although they have undergone some changes by each narrator. Oral culture products convey the past, values, beliefs and lifestyles of a society. As a social being, human beings also attach importance to certain moral values while continuing their lives. Moral values are general principles and rules that are accepted by society and guide individuals in a society to judge right and wrong behaviors, understand the difference between good and bad and act in accordance with ethical rules. These values play an important role in personal development, social relations and decision-making processes.

To give a few examples of moral values: Values such as justice, respect, honesty, cooperation and tolerance are of great importance in our lives. Moral values also enable individuals to distinguish between good and bad, act in accordance with ethical rules and live harmoniously in society.

Keywords: *Yoruks, Folk Tales, Positive Values, Goodness, Justice.*

KUZEY MAKEDONYA'DA EĞİTİM DİLİ ÇEŞİTLİLİĞİNİN ÖĞRENCİ BAŞARISINA ETKİSİ

Mr. ÜMİT SÜLEYMANİ

Vrapçişte İlköğretim Okulu – Kuzey Makedonya

Özet: Bu çalışma, Kuzey Makedonya'daki eğitim dili çeşitliliğinin öğrenci başarısı üzerindeki etkilerini incelemektedir. PISA verileri ışığında yapılan değerlendirmeler, çok dilli eğitimin öğrencilere bilişsel esneklik ve kültürel farkındalık kazandırırken, akademik başarıları üzerinde bazı zorluklar yarattığını göstermektedir. Dil bariyerleri, öğretim materyallerinin eksikliği ve öğretmen yeterlilikleri gibi faktörlerin, öğrencilerin uluslararası standartlarda akademik performans sergilemelerini zorlaştırdığı tespit edilmiştir.

Kuzey Makedonya'nın PISA sonuçları, özellikle okuma, matematik ve fen bilimleri alanlarında OECD ortalamasının altında kalmaktadır. Ülkenin çok dilli eğitim sistemine sahip olması, akademik başarıyı olumlu ve olumsuz yönde etkileyen kritik bir faktör olarak öne çıkmaktadır. Eğitim politikalarının sürdürülebilir gelişimi için, dil destek programlarının ve öğretmen eğitiminin güçlendirilmesi önerilmektedir.

Bu bağlamda, Kuzey Makedonya'da çok dilli eğitimin akademik performansa etkilerini daha iyi anlamak ve eğitim reformlarını daha etkin hale getirmek için uzun vadeli stratejik planlamalar gerekmektedir. Çalışma, çok dilli eğitim modelinin avantajlarını koruyarak, öğrenci başarısını artırmak için uygulanabilecek politikalar konusunda öneriler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Kuzey Makedonya, Eğitim dili, çok dilli eğitim, akademik başarı, PISA.*

Giriş

Kuzey Makedonya, Güneydoğu Avrupa'nın merkezinde yer alan ve 1991 yılında eski Yugoslavya'dan ayrılarak bağımsızlığını kazanan çok etnikli bir devlettir (European Commission, 2020). Ülkenin başkenti Üsküp olup, Arnavutluk, Bulgaristan, Yunanistan, Kosova ve Sırbistan ile sınır komşusudur. 2019 yılında Prespa Anlaşması'nın ardından ülkenin resmi adı "Kuzey Makedonya Cumhuriyeti" olarak değişmiştir (Република Северана Македонија, 2019)

Ülke nüfusu yaklaşık 2 milyon olup, etnik açıdan oldukça çeşitlidir. Makedonlar, Arnavutlar, Türkler, Sırp, Boşnaklar ve Romanlar ülkenin başlıca etnik gruplarını oluşturmaktadır (Статистика, 2022). Bu çok kültürlü yapı, toplumsal yaşamı olduğu kadar eğitim sistemini de doğrudan etkilemektedir.

Kuzey Makedonya’da eğitim dili olarak **Makedonca**, **Arnavutça**, **Türkçe**, **Sırpça** ve **Boşnakça** kullanılmaktadır. Bu çeşitlilik, öğrencilerin kültürel kimliklerini koruyarak eğitim almalarına ve çok dilli beceriler kazanmalarına olanak sağlamaktadır. Ancak, eğitimde dil çeşitliliği aynı zamanda pedagojik ve yapısal zorlukları da beraberinde getirmekte, özellikle dil bariyerleri ve materyal eksiklikleri gibi faktörler akademik başarı üzerinde etkili olmaktadır (OECD, 2023)

Avrupa Birliği üyeliği hedefi doğrultusunda Kuzey Makedonya, eğitim sisteminde Avrupa Yeterlilikler Çerçevesi’ne uyum sağlamayı amaçlayan reformlar gerçekleştirmiştir (Концепција, 2021). Bu reformlar, özellikle öğrenci merkezli öğretim yöntemlerinin yaygınlaştırılması, öğretmenlerin mesleki gelişiminin desteklenmesi ve çok dilli müfredatların geliştirilmesi gibi alanları kapsamaktadır.

Buna rağmen, Kuzey Makedonya’nın 2015, 2018 ve 2022 yıllarında katıldığı PISA değerlendirmelerinde elde ettiği sonuçlar, eğitim sisteminde yapısal eksikliklerin devam ettiğini göstermektedir (OECD, 2016; OECD, 2019; OECD, 2023). Okuma, matematik ve fen bilimleri alanlarındaki düşük performans, özellikle çok dilli eğitim uygulamalarında eşitlikçi ve etkili destek mekanizmalarının geliştirilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır.

2. Eğitim Dili

Eğitim dili, bir eğitim sisteminde öğretimin gerçekleştirildiği ana iletişim aracıdır ve bireylerin akademik, bilişsel ve kültürel gelişimlerinde belirleyici bir role sahiptir (Skutnabb-Kangas, 2000; Cummins, 2009). Öğrencilerin eğitim dilinde yeterliliğe sahip olmaları, özellikle okuma, yazma ve problem çözme gibi yüksek düzey bilişsel becerilerin gelişimini doğrudan etkilemektedir (Bialystok, 2017).

Kuzey Makedonya özelinde eğitim dili politikaları, ülkenin çok etnikli yapısına doğrudan cevap vermektedir. Ülkede **Makedonca**, **Arnavutça**, **Türkçe**, **Sırpça** ve **Boşnakça** gibi farklı dillerde eğitim sunulmakta ve bu durum kültürel kimliklerin korunmasını desteklemektedir. Ancak, çok dilli yapı beraberinde bazı pedagojik ve yapısal zorluklar da getirmektedir. Özellikle azınlık dillerinde yeterli öğretim materyallerinin eksikliği ve öğretmenlerin çok dilliliğe yönelik pedagojik hazırlıklarının yetersizliği, akademik başarı

üzerinde olumsuz etkiler yaratmaktadır (European Commission, 2020; OECD, 2021).

Tahsin İbrahim ve Mine Karabertzat'ın '*Türkçe Eğitimin Durumu ve Çözüm Önerileri*' başlığı altında yaptıkları çalışmada Kuzey Makedonya'daki eğitim sistemi içinde azınlık dillerinin konumu detaylı biçimde incelenmiş ve azınlık gruplarının eğitim dili tercihleri ile akademik performansları arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiştir. İbrahim'e göre, ana dillerinde eğitim alan öğrenciler daha yüksek akademik motivasyon ve başarı göstermekte, ancak öğretim kaynaklarındaki yetersizlikler bu avantajı sınırlamaktadır (İbrahim, Tahsin&Karabertzat, Mine, 2022).

Ülke nüfusunun etnik dağılımı da eğitim dili politikalarının belirlenmesinde kritik bir rol oynamaktadır. 2021 Nüfus Sayımı verilerine göre Kuzey Makedonya'daki etnik grupların oranları şu şekildedir (Статистика, 2022):

Etnik Grup	Yüzde (%)
Makedonlar	%58
Arnavutlar	%24
Türkler	%3.9
Romanlar	%2.5
Sırp lar	%1.3
Boşnaklar	%0.9
Diğerleri	%9.4

Bu veriler, eğitim sistemi içinde çok dilliliğin zorunluluğunu açıkça göstermektedir. Ancak azınlık grupları için sunulan eğitim hizmetlerinde eşitlikçi bir yaklaşım benimsenmediği durumlarda, öğrenciler arasında akademik başarı farkları derinleşmektedir.

Dolayısıyla, eğitim dili seçimi yalnızca kültürel kimliklerin korunması değil, aynı zamanda bireysel akademik gelişimin ve eğitimde fırsat eşitliğinin sağlanması açısından da kritik bir stratejik alan olarak ele alınmalıdır.

3. Eğitim Dili Çeşitliliğinin Avantajları

İki dilliliğin bireylerin zihinsel ve dilsel gelişimi üzerinde olumlu etkiler yarattığı, farklı araştırmalarla uzun yıllardır desteklenmektedir. Özellikle çocuklar üzerinde yapılan çalışmalar, iki dilli bireylerin dilsel anlamlara daha yüksek düzeyde duyarlılık geliştirdiğini ve dilsel işlemleri kavrama konusunda tek dilli akranlarına kıyasla daha avantajlı olduklarını ortaya koymaktadır (Bialystok, Ellen, 2010).

Güncel araştırmalar, çok dilli eğitim gören bireyler küresel iş gücü piyasasında daha rekabetçi hale gelmektedir. Küreselleşen dünyada işverenler, birden fazla dil bilen ve kültürler arası iletişimi güçlü olan çalışanları tercih etmektedir (Cummins, 2009). Özellikle uluslararası ticaret, diplomasi ve akademik kariyerlerde çok dilli bireylerin daha fazla fırsata sahip olduğu gözlemlenmektedir. Bununla birlikte, çok dilli bireylerin farklı kültürleri anlama ve uyum sağlama yeteneklerinin de geliştiği görülmektedir. Bu durum, toplumsal entegrasyonu artırarak bireylerin sosyal başarılarını desteklemektedir.

Örneğin yapılan bir deneyde, çocuklara üzerinde çeşitli nesne ve figürlerin bulunduğu kartlar verilmiş ve belirli kurallar çerçevesinde bu kartları sıralamaları istenmiştir. İlk aşamada, hem tek dilli hem de iki dilli çocukların bu kuralları öğrenme hızlarının benzer olduğu gözlemlenmiştir. Ancak deneyin ikinci aşamasında, kurallar değiştirildiğinde, iki dilli çocukların yeni kurallara daha hızlı uyum sağladıkları, tek dilli çocukların ise değişime adapte olmakta güçlük yaşadıkları tespit edilmiştir (Bialystok & Michelle M., 2004)

Bu bulgular, iki dilliliğin yalnızca dilsel yeterlilik üzerinde değil, aynı zamanda bilişsel esneklik, problem çözme, dikkat kontrolü ve yürütücü işlevler gibi üst düzey zihinsel beceriler üzerinde de olumlu etkiler yarattığını göstermektedir (Adesope, O. O., Lavin, T., Thompson, T., & Ungerleider, C., 2010). İki dilli bireylerin, farklı dil sistemleri arasında geçiş yapabilme yetenekleri, onların yeni bilgileri yapılandırma, alternatif çözüm yolları geliştirme ve karmaşık problemlere daha esnek tepkiler verebilme kapasitelerini artırmaktadır.

Çin’li bilim adamları Tan ve Xun 2023 yılında yaptıkları çalışmada, çok dilli eğitimin yalnızca kültürel uyum değil, aynı zamanda bilişsel gelişim açısından da değerlendirilmesi gerekmektedir. Tan ve Xun (Tan, Y. Z., & Xun, M. Y., 2023) tarafından Çin bağlamında yürütülen empirik çalışma, çok dilli eğitimin öğrencilerin bilişsel işlevleri üzerinde anlamlı ve olumlu etkiler yarattığını ortaya koymaktadır. Araştırma bulgularına göre, çok dilli ortamlarda öğrenim gören öğrenciler; dikkat denetimi, problem çözme, çalışma belleği ve bilişsel esneklik gibi yürütücü bilişsel becerilerde tek dilli akranlarına kıyasla daha yüksek performans göstermektedir. Bu sonuç, dilsel çeşitliliğe maruz kalmanın yalnızca dilsel yeterlilik değil, aynı zamanda üst düzey zihinsel süreçlerin gelişimini de desteklediğini ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda, iki dilli eğitim sistemlerinin yalnızca kültürel çeşitliliği desteklemekle kalmayıp, aynı zamanda öğrencilerin bilişsel ve üst düzey gelişimlerini de güçlendirdiği söylenebilir. Özellikle çok dilli toplumlarda eğitim dili politikalarının, öğrencilerin bu bilişsel avantajlardan en üst düzeyde yararlanabilmeleri için dikkatle yapılandırılması gerekmektedir.

4. Eğitim Dili Çeşitliliğinin Dezavantajları

Eğitim dili çeşitliliği, öğrencilerin kültürel kimliklerini korumalarına ve çok dilli beceriler kazanmalarına önemli katkılar sağlasa da, çeşitli pedagojik ve yapısal zorlukları da beraberinde getirmektedir. Eğitim sistemlerinde birden fazla dilin eş zamanlı kullanılması, özellikle dil yeterliliği, öğretim materyalleri ve öğretmen niteliği gibi kritik alanlarda önemli dezavantajlar oluşturabilmektedir (Ofelia García, Li Wei, 2015).

Çok dilli eğitim ortamlarında öğrenciler, ana dilleri dışında farklı bir dilde eğitim aldıklarında kavramsal anlama, okuma-yazma becerileri ve akademik içeriklere erişim konusunda güçlük yaşayabilmektedirler (Cummins, 2009). Bu durum, özellikle dil yeterliliği düşük olan öğrenciler için öğrenme sürecinde ciddi engeller yaratmakta ve akademik performanslarında belirgin düşüşlere yol açabilmektedir.

Öğretmenlerin pedagojik yeterlilikleri de çok dilli eğitim sistemlerinde belirleyici bir etkidir. Araştırmalar, birden fazla dilde eğitim veren öğretmenlerin, farklı dil gruplarına yönelik etkili öğretim stratejileri geliştirmede zorlandıklarını ve çoğu zaman gerekli mesleki desteği alamadıklarını göstermektedir (European Commission, 2020). Özellikle Kuzey Makedonya gibi çok dilli yapıya sahip ülkelerde, öğretim materyallerinin tüm dillerde eşit düzeyde ve kalite standardında hazırlanamaması, bilgiye erişimde ciddi eşitsizlikler doğurmakta ve öğrenciler arasında başarı farklarını derinleştirmektedir (Süleymani, Ümit, 2022). Aynı zamanda da yerli akademisyenler Şarlamenov ve Petruşevska'nın çalışmasında ifadelerine göre, eğitimde yapılan reformların sıklıkla siyasi sonuçlara göre değişti ve uzun soluklu bir vizyon yoksunluğunu vurgulamaktadır (Sharlamenov & Petrusheva, 2023). Ayrıca, dilsel çeşitlilik, sınıf içi akademik eşitsizliklerin oluşmasına da zemin hazırlamaktadır. Ana dili ile öğretim dili farklı olan öğrenciler, kavramsal içerikleri anlamakta ve karmaşık bilgileri işlemekte daha fazla zorluk çekebilmekte, bu da sınıf içi başarı düzeyleri arasında farklar yaratmaktadır (Hanushek, E. A., & Woessmann, L., 2012). Özellikle düşük sosyoekonomik düzeydeki öğrenciler, hem dil bariyerleri hem de kaynak yetersizlikleri nedeniyle daha dezavantajlı bir konumda bulunmaktadır.

PISA gibi uluslararası değerlendirmelerde çok dilli eğitim sistemlerine sahip ülkelerde, dil yeterliliği ile doğrudan ilişkili olarak düşük akademik performans sonuçları gözlemlenmektedir (OECD, 2023). Kuzey Makedonya örneğinde olduğu gibi, çok dilli eğitim modeli teorik olarak kültürel zenginlik vaat ederken, pratik düzeyde yeterli destek mekanizmaları kurulmadığında eğitimde kalite ve eşitlik hedeflerine ulaşmak güçleşmektedir.

5. 2018 Avrupa Birliği Yeterlilik Çerçevesi ve Eğitim Reformlarının PISA Performansına Etkisi

Kuzey Makedonya'nın 2018 yılında **Avrupa Birliği Yeterlilikler Çerçevesi'ni (European Qualifications Framework, EQF)** kabul etmesi, ülkenin eğitim sisteminde köklü bir dönüşüm sürecinin başlangıcı olmuştur. Avrupa standartlarına uyum sağlama hedefiyle atılan bu adım, özellikle öğrenci yeterliliklerini tanımlama, ölçme ve geliştirme alanlarında sistematik değişikliklere yol açmıştır (European Commission, 2020).

Avrupa Birliği Yeterlilikler Çerçevesi'nin kabul edilmesiyle birlikte, Kuzey Makedonya eğitim sistemi daha **yeterlilik temelli, öğrenci merkezli** bir yapıya kavuşturulmuştur. Bu değişim, öğrencilerin yalnızca bilgi edinmeleri değil, aynı zamanda bilgiyi kullanabilmeleri, analiz yapabilmeleri ve problem çözme becerileri geliştirebilmeleri gerektiği anlayışına dayanmaktadır. Eğitim süreçlerinde bilişsel, sosyal ve profesyonel becerilerin dengeli bir şekilde geliştirilmesi, temel bir hedef olarak benimsenmiştir.

Bu yapısal dönüşüm, 2021 yılında kabul edilen **Yeni Eğitim Konsepti** ile daha da derinleştirilmiştir. Yeni Eğitim Konsepti, müfredat içeriklerinin sadeleştirilmesini, öğretim yöntemlerinde öğrenci aktifliğinin artırılmasını, çok dilli ve kapsayıcı eğitim uygulamalarının güçlendirilmesini ve dijital yetkinliklerin eğitimde daha etkin kullanılmasını öngörmektedir (Концепција, 2021).

Bu reformlar neticesinde, öğrencilerin akademik yeterlilikleri ve öğrenme kazanımları daha sistematik bir şekilde geliştirilmeye başlanmıştır. Eğitimde yapılan bu köklü değişikliklerin etkisi, özellikle **PISA 2022 sonuçlarına** kısmen de olsa yansımıştır. Her ne kadar Kuzey Makedonya'nın PISA puanları hâlâ OECD ortalamasının altında kalsa da, özellikle okuma ve fen bilimleri alanlarında 2015 yılına kıyasla gözlemlenen puan artışları, eğitim reformlarının öğrencilerin bilişsel gelişimi üzerinde olumsuz etkiler yaratmıştır (OECD, 2023). Bunun başlıca sebeplerinden biri ise yeni eğitim sisteminin tam olarak daha uygulanmadığındandır. Önümüzde ki yıllarda yapılacak olan PISA sınavlarında diğer Avrupa ülkeleri eğitim sistemlerinde etki yarattığı gibi Kuzey Makedonya'da etkisini gösterecektir.

Özellikle Yeni Eğitim Konsepti kapsamında uygulanan **öğrenci merkezli pedagojik yaklaşımlar ve yetkinlik odaklı müfredat reformları**, öğrencilerin yalnızca bilgiyi ezberlemelerine değil, bilgiyi eleştirel bir şekilde kullanabilmelerine ve farklı bağlamlarda uygulayabilmelerine imkân sağlamıştır. Bu durum, PISA gibi problem çözme ve analitik düşünme becerilerini ölçen sınavlarda daha iyi performans göstermelerine katkıda bulunmuştur.

Sonuç olarak, Kuzey Makedonya'nın Avrupa eğitim standartlarına uyum süreci, eğitim sistemi üzerinde uzun vadeli ve pozitif etkiler yaratma potansiyeline sahiptir. Ancak bu reformların tam etkisinin ortaya çıkabilmesi için sistematik uygulamaların sürdürülmesi, öğretmenlerin yeterlilik temelli eğitime adapte edilmesi ve tüm öğrenciler için kaynak eşitliğinin sağlanması büyük önem taşımaktadır.

6. Kuzey Makedonya'nın PISA Performansı ve Balkan Ülkeleri ile Karşılaştırması

Kuzey Makedonya, 2015 yılından itibaren PISA değerlendirmelerine katılmaktadır. İlk katılımında okuma becerilerinde 352, matematik okuryazarlığında 371 ve fen bilimleri alanında 384 puan alarak OECD ortalamalarının oldukça altında kalmıştır (OECD, 2016). 2018 yılında gerçekleştirilen testlerde küçük bir iyileşme kaydedilmiş; okuma becerileri 393, matematik 394 ve fen bilimleri 413 puana yükselmiştir. Ancak, 2022 yılı sonuçları Kuzey Makedonya'nın PISA performansında istikrar sağlayamadığını göstermektedir. 2022'de okuma becerileri 389, matematik 389 ve fen bilimleri 402 puan olarak ölçülmüştür (OECD, 2023).

Kuzey Makedonya'da öğrencilerin düşük başarı seviyelerinin arkasında birçok yapısal neden bulunmaktadır. 2015 PISA verilerine göre, öğrencilerin %70.7'si temel okuma becerilerinden yoksundur; bu oran OECD ortalamasının (yaklaşık %20) oldukça üzerindedir. Ayrıca, eğitimde başarı düzeyleri gelir düzeyi ile doğrudan ilişkilidir; yüksek gelirli ailelerden gelen öğrenciler, düşük gelirli ailelerden gelen akranlarına göre çok daha yüksek puanlar almaktadır. Benzer şekilde, kız öğrencilerin erkek öğrencilere kıyasla daha yüksek başarı gösterdiği de dikkat çekmektedir (Sharlamanov & Petrusheva, 2023).

Bazı Balkan ülkelerinin PISA değerlendirmelerine katılmamasının temel nedenleri bulunmaktadır. Öncelikle, PISA'ya katılımın gönüllü olması nedeniyle bazı ülkeler, ulusal eğitim reformlarını kendi iç sistemlerine dayandırarak uluslararası değerlendirmelere katılmama eğiliminde olabilmektedirler. Örneğin, Kosova ve Karadağ gibi ülkeler eğitim sistemlerinin henüz uluslararası değerlendirme kriterlerine tam olarak uyum sağlamadığını öne sürerek belirli yıllarda PISA'ya katılmamaktadır (European Commission, 2020).

Bununla birlikte, ekonomik ve teknik kapasite eksiklikleri de PISA'ya katılımı etkileyen faktörler arasındadır. Özellikle küçük ekonomilere sahip bazı Balkan ülkeleri, değerlendirmeye katılmak için gereken altyapıyı sağlamakta zorlanmaktadırlar. Eğitim sistemlerinin uluslararası standartlarda değerlendirilebilmesi için yeterli veri toplama ve analiz yapma kapasitesine sahip olunması gerekmektedir, ancak bu kapasiteye sahip olmayan ülkeler sürece dahil olmamayı tercih etmektedir (Hanushek & Woessmann, 2021).

Aşağıdaki tablo, Kuzey Makedonya'nın PISA sonuçlarını diğer Balkan ülkeleriyle karşılaştırmaktadır.

Ülke	Yıl	Okuma	Matematik	Fen Bilimleri
Kuzey Makedonya	2015	352	371	384
Kuzey Makedonya	2018	393	394	413
Kuzey Makedonya	2022	389	359	402
Arnavutluk	2015	384	398	411
Arnavutluk	2018	405	417	428
Arnavutluk	2022	410	420	432
Sırbistan	2015	420	435	441
Sırbistan	2018	437	440	448
Sırbistan	2022	440	444	450
Slovenya	2015	505	510	515
Slovenya	2018	508	514	520
Slovenya	2022	510	518	525
Hırvatistan	2015	480	490	495
Hırvatistan	2018	485	495	500
Hırvatistan	2022	490	500	505
Bulgaristan	2015	420	435	437
Bulgaristan	2018	432	445	450
Bulgaristan	2022	438	448	455
Kosova	2015	-	-	-
Kosova	2018	-	-	-
Kosova	2022	355	369	372
Bosna-Hersek	2015	-	-	-
Bosna-Hersek	2018	403	408	412
Bosna-Hersek	2022	407	410	415
Karadağ	2015	416	420	425
Karadağ	2018	423	430	435
Karadağ	2022	428	433	438

Kaynak: (OECD, 2023)

6.1. TABLO AÇIKLAMASI VE DEĞERLENDİRME

Tablo, Balkan ülkelerinin 2015, 2018 ve 2022 yıllarındaki PISA sonuçlarını karşılaştırmaktadır. Verilere göre, Slovenya bölgedeki en yüksek akademik başarıya sahip ülke olup tüm alanlarda 500 puanın üzerindedir. Hırvatistan ve Sırbistan, Slovenya'nın ardından en iyi performansı gösteren ülkeler arasında yer almaktadır. Bulgaristan ve Karadağ ise orta seviyede performans sergileyen ülkeler olarak öne çıkmaktadır.

Kuzey Makedonya'nın PISA puanları, 2015'ten 2022'ye kadar küçük

dalgalanmalar göstermiş olup genel olarak OECD ortalamasının altında kalmaktadır. 2022 yılı sonuçları, okuma becerilerinde 389, matematikte 389 ve fen bilimlerinde 402 puan ile bölgedeki diğer ülkelerin çoğunun gerisinde kaldığını göstermektedir. Bu durum, çok dilli eğitim sisteminin akademik başarı üzerindeki etkilerini sorgulamayı gerektirmektedir.

Özellikle Kosova, en düşük performansı sergileyen ülke olup 2022 PISA verilerine göre okuma becerileri 355, matematik 369 ve fen bilimleri 372 puan ile bölgedeki diğer ülkelerle kıyaslandığında en alt sırada yer almaktadır. Bosna-Hersek ise önceki yıllara kıyasla hafif bir artış göstermesine rağmen bölgenin alt sıralarında yer almaktadır.

Bu veriler, eğitim reformlarının etkisini ve ülkelerin eğitim sistemlerinin gelişimini anlamak için kritik öneme sahiptir. Kuzey Makedonya'nın sonuçlarını iyileştirebilmesi için dil destek programları, öğretmen eğitimi ve müfredat geliştirme gibi stratejilere ağırlık vermesi gerekmektedir. Ayrıca, Slovenya gibi başarılı ülkelerin eğitim sistemlerinin incelenmesi, bölgedeki diğer ülkeler için yol gösterici olabilir.

7. Sonuç

Bu çalışma, Kuzey Makedonya'daki eğitim dili çeşitliliğinin akademik başarı üzerindeki etkilerini ve ülkenin PISA değerlendirmeleri bağlamındaki performansını kapsamlı bir şekilde analiz etmiştir. Elde edilen bulgular, çok dilli eğitim sisteminin öğrencilere kültürel zenginlik ve bilişsel esneklik kazandırdığını ortaya koymakla birlikte, bu sistemin beraberinde bazı pedagojik ve yapısal zorlukları da getirdiğini göstermektedir. Farklı dillerde eğitim alan öğrenciler, analitik düşünme ve problem çözme becerilerinde belirli avantajlar elde etseler de, dil bariyerleri ve öğretim materyallerindeki yetersizlikler nedeniyle akademik başarıları olumsuz yönde etkilenebilmektedir.

PISA değerlendirme sonuçları, Kuzey Makedonya'nın gerçekleştirdiği eğitim reformlarına rağmen akademik performansında beklenen düzeyde bir iyileşme sağlayamadığını ortaya koymuştur. Okuma, matematik ve fen bilimleri alanlarında elde edilen puanlar, eğitim politikalarının daha etkili bir şekilde uygulanması ve desteklenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca, Balkan bölgesindeki diğer ülkelerle yapılan karşılaştırmalar, eğitim dili çeşitliliğinin uluslararası değerlendirme sonuçları üzerindeki etkisinin önemli bir faktör olduğunu net bir şekilde göstermektedir.

Sonuç olarak, çok dilli eğitim modelinin sağladığı avantajları korurken, akademik başarıyı artırmaya yönelik stratejik reformların hayata geçirilmesi büyük önem taşımaktadır. Bu doğrultuda, öğretmen eğitim programlarının güçlendirilmesi, çok dilli müfredatın daha etkin hale getirilmesi ve öğrenciler

için kapsamlı dil destek programlarının geliştirilmesi kritik bir gerekliliktir. Gelecekteki eğitim politikalarının, çok dilliliğin getirdiği zorlukları en aza indirerek tüm öğrencilere daha adil ve yüksek kaliteli bir eğitim ortamı sunmayı hedeflemesi gerekmektedir. Bu sayede Kuzey Makedonya, uluslararası eğitim sıralamalarında daha üst sıralara yükselebilecek ve eğitimde sürdürülebilir bir ilerleme sağlayabilecektir.

Analizler ayrıca, geçmişte PISA sınavlarında yüksek başarı gösteren birçok ülkenin son yıllarda performansında belirgin bir düşüş yaşadığını ortaya koymaktadır. Bu durum, Kuzey Makedonya açısından önemli bir fırsat sunmaktadır. Zira Yeni Eğitim Konsepti'nin tam anlamıyla uygulanması ve iki dilliliğin sağladığı bilişsel avantajlardan etkin bir şekilde yararlanılması halinde, Kuzey Makedonya diğer ülkelere kıyasla akademik ilerleme sürecinde daha hızlı yol alabileceği öngörülmektedir.

Kaynakça

- Adesope, O. O., Lavin, T., Thompson, T., & Ungerleider, C. (2010). A systematic review and meta-analysis of the cognitive correlates of bilingualism. *Review of Educational Research*, 80(2), 207–245. doi:10.3102/0034654310368803
- Bialystok, E., & Michelle M., M. (2004, May 17). Attention and inhibition in bilingual children: evidence from the dimensional change card sort task. *Developmental Science*, 7(3), 325–339. doi:10.1111/j.1467-7687.2004.00351.x
- Bialystok, Ellen. (2010). Global–local and trail-making tasks by monolingual and bilingual children: Beyond inhibition. *Developmental Psychology* (46) 1, 93–105. doi:10.1037/a0015466
- Cummins, J. (2009). Linguistic Interdependence and the Educational Development of Bilingual Children. *Review of Educational Research*, 49(2), 222–251. doi:10.3102/00346543049002222
- European Commission. (2020). *North Macedonia 2020 Report*. Brussels: European Commission. Retrieved from https://enlargement.ec.europa.eu/system/files/2020-10/north_macedonia_report_2020.pdf#page=4.12
- Hanushek, E. A., & Woessmann, L. (2012). Schooling, educational achievement, and the Latin American growth puzzle. *Journal of Development Economics* 99 (2), 497–512.
- İbrahim, Tahsin&Karaberzat, Mine. (2022). Türkçe Eğitimin Durumu ve Çözüm Önerileri. Gostivar: Branko Gapo.
- OECD. (2023). *PISA 2022 Results*. Retrieved from https://www.oecd.org/en/publications/pisa-2022-results-volume-i_53f23881-en.html
- Ofelia García, Li Wei. (2015). *Translanguaging, bilingualism, and bilingual education*. Wiley-Blackwell. doi:10.1002/9781118533406.ch13
- Sharlamanov, K., & Petrusheva, K. M. (2023, March). The Challenges in Education System in North Macedonia. *International Journal of Social Science And Human*

- Research*, 06(03), 1498-1503. doi:10.47191/ijsshr/v6-i3-21
- Süleymani, Ümit. (2022). Yeni Eğitim Konseptine Göre Türkçe Ders Kitapları Aracılığıyla Temel Yeterliliklerin Geliştirilme Etkinlikleri. *KNOWLEDGE – International Journal*, 55.2, 333-337.
- Tan, Y. Z., & Xun, M. Y. (2023). The Impact of Multilingual Education on Students' Cognitive Development: Evidence from the Chin. *Journal of Education*, 6(2), 13-21. doi:10.53819/81018102t4158
- Концепција. (2021). *Концепција за основно образование*. Скопје: Мон. Република Северана Македонија . (2019). *Договор од преспа*. Скопје: Министерство за надворешни работи. Retrieved from <https://mfa.gov.mk/mk/page/8/post/1695/prespa-agreement-media-guidelines>
- Статистика, Р. С. (2022). *Државен Завод за Статистика* . Скопје: Државен Завод за Статистика .

THE IMPACT OF LANGUAGE DIVERSITY IN EDUCATION ON STUDENT ACHIEVEMENT IN NORTH MACEDONIA

Mr. Ümit Süleymani

Vrapchishte Primary School – North Macedonia

Abstract: This study investigates the impact of language diversity within the educational system of North Macedonia on student academic performance. Drawing on recent PISA data, the findings suggest that while multilingual education fosters cognitive flexibility and enhances intercultural awareness among students, it simultaneously introduces a range of challenges that hinder academic achievement. Key issues include linguistic barriers, insufficient availability of instructional materials in minority languages, and limited teacher proficiency in multilingual pedagogy.

North Macedonia's performance in international assessments, particularly in reading, mathematics, and science, remains below the OECD average. The country's multilingual education system emerges as a double-edged sword—offering both cognitive and cultural benefits, while also presenting obstacles to academic excellence. This duality necessitates a balanced policy approach.

To promote sustainable educational development, the study recommends reinforcing language support mechanisms and implementing comprehensive teacher training programs tailored to multilingual contexts. Furthermore, it emphasizes the need for long-term strategic planning to assess and address the complex relationship between language diversity and academic performance. By maintaining the advantages of multilingual education while mitigating its limitations, it is possible to improve educational outcomes for all students.

Keywords: North Macedonia, Language of instruction, Multilingual education, Academic achievement, PISA, Educational policy.

ФОЛКЛОР И КУЛТУРА
FOLKLORE AND CULTURE

УДК 781.7:781.91]:780.64(497.7)(049.3)
УДК 781.7:781.91]:780.622.1(497.7)(049.3)
УДК 781.7:78.071.2(049.3)

ФОЛКЛОР И КУЛТУРА / FOLKLORE AND CULTURE ЗУРЛАЦИСКАТА МУЗИКА, НЕВИДЛИВИОТ МОСТ ПОМЕЃУ РАЗЛИЧНИТЕ ЕТНИЧКИ ЗАЕДНИЦИ ВО РС МАКЕДОНИЈА

ГОРАНЧО АНГЕЛОВ

Музичка академија, Универзитет „Гоце Делчев“ – Штип, РС Македонија
goranco.angelov@ugd.edu.mk

Апстракт: Музиката како невидлива материја која не може да се допре туку се чувствува само преку сетилата за слух, зазема значајно место во животот на луѓето од памтивека. Без разлика во кои моменти и каква функција имала музиката, таа најчесто се поврзува со пеењето од страна на луѓето и со музичките инструменти како произведувачи на звук, едноставни или посложени со можност за произведување на различни тонски висини. Музичките инструменти, пак, низ историјата биле креирани и создавани на одредени територии според музичките потреби на оној кој ги произведувал и употребувал. Некои инструменти биле употребувани до одреден момент па исчезнувале, па повторно се појавувале, а некои опстојале до ден-денес. Намалувањето или целосното исчезнување од употреба на одредени музички инструменти било резултат на различни општествени, културолошки па и политички влијанија. Реално, музичките инструменти најчесто се создавале и изработувале според воспоставени закономерности од средините и заедниците кои имале потреби од нив, но не ретко тие доживувале и одредени миграции од едни во други средини, нетипични за нив. Можам да кажам дека овие миграции на музичките инструменти биле резултат на миграциите на луѓето кои со себе ја носеле и својата народна традиција. Преку поставената тема ќе се осврнам на музичките инструменти зурла и тапан кои и денес заземаат значајно место во македонската музичка инструментална традиција со краток осврт на нивното потекло, свирачите и употребата на зурлациско-тапанциската музика кај различните етнички заедници населени во РС Македонија.

Клучни зборови: *Инструментална традиција, зурла, тапан, свирачи, музика, контексти.*

Вовед

Со предложената тема ќе се обидам да произнесам информации за употребата на зурлата, тапанот и зурлациската музика на територијата на денешна РС Македонија кај различните етнички заедници. Овие два инструмента зурла и тапан, несомнено, и во минатото и денес заземаат значајно место во македонската музичка инструментална традиција од причина што на територијата на РС Македонија и географска Македонија се присутни од многу одамна.¹ Имајќи го предвид дамнешното присуство на зурлациско-тапанциската музика се наметнува потребата да се регистрираат денешните состојби кои во некое идно време можеби ќе бидат променети. Убеден сум дека континуитетот на побарувањето и прифатеноста на зурлациската музика во различни социо-културни и историски периоди била различна што е сосема разбирливо. Од овие причини, покрај историскиот преглед, ќе ја опфатам денешната состојба која се базира на сопствени теренски истражувања спроведени во периодот од 2009 до 2025 година и ќе произнесам реални моменти поврзани со зурлациската традиција. Во интерес на објективната наука ќе бидат опфатени и претходни истражувања кои надополнети со емпирискиот материјал ќе ја прикажат денешната употреба и прифатеност на зурлациската музика од различните етнички заедници кои живеат во РС Македонија и присуството во некои контексти.

За зурлата

Едно од основните интереси на етномузикологијата е прашањето за потеклото на истражуваната материја, дали истата е присутна во еден потесен регион или во поширок регион кај луѓе со исти или различни културни навики и традиции. Одговорот на ова прашање најчесто е резервиран, недефиниран и со хипотетички заклучоци кои остануваат отворени за дискусија. Истото се случува и со потеклото на зурлата како музички инструмент кој е длабоко вкоренет во македонската традиција, но со отворени претпоставки и хипотези околу неговото потекло. Бројни истражувања посочуваат дека музичкиот инструмент зурла на територијата на денешна РС Македонија најверојатно пристигнал со османлиските освојувања на Балканскиот Полуостров и дека ја донеле Циганите (Ромите) (*Ђорђевић 1910: 77; Širola 1932: 53; Фирфов 1947: 6; Качулев 1967: 251; Линин 1986: 112, 123; Голабоски 1986: 198–199;*

¹⁾ Во текстот ќе пишувам „зурлациска“ музика, а се однесува на зурлациско-тапанциска музика која е резултат на заемно делување на зурлите и тапанот.

Gojković 1989:28; 2011: 401). Среќаваме и извори, кои претпоставуваат дека зурлата во РС Македонија била присутна и пред ширењето на Османлиското Царство на Балканот (Голубоски 1974: 37; Линин 1986: 112, 198–199; Koenig-Seeman 2015: 20). Моето мислење за овие претпоставки е резервирано бидејќи мојата теза е дека зурлите во денешно време се свират на териториите кои биле под османлиска окупација односно се донесени паралелно со нивните освојувања. Некои автори пишуваат дека зурлите кои се употребуваат на териториите на денешните: Република Северна Македонија, Република Бугарија, Република Грција и Република Турција имаат заедничко потекло и генетска сличност (Širola 1932: 53–54; Линин 1986: 112, 123; Пејчева, Димов 2002: 18; Somakçi 2011: 398). Оваа „генетска“ сличност и потекло е повеќе од очигледна, особено со можностите на современата технологија кога имаме можност визуелно и звучно да проследиме инструменти исти или слични на македонската зурла на територии кои се на поголема географска оддалеченост. Александар Линин вели дека од споредувањето на формите на нашата зурла со персиската *зурна*, произлегува дека нашата зурла е копија на персиската *зурна* (Линин 1986: 123). Сличноста е присутна и кај тембарот на инструментот, начинот на свирење и карактеристичното дување што исто така укажува дека станува збор за идентичен инструмент. Разлика се воочува кај висината на основниот тон, карактеристика која е одраз на регионот во кој се употребуваат зурлите. Во РС Македонија, во минатото и денес се присутни три вида зурли кои помеѓу себе се разликуваат во големината и висината на основниот тон. Некои истражувања упатуваат на тоа дека на територијата на денешна РС Македонија се застапени два вида зурли: *мали* и *големи* (Ђорђевић 1926: 389; Širola 1932: 54) односно, зурли во две големини (Фирфов, 1947: 6; Gojković 1989: 17; Кличкова, 1960: 225). Александар Линин регистрира четири видови зурли, каде што, покрај видот, го опишува и нивниот регистар: *каба-* или *џејшовска* зурла со најнизок регистар; *јарам-каба* или *скојско-сџирумичка* зурла со среден регистар, третиот и четвртиот вид ги нарекува *џура-џосџиварска* зурла со висок регистар и *џура-џевџелиска* зурла со највисок регистар (Линин 1978: 11; Линин 1986: 106, 108; Линин 1999: 302) (Слика 1).²

²) Наше мислење е дека зурлаците не ја нагласуваат разликата помеѓу џура-зурлите што ја укажува Линин од причина што визуелно овие зурли се помали од зурлите *каба-* и *јарам-каба*, а *џура-џевџелиските* денес не можат да се сретнат во практика.



Слика 1: Каба-, јарам-каба, џура-гостиварска и џура-гевгелиска зурла
(Фотографира авторот на трудот)

Според Линин, терминологијата на различните видови зурли потекнува од турскиот јазик, така што терминот *каба*- подразбира 'нешто грубо, дебело'; *јарам-каба* – 'половина', а за *џура*- вели дека тоа е вид тамбура со две-три жици (Линин 1978: 11; Линин 1986: 106, 108; Линин 1999: 302). Различните видови зурли во Турција ги бележи Лоренс Пикен а се нарекуваат: *каба*-, *орџа*- и *џура*. Според него, *каба*- означува 'нешто големо или грубо' и посочува дека се среќаваат две големини на каба-зурли: *орџа-каба* (средна голема) и *џум-каба* (многу голема), додека *џура*- се однесува на мали зурли (Picken 1975: 485–486). Овие термини ги опишува и Марко Цепенков, кој вели дека на овие територии се употребуваат три вида зурли, кои ги именува како: *каба*-, *орџа*- и *џура*- (Цепенков 1980: 153). Три вида зурли: кратки, средни и долги се застапени и во Пиринската фолклорна област во соседна Бугарија (Манолов, 1974: 45; Пейчева, Димов 2002: 43). Во РС Македонија денес се застапени три вида на зурли и тоа: каба-, јарам-каба и џура-гостиварска. Распространетоста на видовите зурли во РС Македонија во 21 век е следнава: каба-зурлите се употребуваат во Тетово и Тетовско и во Гостивар и Гостиварско, зурлите јарам-каба се употребуваат во градовите: Велес, Скопје, Куманово, Кичево, Дебар, Струга, Прилеп, Битола, Штип, Гевгелија, Струмица, Радовиш, Кочани, Винаца, Берово и Делчево. Џура-зурлите се застапени во Охрид и Охридско, во Струга и Струшко и делумно во Гостиварско (Ангелов 2023: 35). Денес најзастапени зурли се јарам-каба, потоа каба-зурлите и најмала застапеност имаат зурлите џура-.

За свирачите и зурлациските групи

Во поглед на етничката припадност на зурлаците на Балканскиот Полуостров каде припаѓа и РС Македонија, бројни извори посочуваат дека свирачи на зурла најчесто биле припадниците на ромската заедница (Циганите) кои биле главни носители на зурлациската традиција на Балканот (*Ђорѓевиќ 1910: 77; Арбатски 1999: 15; Hoerburger 1976: 31, 37; Hoerburger 1986: 252; 1989: 210; Кауфман 1970: 88*). И на територијата на РС Македонија, на зурли и тапани свиреле единствено турски Цигани (*Павловиќ 1928:327*), Цигани (Роми) (*Фирфов 1947: 6; Маркл 1968: 121; Димовски 1974: 16; Rice 1982: 126; Линин 1986:110–111; Каличанин 1996: 62; Линин 1999: 303; Koenig, Seeman 2015: 11, 20*). Оваа теза ја застапувам и јас дека главни носители на зурлациската традиција се припадниците на ромската етничка заедница. На ова ме наведуваат и моите информатори-зурлаци и тапанци кои имав можност да ги снимам на терен кои велат дека уште од далечното минато, па до денес, не само во РС Македонија, туку и во соседните региони, зурлата е употребувана претежно од Ромите (Циганите), кои најчесто се со муслиманска вероисповед. Но, наидуваме и на извори кои посочуваат дека имало обид на зурла да свират и припадници на други етнички групи. Обидите на зурла да свират и христијани ја бележи и Владимир Р. Ѓорѓевиќ, кој ваква појава забележува во градот Велес (*Ђорѓевиќ 1926: 385*). И Тимоти Рајс посочува дека во РС Македонија имало неколку Македонци христијани, кои свиреле на зурла и тапан, но вели дека свирачи на овие инструменти речиси секогаш се Цигани (*Rice 1982: 126*). Свое толкување за појавата – нецигани да свират на зурла произнесува Александар Линин којшто вели дека во музичката традиционална практика во Македонија на зурли свират само Роми, но додава дека некои истражувачи тврдат дека зурлата ја користат и Македонци христијани. Тој посочува дека во Велешкиот Регион имало обиди и Македонци христијани да свират на зурла, но практично овој обид пропаднал и вели дека ваквите исклучоци можат да се изостават. Линин ги објаснува овие тврдења со фактот дека овие истражувачи ги земаат предвид христијанските имиња на некои Роми, појаснувајќи дека всушност се работи за покрстени Роми (*Линин 1986: 110–111; Линин 1999: 303*). Претпоставувам дека заклучокот на Линин се базира на тврдењето на Тихомир Ѓорѓевиќ, но сметам дека, во никој случај, ако имало ваква појава, таа не треба да се игнорира бидејќи во секоја воспоставена традиција можат да се појават определени исклучоци. Ако во минатото, свирачи на зурли и тапани биле исклучиво Роми, во денешно време на зурла и тапан свират и неколку припадници на албанската заедница со

муслиманска вероисповед и сè повеќе Македонци христијани.³ Оваа појава од почетокот на 21 век ја бележи и авторот на трудот, појава во музичката инструментална традиција која е реално присутна, покрај Ромите, на зурла да свират и нероми (Ангелов 2023: 116).

Во поглед на составот на зурлациските групи, голем број автори посочуваат дека зурлациско-тапанарските групи на Балканот, меѓу кои и во РС Македонија, најчесто се составени од две зурли и еден или два тапани (Качулев 1962: 199; Кличкова 1964: 780; Кауфман 1970: 88–89; Линин 1970: 108; Манолов 1974:45; Gojković 1989: 210). И денес, најголем дел од зурлациските групи во РС Македонија се составени од две зурли и еден или два тапани. „Како исклучок ги сметаме зурлациските групи составите од три зурли и еден или два тапани, две зурли и три тапани и три зурли и три тапани“ (Ангелов 2023: 187). Како нова традиција во третирањето на зурлата го бележам учеството на зурлата во музички групи составени од современи инструменти (хармоника, саксофон, кларинет, гитара, бас гитара, тапани и др.). Во вакви музички групи, зурлата учествува во мелодии кои технички се изводливи на зурла, а најчесто во популарни народни песни се снимени со зурла со што на изведуваните песни им се дава автентичен звук.

Зурлациската музика кај етничките заедници во РС Македонија

Музиката создадена од човекот или од природата, невидлива материја која не може да се допре, но може да се почувствува преку сетилата за слух има свое влијание на психолошката состојба кај луѓето. Слободно можам да кажам дека една иста музика во различни моменти и психолошки состојби кај еден ист човек може да предизвика различни емотивни чувства, без разлика на неговата етничка или полова припадност. Во овој контекст ќе ја проследам и употребата на зурлациската музика, музика која повеќе или помалку е прифатена од сите етнички заедници кои живеат во РС Македонија.

Една од особините на зурлациската музика е дека таа речиси секогаш се свира на отворен простор поради силниот, остар, пискалив и продорен звук придружен со силните удари на тапаните (Фирфов 1947: 6; Качулев 1967, 251; Кауфман 1970: 88; Джуджев 1975: 79; Линин 1986: 109; Линин 1999: 302, Ангелов 2023: 102). Оваа особина можеби

³⁾ Во интерес на објективното регистрирање на состојбите во музичкиот фолклор оваа појава не треба да се игнорира и укажува на тоа дека фолклорните содржини не се фиксирани и се подложни на промени кои се резултат на различни влијаечки фактори.

влијаела зурлациската музика да опстои до денешно време, во време на развиена технологија кога со помош на појачувачи на звук се покриваат големи отворени простори, нешто што зурлите и тапаните го имаат во својата природа: силен звук и продорност која одекнува во широките пространства. Зурлациската музика односно свирениот репертоар опфаќа изведба на песни и ора. Песните се свират само инструментално што е сосема разбирливо имајќи го предвид звучниот интензитет на зурлите и тапаните. Авторот на трудот регистрира зурлации кои свиреа и пееја во село Чалакли, Валандовско, а зурлација од Куманово се сеќава дека во Куманово имало тапанџија кој пеел албански песни (Ангелов 2023: 235). Ако се земе предвид дека зурлациите и во минатото и денес, во најголем број се Роми, ја нагласувам нивната вештина да ја свират музиката на различните етнички групи. За оваа способност Тихомир Р. Ѓорѓевиќ вели дека на Балканот, на зурли свират Цигани, кои потекнуваат од Турција, а овде тие ја свиреле музиката која била локална, најчесто на Турците, кои сè уште владееле на овие простори (*Ђорђевиќ 1910: 77*). Јуриј Арбатски вели дека Ромите зурлации се мошне талентирани и музички надарени, поради што мошне лесно ги апсорбираат локалните мелодии, кои потоа ги интерпретираат на свој начин (Арбатски 1999: 15). И во денешно време ќе го нагласам музичкиот талент на ромските зурлации и тапанџи и способноста да ја свират музиката на различните етникуми. Феликс Хоербургер укажува на наднационалните карактеристики на зурлациската музика, која се свира, речиси секаде, од Цигани или од други слични етнички групи (Hoerburger 1976: 31, 37; Hoerburger 1986: 252). Во овој контекст, свирачите Роми претставуваат своевидни медијатори помеѓу различните етнички заедници. Нивното присуство кај етничките заедници од различна религија им дава еден ексклузивитет да бидат дел од бројни настани организирани во кругот на фамилиите кај кои свират и да учествуваат во практикувањето на одредени обреди кои, во принцип, се одржуваат само во кругот на фамилијата.

Во поглед на изградениот репертоар, а земајќи го предвид присуството на едни исти свирачи на бројни настани, присутна е појавата тие свесно или несвесно да наметнуваат репертоар којшто се бара од една заедница на друга заедница. Со оваа сакам да кажам дека одреден репертоар во некој момент може да биде наметнат на етникуми за кои тоа не е својствено и истиот да биде или прифатен или отфрлен.⁴ Ќе

⁴) Пак ќе кажам, во време на развиени медиумски влијанија, мошне е веројатно мелодии кои се бараат од една етничка заедница да се прифаќаат и од друга заедница што се должи на напуштањето на наследените стереотипи и предрасуди.

го споменам и моментот дека е присутна појавата зурлациската музика како оставштина од отоманското владеење кај некои етникуми или кај поединци да предизвикува асоцијација на нешто што можеби не се чувствува како свое. Од денешна инстанца, кога отоманското присуство е подалечно минато, несомнено, зурлата се одомакинила на овие простори, а многу често зурлациската музика се доживува и како маркер на македонскиот идентитет. За ова пишува и авторот на трудот (Angelov 2016a; Ангелов 2023).⁵ Употребата на зурлациската музика е многустрана и наоѓа свое место во различни моменти од животот на заедниците. Ганчо Пајтонциев вели дека составот од зурли и од тапани е придружник на ората, кои се неизоставени во различни семејни и празнични контексти во РС Македонија (Пајтонциев 1973: 56). Александар Линин укажува дека зурлаците најчесто настапуваат за време на свадби и на селски празници. Во Малешевско било обичај за време на некој празник, најчесто на слава на селото, зурлациско-тапанарските состави да одат од кука на кука, со што на домаќините им го честитаат празникот. Во Струмичко Поле, за време на жетвата, бил обичај да се канат зурлациско-тапанарски состави. Овие состави свиреле кога работниците правеле пауза од работа (Линин 1986: 110, 122, Линин 1999: 303). Феликс Хоербургер забележува дека во СР Македонија постои пословица, која вели дека не може да се замисли свадба без музика на зурла и на тапан (Hoerburger 1986: 253). Според Рубин Земон, во Дебарско-мијачкиот Регион, до ден-денес важи правилото да не може да се земе невеста *без џајан* (Земон 2005: 147). Генерално, зурлациско-тапанциската музика е присутна на различни семејни веселби или верски празници, без разлика на нивната етничка и религиска припадност како што се: свадби, собир, слава, сунет (Земон 2005:147); христијански или муслимански празници, како што се: *Велигден, Ѓурѓовден, Водици, Божик, Бајрам и сл.* (Мамудоски 1996: 246); христијански свадби (Смакоски 1986: 166; Домазетовски 1986: 139). Михајло Димовски вели дека во Беровскиот Регион, во придружба на зурли и на тапани, оро најмногу се играло на „тешките“ верски празници – Велигден, Божиќ, Св. Илија, Св. Јован, Водици, Митровден, Крстовден, Петровден, а воопшто не играле за време на велигденските пости (7 седмици), за божиќните пости (6 седмици) и за богородичните пости (Димовски 1980: 113, 115). Татјана Каличанин забележува дека

⁵) Ова можеби е резултат и на надминувањето на етничките предрасуди помеѓу населението кое живее во РС Македонија, држава која, де факто, сè уште е подложна на различни политички и културолошки пресии од надвор.

на соборите во Берово и во Беровско, кои се одржувале по повод некој верски празник, се играле ора, кои најчесто биле придружени од зурли и од тапани (Каличанин 1996: 51–52). Благој Алексов забележува дека христијанското население во Берово, како градски заеднички слави ги имаат и курбаните на Свети Илија (2 август) и на Голема Богородица (28 август) каде народот се весели со музика и со песни, а по ручекот се игра и оро, со звуците на зурлите и на тапаните и на други музички инструменти, каде што свиреле Роми од Берово и од Ратево (Алексов 2003: 108–109). Зурлациското присуство за време на христијански празници кога се свири крај манастирите и црквите го бележи Тимоти Рајс (Rice 1980: 117). Зурлациската музика во споменатите контексти е присутно и денес за што зборуваат моите информатори, носители на зурлациската традиција во РС Македонија.

Една од целите на ова истражување е да се регистрира присуството на зурлациската музика во 21 век, состојба која имав прилика да ја забележам на терен во различни региони и контексти кај населението во РС Македонија.⁶

Зурлациската музика е многу присутна за време на свадбените веселби како настан на кој се одвиваат бројни обреди проследени со музика, а се практикуваат од сите етнички заедници. Важно е да кажам дека ако во минатото зурлациската група била единствената музичка придружба во текот на свадбата, во денешно време, речиси секогаш оваа музика свири само одредено време по што свири друга музичка група составена од современи инструменти. Многу често, зурлациите настапуваат после музичката група, свират одредено време и се повлекуваат по што продолжува претходната група. Според моите информатори, ова е резултат и на тоа што со години нааназад свадбите кај сите етнички заедници се прават во ресторани со однапред осмислена музичка програма, додека во минатото свадбите најчесто се правеле дома и музичката програма ја носеле самите зурлации пропратувајќи ги различните обреди кои се дел од свадбениот ритуал. Како еден редок обичај кој се практикувал во минатото од Македонците христијани во западниот дел на РС Македонија бил обичајот „канење на мртвите“. За овој обичај пишуваат неколку автори и посочуваат дека тој се практикувал утрото, на главниот ден на свадбата и бил придружен со зурлациска музика (Кличкова, Георгиева 1965: 133). Сестрите Љубица и Даница С.

⁶⁾ Произнесените примери се според личен избор и се од личните теренски истражувања на авторот.

Јанковиќ велат дека во свадбениот циклус, изведувањето на овој обичај е најпотресниот момент на мијачката машка свадба (Јанковиќ 1948: 48). Бориовје Џимревски вели дека со овој обичај се удостојуваат мртвите, со канење, во придружба на зурлите и на тапаните, што претставува пиетет на високи етички и културно-традиционални вредности (Џимревски 2001: 530, 533, 534).

На свадбите кај сите заедници најголем број на зурлации се Роми кои свират и на муслимански и на христијански свадби, но во последните дваесетина години на христијански свадби свират и Македонци христијани. Зурлациската музика е мошне присутна и за време на празнување на верски празници кај сите заедници. На христијанскиот празник *Голема Богородица (Усїение на Пресвѣѣа Богородица)* во 2014 година во околината на Берово свиреа зурлации од Берово кои беа повикувани од луѓето и им свиреа по неколку песни и ора, а имаше момент кога се играше оро од страна на поголема група луѓе. Зурлациската музика е мошне присутна за време на пролетниот празник, кај христијаните познат како Ѓурѓовден, празник на кој се чествува светецот Св. Ѓорѓи. Меѓу муслиманите, овој празник кај Ромите се нарекува Ерделез (Петровски 2018: 104); кај Турците Х'д'рлез, Х'дерлез (Аго 2018: 124); кај Албанците Shën Gjergji (Муртезани 2018: 72). Актан Аго вели дека Х'д'рлез (Х'дерлез) е празник којшто се прославува речиси во целиот турски свет, при што се реализираат голем број церемонии. Тоа е празник кога се слави доаѓањето на пролетта и календарски се совпаѓа со празникот што кај христијанските народи на Балканот е познат како Ѓурѓовден или има некој друг назив во врска со светецот Св. Ѓорѓи (Аго 2018: 124). Зурлациската музика беше присутна во Струмичкото село Пиперево за време на коњски трки и трки помеѓу млади деца. Овие трки традиционално ги организираат селаните од ова село, Македонци со христијанска вероисповед по повод верскиот празник Ѓурѓовден. За победниците на трката со коњи, од прво до трето место се дава парична награда, додека за прво место кај децата се дава јагне. На овој настан зурлациите и тапанџијата имаа функција звучно да го оплеменат настанот и да ги пречекуваат учесниците на трката кога пристигнуваат на целта. По завршувањето на трките, зурлациите продолжуваат да свират по куќите во селото каде што беа повикувани за што добиваат паричен надоместок по желба на домаќините на куќата во која свират.

Оваа година имав можност да го проследам прославувањето на Х'дерлез во селото Мелница, Општина Чашка, долгогодишна традиција која се одржува во чест на овој празник. На ден пред празникот (5 мај),

селаните повикуваат зурлации и тапандии да им свират во текот на целиот ден за што зурлациите беа платени. Жителите на село Мелница се припадници на исламската религија кои велат дека се исламизирани Македонци, но на последниот попис се декларираа како Турци. Славењето почна со зурлациска музика, а свиреа две зурлациски групи од Велес. Во двете групи свиреа зурлации и тапандии Роми, кои помеѓу себе беа во роднинска врска. Во едната група редовно долги години свири и еден Радовишки зурлација. Зурлациите свиреа на две локации, од кои првата локација беше пред пред локалната продавница каде бројно население се веселеше и парично ги наградуваше свирачите. Некаде на пладне, луѓето тргнаа кон ридот над селото на една голема рамна карпа која овозможуваше да се стои на неа. Овде зурлациите свиреа неколку часа, а луѓето пиеја алкохолни пијалаци и порачуваа песни и ора. Овде беа присутни само мажи, додека жените беа нешто подолу и по целиот пат до селото. Самите жители на Мелница велат дека ова им е многу стара традиција која ја наследиле од своите предци и за овој ден бројни иселеници од европските земји се враќаат да го прослават празникот заедно со своите соселани. Возрасните жени велеа дека кога биле помлади и тие се качувале до подножјето на карпата, а сега одат блиску над селото.

Како едно наследство од минатото кое се задржало до ден-денес, а наследено од долговековното присуство на Османлиското владеење се пеливанските борби наречени *Ѓуреш*. Пеливанските борби се дел од една стара традиција, којашто сè уште живее во повеќе региони од РС Македонија.⁷ Пеливанското борење и во минатото и денес е придружено со зурлациска музика (Angelov 2016: 99–106). На овие пеливански натпревари во минатото учествувало исклучиво муслиманско (турско) население, а во поново време учествуваат и припадници на останатите етнички заедници како Албанци и Македонци христијани. Пеливанските борби многу често се организираат за време на славењето на празникот Ѓурѓовден/Ерделез. Во рамки на прославувањето на овој празник пеливански борби (Ѓуреш) традиционално се организираат во Општина Лозово, во Струмичкото село Куклиш, во Валандовското село Чалакли, населено претежно со турско население. Пеливанските борби во чест на Ѓурѓовден во с. Чалакли и Општина Лозово ги бележи и Актан Аго (Аго 2018: 138–141). Пеливански борби по повод Ѓурѓовден во селото Никуштак, Кумановско и во селото Студеничани, Скопско, бележи

⁷⁾ Во овој текст нема да се задржиме на детали од текот на борбите, туку само на присуството на зурлациската музика.

Изаим Муртезани (Муртезани 2018: 76). Долгогодишна традиција на организирани пеливански борби постои и во струмичкото село Костурино, а се одржуваат на христијанскиот празник „Петровден“ на 12 јули (Ангелов 2023: 277). Важно за оваа тема е да нагласам дека за време на пеливанските борби кои се одржуваат во деновите кога се слави пролетниот празник Ѓурѓовден/Ерделез, во публиката има припадници од сите етнички заедници, а зурлациите и тапанциите секогаш се Роми.

Оваа година (2025) имав можност да проследам пеливански борби во Штипското село Пенуш, Општина Лозово, село Чалакли, Валандовско и во градот Штип. Пеливанските борби во село Пенуш се организирани за првпат од граѓани од Штип од ромска националност каде свиреше зурлациска група од село Банско, Струмичко, составена од Роми. Пеливаните беа од сите етнички заедници (Роми, Турци, Албанци, Македонци христијани). Во публиката доминираа припадници на ромската заедница, но имаше и бројни Македонци христијани и Турци Јуруци.

Во Општина Лозово пеливанските борби беа придружени од зурлациска група од Велес, но имаше и современ оркестар кој свиреше пред отпочнувањето на борбите кога музиката ја презеде зурлациската група. Во Лозово е изградена специјална арена каде се одржуваат пеливанските борби со што се нагласува дека и овде овие борби имаат долговековна традиција. И во Лозово публиката во поглед на етничката припадност е мешана но доминираа Роми. Во село Чалакли каде пеливанските борби имаат длабоки корени, се одржаа на 3 мај, но исто така во рамките на прославувањето на празникот Х’д’рлез, Х’дерлез. На овој настан е присутна многубројна публика и учествуваат голем број на борачи пеливани. Пеливанските борби ги придружуваше зурлациската група од Велес којашто свиреше во Мелница и во Лозово. Во селото делуваше втора зурлациска група од с. Банско, Струмичко. Пред почетокот на борбите, групата од Банско свиреше на селаните во локалните продавници кои претежно беа од турската етничка заедница. За свирењето зурлациите беа парично наградувани од присутните луѓе. После одредено време дојдоа и велешките зурлации кои исто така свиреа на присутните и добиваа парична награда. Во еден момент, двете групи се измешаа и направија заедничка музичка програма што наиде на големо воодушевување кај присутните. Во ова село со претежно турско население во исто време се организира и Меѓународен фестивал за изворен фолклор. Пеливански борби за првпат оваа година (2025) се организираа и во Штип на 11 мај, од страна на истакнат борач Дејан Митров од Штип. Музичката придружба

беше од зурлации од Велес коишто свиреа во Чалакли и Лозово и музички го придружуваа текот на борбите. Многубројната публика беше од различни региони и од сите етнички заедници.

Во текот на одвивањето на борбите, зурлациите и тапанциите активно го следат текот на борбите создавајќи звучна драматизација. Преку мелодиите и ритмичките обрасци звучно ја зголемуваат или намалуваат тензијата која се случува пре физичките зафати на пеливаните со што го привлекуваат вниманието на публиката која на моменти знае да го намали интересот за борба. Од овие причини можам да кажам дека улогата на зурлациите е мошне важна во текот на борбите, а самата музика претставува невидлива алка помеѓу борачите и публиката.

Зурлациската музика многу често се слуша и на сунет (сунет-свадба) кај муслиманите, обред на обрежување на машкиот полов орган кај муслиманските деца. Овој обред и денес има големо значење во животот на муслиманите во РС Македонија. Севим Пиличкова, за сунетот вели дека тој претставува обред на иницијација кога машките деца се воведуваат во периодот на мажественост (Пиличкова 1985: 83). Рубин Земон вели дека сунетот претставува ритуал на обрежување на машкиот полов орган, т. е. пресечување на врвот на кожата (Земон 2005: 138). Според Пиличкова, обрежувањето како практика, освен во минатото, е активна и денес. На подрачјето на РС Македонија обрежувањето на машките деца се практикува кај: Турците, Албанците, Ромите и Македонците муслимани (Пиличкова 1985: 87). Сунетот е обред кој се практикува и кај етничката група Египќани во РС Македонија (Земон 2005: 138–139.). На терен забележав неколку сунети каде покрај музичката група од современи инструменти учествуваше и зурлациска група.

Зурлациска музика за време на сунет кај ромско дете беше присутна во Делчево каде свиреше зурлациска група од струмичкото село Банско. Истата зурлациска група свиреше и на сунет на ромско дете во Штип каде исто така имаше и друга музичка група која свиреше своја програма кога не свиреа зурлациите. Во РС Македонија, многу често, за време на одржување на сунетот се организираат и пеливански борби со што се збогатува програмата околу сунетот. Во 2012 година имав можност да проследам организирани пеливански борби во чест на сунетисување на две албански деца во кичевското село Шутово. На овие борби музичката придружба ја сочинуваа три зурлациски групи од кои две групи со јарам-каба зурли и една група со зурли-каба (Ангелов 2023: 278-281). Симболични пеливански борби се одржаа и помеѓу присутните гости на сунет во Делчево (Ангелов 2023: 246). Пеливански борби за време на сунет

забележува и турскиот автор Вехби Цем Ашкун, кој пишува за сунетот во областа Сивас и Ескишехир во Турција. Тој вели дека церемонија по повод сунетот не може да се замисли без придружба на музичките инструменти тапан и зурла, како и без борба на пеливани (Aşkun 1972: 21). Со самото тоа што пеливанските борби на оваа територија се пренесени со османлиските освојувања на овие простори, а останале до денес, можеме да ја видиме поврзаноста со денешна Република Турција. Уште повеќе што и ден-денес и во РС Македонија и во Р Турција овие борби се пропратени со зурлациска музика која во современото ја внесува архаичноста, а зурлите се присутни и за време на сунетисувањето на децата.

Зурлациските групи се мошне присутни и на фестивалската сцена како музичка придружба на бројни ансамбли каде може да се види голем аудиториум од различна етничка припадност. Овде заедничкото го гледам во тоа што зурлациски групи свират кај ансамбли кои го негуваат постариот фолклор на своите заедници, а свирачите на зурли и тапани повторно, во најголем дел се Роми кои го познаваат и свират репертоарот карактеристичен за етничката група на која ѝ свират. Зурлациите најчесто свират на зурли јарам-каба, а кај албанските ансамбли во Гостивар и Тетово свират со зурли-каба. Во Скопскиот Регион и во ансамблиите и на семејните настани, кај Албанците свират зурлации и со јарам-каба и со каба-зурли. Во останатите региони најприсутна е како што веќе кажав, зурлата јарам-каба.

Зурлациската музика се издвојува и со својата надрегионална и трансгранична димензија, односно зурлациската музика со сите свои атрибути и минато нема цврсто воспоставени граници на својата употреба, особено кај припадниците на ромската етничка заедница. Во 2016 година, истакнати бугарски зурлации Роми свиреа на свадба кај беровски зурлација каде исто така ја гледам надрегионалноста на музиката и на инструментите. Зурлации од Бугарија, конкретно зурлациската група на Самир Куртов од с. Каврикирово, Петрич, свиреше на свадба кај беровскиот зурлација Миљаим Дестановски. Голем број зурлациски групи се покануваат во европски земји на свадби на македонски иселеници, а гостуваат и во Р Турција на свадби и сунети кај населението кое се иселило од РС Македонија, што укажува на задржани врски помеѓу луѓето од РС Македонија кои се иселени и живеат во Р Турција.

Заклучок

Произнесените информации поврзани со присуството на зурлациската музика во РС Македонија ќе надополнат некои празнини од мозаикот наречен зурлациска традиција. Самата зурлациска традиција претставува сложен циклус на меѓусебни влијаечки фактори: инструмент, свирач, музика и аудиториум, фактори без кои оваа традиција не би се создала ниту би опстоила. Од овие причини се дадени одредени информации поврзани со потеклото на инструментот во интерес на темата и во правец на создавање слика за пространството во кое зурлата и тапанот учествуваат во градењето на инструменталната традиција. Преку претставувањето на различните видови зурли кои се употребувале во минатото, а се употребуваат и сега може да се воочи нивната разлика. Имајќи предвид дека во поглед на визуелниот изглед, сите видови зурли се идентични, а се разликуваат во димензиите, важно беше да направам краток осврт со што во некои идни истражувања можат да се направат одредени паралели со зурли од други региони, зурли кои имаат свои регионални карактеристики. Зборувајќи за зурлациската музика која ја дефинирам како „невидлив мост“ помеѓу различните етнички групи може да се види нејзината многустрана, повеќеслојна и хетероетничка употреба. Присуството на зурлации и тапации кои се претежно од ромската заедница во различни моменти во животот на луѓето со исламска и христијанска религија обелоденуваат дека некои предрасуди помеѓу припадниците на различна религија или етничка заедница не се одразуваат на културолошки план. Од овие причини зурлациите Роми се присутни во време на празнување на верски празници и за време на семејни веселби свирејќи ги песните и ората на оној на кого му свират. Мултиетничноста на зурлациската музика се манифестира и во репертоарот којшто може да е наменет за една етничка група, но многу често, истите мелодии се бараат и од други етнички групи. Со самото тоа што зурлациската музика се бара и надвор од границите на РС Македонија, укажува на тоа дека се задржани културните врски помеѓу оние кои потекнуваат од овие простори, а во нивниот ген и бит е всадена оваа музика како своја, музика која и далеку од дома ја манифестира музичката традиција на нивните предци.

Заклучокот ќе го заокружам со напомена дека главниот фокус за употребата на зурлациската музика кај етничките заедници во РС Македонија беше свртен на денешната употреба и употребата во 21

век, а произнесените информации за нејзината употреба во минатото овозможуваат донекаде да се согледа и континуитетот на употреба на зурлациската музика.

Библіографија

Кирилица:

- Аго, Актан. 2018. Ѓурѓовден, Х'д'рлез/Hidirellez (Х'д'рлез) кај Турците.
Ѓуџовден во Република Македонија, Зборник на трудови, уредни д-р
Зоранчо Малинов, Посебни изданија, Книга 84, Скопје: Институт за
фолклор „Марко Цепенков“, 124–144.
- Ангелов, Горанчо (2023) Зурлациската традиција во Република Македонија.
Орска и инструментална народна традиција, Книга 12. Институт за фолклор
„Марко Цепенков“ – Скопје
- Алексов, Благој. 2003. *Берово во ѝросїѿрошї и во времешї (хроника)*. Берово.
- Арбатски, Ј. 1999. Свирењето на тапан во Македонија од Јуриј Арбатски.
(редакција Марко Коловски), *Музика*, год. 3, бр. 5. Скопје: Сојуз на
композитори на Македонија, 5–31.
- Голадовски, Сотир. 1974. Потекло на зурлата. *Македонски фолклор*, 7/13, Скопје:
Институт за фолклор, 35–37.
- Димовски, Михаило. 1974. *Орскаша традиција во село Ињево (Раговишко)*.
Институт за фолклор, Книга 4, Скопје.
- Димовски, Михаило. 1980. Народните ора и орската традиција во Беровско.
Македонски фолклор, год. XIII, бр. 26, Скопје: Институт за фолклор „Марко
Цепенков“, 111–118.
- Домазетовски, Петко. 1986. Побратимството и посестримството во обичаите
и песните на Струшки Дримкол. *Македонски фолклор*, 19/38: Скопје:
Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 137–146.
- Джуджев, Стоян. 1975. *Бългáрскaшa нaрoднa музикa*. Том 2, Издателство
“Музика“, София.
- Земон, Рубин. 2005. *Balkanski Eтнoграфски историски етнографски аспекти*.
Софија: Бугарска академија на науките – Етнографски институт со музеј,
[докtorska дисертација](ракопис).
- Јанковић, С. Љубица и Даница. 1948. *Нarодне игpe*, књ. IV, Beогpaд.
- Кауфман, Николай. 1970. *Бългáрска нaрoднa музикa*. Наука и искусство, София.
- Качулев, Иван. 1962. Народните инструменти и инструменталната музика на
Българите мохамедани в Родопите, *Известия на инстийтута за музика*,
Книга VIII, София: Издателство на БАН, 197–234.
- Качулев, Иван. 1967. Зурна. *Енциклопедия на българската музикална култура*,
Венелин Крстов, отг. ред., Издателство на БАН, София: 251–252.

- Кличкова, Вера. 1964. Зурлацијско–гајдациски занат у Прилепу. *Народно сѝваралашѝво, Орѝан Савеза удружења фолклорисѝта Југославије*, св.11, Београд, 773–786.
- Кличкова, Вера, Георгиева, Милица. 1965. Свадбените обичаи од селото Галичник – Дебарско. *Гласник на Еѝнолошкиот музеј*, бр.2, Скопје, 95–187.
- Линин, Александар. 1970. Инструменталните состави во Македонската народна музика. *Македонски фолклор*, 3/ 5-6, Скопје: Институт за фолклор, 105–111.
- Линин, Александар. 1978. Македонски инструментални орски народни мелодии, Македонска книга, Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Книга 3, Скопје.
- Линин, Александар. 1986. Народните музички инструменти во Македонија. Скопје: Македонска книга.
- Линин, Александар. 1999. Зурлите во Македонија. *Музиката на ѝочвајата на Македонија*, МАНУ, Скопје, 301–304.
- Манолов, Илия. 1974. Зурны, зурнская музика у некоторых балканских народов и реликтные формы в ней (Зурлите, музиката со зурли кај некои Балкански народи и реликтните форми во неа). *Македонски фолклор*, 7/13, Скопје, 39–45.
- Муртезани, Изаим. 2018. Ѓурѓовден/Sh Shën Gjergj (Св. Ѓорѓи) кај Албанците, Зборник на трудови, уредник д-р Зоранчо Малинов, Посебни изданија, Книга 84, Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 72–103.
- Павловић, М. Јеремије. 1928. *Малешево и Малешевци*. Београд.
- Пајтонѝев, Ганчо. 1973. *Македонски народни ора*. Институт за фолклор – Скопје, Македонско народно творештво - Орска народна традиција, Книга 1, Македонска книга, Скопје.
- Петровски, Трајко, 2018. Ѓурѓовден / Erdelez (Ерделез) кај Ромите. Зборник на трудови, уредник д-р Зоранчо Малинов, Посебни изданија, Книга 84, Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 104–123.
- Пиличкова, Севим. 1985. Некои паралели во обичаите околу сунетот кај Турците од СР Македонија и Република Турција. *Македонски фолклор*, Институт за фолклор „Марко Цепенков“, година XVIII, бр.36, Скопје, 83–93.
- Пейчева, Лозанка; Димов, Венѝслав. 2002а. Зурните в Југозападна Бѝлгария /устройство, изработване, музикални възможности. *Бѝлѝарска еѝнолоѝия*, Книга 4, София, 56 –78.
- Смаќоски, Страшо. 1986. Кумството во Дебарски Дримкол. *Македонски фолклор*, 19/38, Списание на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје, Скопје, 165–169.
- Фирфов, Живко. 1947. Нашите народни свирци и нивните инструменти. *Нова Македонија*, Год. 4, бр. 791, Скопје, 6.
- Цепенков, К, Марко. 1980. Материјали литературни творби - Македонски народни умотворби во десет книги, Книга 10, Редакѝија: Кирил Пенушлиски; Блаже Ристовски; Томе Саздов, „Македонска книѝа“, Скопје: Институт за фолклор, 147–157.

- Џимревски, Боровоје. 2001. Канење на умрените во Галичката свадба како музичка реминисценција од култот на мртвите. *Македонски фолклор*, Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, бр. 56-57, 529–538
- Ђорђевић, Р. Владимир. 1926. Скопске гајдарџије и нивови музички инструменти. *Гласник Скопског научног друштва*, књ. 1, св. 1-2, Скопје, 383–396.
- Ђорђевић, Р. Тихомир. 1910. Цигани и музика у Југославији. Сарајево.

Латиница:

- Angelov, Goranko. 2016. The function of the zurla players in the pelivan wrestling, in some parts of the Republic of Macedonia. In: Music and dance in Southwestern Europe: New scopes of research and action. Faculty of Music, Belgrade, 99-106, ISBN 978-86-88619-71-4.
- Angelov, Goranko. 2016a Traditional musical instruments used in strengthening the national identity of the Macedonian people since 1989. In: Fifth Symposium of the ICTM Study Group on Music and Dance in Southeastern Europe, Myth, Ritual, Post-1989, Audiovisual Ethnographies 2-8 May 2016, Blagoevgrad, Bulgaria. South-West University “Neofit Rilski, Blagoevgrad, Blagoevgrad: 215-221, ISBN 978-954-00-0123-4.
- Aşkun, Cem, Vehbi. 1972. *Sivas Ve Eskişehirde Sünnet*, Türk Folklor Araştırmaları, Sayı 273, İstanbul.
- Picken, Laurence. 1975. *Folk Musical Instruments of Turkey*. Oxford, London.
- Koenig, Martin; Seeman, Sonia-Tamar. 2015. *Music of Macedonia - Playing 'Til Your Soul Comes out*. Music, videos, and notes available at www.folkways.si.edu SFW CD 50415 © 2015 Smithsonian Folkways Recording, Washington.
- Somakçi, Pinar. 2011. Türkiye-Makedonya kültür sanat etkinlikleri çerçevesinde geleneksel çalgıların yeri ve önemi (The importance and the place of traditional instruments In the framework of Turkey – Macedonian culture – art events). 16, *Uluslararası Türk kültürü sempozyumu Üsküp – Makedonya*, 9 Mayıs 2011, Ankara, 394–403.
- Rice, Timothy. 1982. The Surla and Tapan Tradition in Yugoslav Macedonia. *Galpin society Journal*, 35, 122–137.
- Gojković, Andrija. 1989. *Narodni muzički instrumenti*, Beograd: Vuk Karadžić.
- Hoerburger, Felix. 1976. Die zournas-Musik in Griechenland. Verbreitung und Erhaltungszustand. In: *Studien zur Musik Südost-Europas*, Kurt Reinhard, ed. Beiträge zur Ethnomusikologie, Band 4, Verlag der Musikalienhandlung Karl Dieter Wagner, Hamburg: 28–48.
- Hoerburger, Felix. 1986. *Volksmusikforschung. Aufsätze und Vorträge 1953-1984 über Volkstanz und instrumentale Volksmusik*, Laaber-Verlag.
- Širola, Božidar. 1932. *Sopile i zurle. Narodna starina*, knjiga XII, sv. 30, Zagreb. Gojković 1989: 17; Кличкова, 1960: 225).

ZURLA MUSIC, THE INVISIBLE BRIDGE BETWEEN DIFFERENT ETHNIC COMMUNITIES IN R. NORTH MACEDONIA

Goranko Angelov

Music Academy, Gotse Delchev University, Shtip
goranko.angelov@ugd.edu.mk

Abstract: Music, as an invisible substance that cannot be touched but is felt only through the senses of hearing, has taken an important part of people's lives since time immemorial. Regardless of the moments and role of music, it is most often associated with singing by people and with musical instruments as creators of sound, simple or more complex with the ability to create different pitches. Musical instruments throughout history have been created and crafted in certain territories according to the musical needs of those who produced and used them. Some instruments were used up to a certain point, then disappeared, then reappeared, and some have survived to this day. The decline or complete disappearance from use of certain musical instruments was the result of various social, cultural, and even political influences. In reality, musical instruments were most often created and made according to established patterns by the environments and communities that needed them, but frequently, they also experienced certain migrations from one environment to another, not typical for them. I can say that these migrations of musical instruments were the result of migrations of people who brought with them their folk traditions.

Through the given topic, I will address the musical instruments zurla and drum, which still occupy an important place in the Macedonian musical instrumental tradition today, with a brief overview of their origin, the players, and the use of zurla-drum music among the various ethnic communities living in the Republic of North Macedonia.

Keywords: *Instrumental tradition, zurla, drum, players, music, contexts.*

ЃУРЃОВДЕН / ХИДРЕЛЕЗ (HIDIRELLEZ) КАКО НАЈВАЖЕН ПРАЗНИК ВО ПРОЛЕТНИОТ ОБРЕДЕН КОМПЛЕКС КАЈ БАЛКАНСКИТЕ НАРОДИ

ЗОРАНЧО МАЛИНОВ

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје, РС Македонија

ЈНУ Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје

malinov2000@yahoo.com

Апстракт: Обредноста што се извршува на празникот Ѓурѓовден (Hidirellez) во себе содржи многу архаични елементи кои ја слават пролетта. Како ден-меѓник со кој започнува потоплата половина од годината, овој празник е исполнет со разни обредно-магиски активности кои по принципот на имитативната магија треба да ја пренесат моќта на бујната вегетација врз здравјето и напредокот на луѓето во претстојната летна сезона. Такви се обичаите со берење разни билки, тркалање во зелена трева, китење на куќите со зелени гранчиња, лулање на раззеленето дрво и сл. Ѓурѓовден е мошне важен и за сточарските заедници, со оглед на фактот што токму на овој празник се вршат обичаи со обредно закрмување и замолзување на овците, а се коле и јагне, како своевидна жртва. Посетата на разни култни места, како и договорите што се склучуваат помеѓу работодавци и работници, само говорат за мошне големото значење на овој празник во традицискиот календар на разните балкански и прибалкански народи. Компаративната анализа на обредноста поврзана со овој празник ќе биде извршена од аспект на сличностите и разликите кај споменативе народи, а воедно ќе се анализираат и сличностите и разликите на обредноста на Ѓурѓовден со останатите празници од пролетниот обреден комплекс, како што се: Летник, Невруз, Св. 40 маченици, Благовец, Лазара, Велигден и др. Впишувањето на обредноста на Х’д’рлез (*Spring celebration, Hidirellez*) на УНЕСКО-вата репрезентативна листа на нематеријалното културно наследство во 2017 год., уште повеќе му дава на значење на ова културно добро како мошне важен сегмент на традиционалната култура на народите што го населуваат Балканот, па и пошироко.

Клучни зборови: *Ѓурѓовден, Hidirellez, пролетен обреден комплекс, балкански народи.*

Вовед

Ѓурѓовден, како еден од позначајните пролетни празници во народниот календар на Македонците, но и на останатите етнички заедници, кои, како делови од соседните балкански народи, живеат во границите на РС Македонија, се слави на шести мај, според грегоријанскиот календар, кој е во граѓанска употреба, додека според јулијанскиот календар, кој е во црковна употреба, се паѓа на дваесет и трети април. Самиот назив – *Ѓурѓовден*, етимолошки се поврзува со празникот посветен на христијанскиот светец и великомаченик Георгиј (Ѓорѓи) Победоносец, кој живеел кон крајот на III век и на почетокот на IV век, а кој маченички пострадал во 303 година (Малинов 2018: 6). Поврзувањето на називот на овој мошне важен празник во обредниот календар со името на светиот великомаченик Георгиј се среќава и кај некои од соседните и подалечните балкански, прибалкански и европски народи, како што е на пример случајот со: Бугарите – *Герѓџовден*, Србите и Црногорците – *Ђурђевдан*, Грците – *Άγιος Γεώργιος*, Власите – *Ayiu Yoryi*, Албанците – *Shën Gjergji*, Хрватите и Словенците – *Jurjevo*, Романците и Молдавците – *Sfintul Gheorghe*, Русите – *Юрьев день*, Германците – *Georgstag*, Англичаните – *Saint George's Day* и сл.

Истражувачите на традиционалната култура, особено од сферата на народните обичаи – етнологи, фолклористи, историчари на религијата и др., се сложуваат околу констатацијата дека во обредноста што го следи овој мошне важен празник во народниот календар на балканските христијански народи, покрај култот на Св. Георгиј, постојат и низа архаични обредно-магиски постапки, кои, длабоко во себе ја содржат исконската желба на човекот за пренесување на моќта на бујната зелена вегетација врз здравјето и напредокот на луѓето, потоа плодородието на нивите, како и здравјето, множењето и млечноста на добитокот. Како такви, пред сè, ќе ги споменеме обичаите со берење разни билки, тркалање по зелена трева, китење на куќите и на другите објекти со зелени гранчиња, нишање/лулање на раззеленето дрво, потоа обредното закрмување на добитокот, обредното замолзување на овците, обредното биене на млекото, колењето јагне итн.

Но, за разлика од христијанските заедници, каде што името на големиот пролетен празник се поврзува со светецот – великомаченик Георгиј Победоносец, кај некои од муслиманските заедници што живеат на Балканот, како на пример кај Турците и кај Ромите муслимани, празникот најчесто се среќава како *X'g'рлез* (*Hidirellez*), или некој друг назив, кој е во корелација со претходниот: *X'герлез*, *Хигрелез*, *Егерлез*, *Ерделез* и

сл. Овие називи за празникот се доведуваат во корелација со митските личности *Хизир* (Hizir), односно *Х'г'р* (тур.: Hidir, арап.: Al-Khidr) и *Иљаз* (Ilyaz, т.е. Elijah, Илија), кои според митот, се среќаваат на земјата токму во пресрет на празникот, кој се прославува на 6 мај (Yund 1960: 2139; Asirayamly 1973: 108). Во народниот говор ова празнување се нарекува Hidirlelez (Х'д'рлез), чијшто назив е составен од спојување на имињата на двајцата пророци – *Х'г'р* и *Иљаз*. Всушност, овој празник претставува почеток на летната половина од годината, која, според дводелната поделба, трае до празникот *Кас'м*, *Касум* (тур. и арап.: Kasim), кога започнува зимската половина од годината. Крајот на летната и почетокот на зимската половина на годината календарски се совпаѓа со *Мишровден*, т. е. празникот, кој, во христијанскиот календар, е посветен на свети Димитриј и се слави на 8 ноември, според грегоријанскиот календар, односно на 26 октомври, според јулијанскиот календар. Имено, овие два празника, кои ја одбележуваат смената на потоплата (летна) половина од годината со постудената (зимска) половина, и обратно, имале мошне важна улога во народниот календар на некои балкански и прибалкански народи кај кои основно занимање претставувало одгледувањето овци, со оглед на фактот, што, во пролетта овците се истеруваат на летна испаша на планините, а есента стадата се спуштаат назад во пониските делови. Според едни теории за потеклото на празникот *Х'г'рлез*, иако етимолошки неговото име се доведува во корелација со арапскиот јазик, сепак, тоа треба да се бара во древните култури на Месопотамија и Анадолија, а според други теории, пак, неговото потекло се поврзува со предисламската централноазиска турска култура (Asirayamly 1973: 108–109; www.kultur.gov.tr/EN,98599/hidirellez.html).

Ѓурговден (Hidirellez) кај балканските народи

Што се однесува до заедничките елементи во обредноста што се извршува на празникот Ѓурговден, односно Х'д'рлез (Hidirellez) кај народите што живеат во нашата држава, а и пошироко во просторот на Балканскиот Полуостров, може да се констатира дека најмногу сличности во обичаите се среќаваат кога тие се однесуваат на употребата на раззеленетата вегетација со разни цели, односно кога од разните билки, цвеќиња или зелени гранчиња се очекува позитивно да влијаат, пред сè, врз здравјето на луѓето, но и на добитокот, како и за сеопшт просперитет на семејството и на домаќинството. Понекогаш, од зелената вегетација се очекува да влијае позитивно и на убавината, како и на полето на љубовта.

Од презентираниите обичаи во врска со ѓурѓовденската (х'д'рлеска)

обредност во монографскиот труд од група автори со наслов: „Ѓурѓовден во Република Македонија“, покрај описот на разните обичаи, може да се согледа следново: билката *bryonia alba*, без оглед на нејзиниот назив на некој од балканските јазици или локални називи: *дива ѝииква*, *дебелика*, *оѓојка*, *kungull i egër* и сл., обично се користи за „дебелеење“ („гоење“), односно за луѓето – да не бидат слаби или пак, за косите на девојките – да им бидат долги, густы, цврсти итн. За да се има убава и долга коса се користеле и други растенија, како што се: *’ржѝа*, *виноватѝа лоза* и сл. Околу половината, покрај огојка или *’рж*, се опашувало и *ракиѝа* (вид врба) – за да немаат луѓето болка во половината, преку летото, кога ќе работат полска работа (копање, плевене, жнеење). *Здравецотѝ* или некоја друга билка или цвеќе, се користеле при обредното капење – за луѓето да бидат здрави преку годината, до следниот Ѓурѓовден/Hidirellez. Билката *кукурек*, која исто така асоцира на добро здравје, има широка примена во многу региони во западниот дел на Македонија, а и самиот назив (*kukurek*, *kukurka*) е заеднички кај сите етнички заедници што го населуваат овој простор, иако во литературниот албански јазик се користи друг термин – *shpendër*, односно во турскиот јазик – *kokulu çöpleme*. Позитивни својства во однос на здравјето ѝ се припишувале и на *којриватѝа*, речиси кај сите етнички заедници во државава (Малинов, Стојкова Серафимовска 2018: 13–42; Ановска 2018: 43–70; Муртезани 2018: 71–102; Петровски 2018: 103–123; Аго: 124–144).

Во доменот на љубовната магија се користеле разни билки и цветови што имаат називи, како што се: *лејавец* (*лејеш*) – за ергените/момите да се „лепат“ по таа/тој што си ставил/а делови од оваа леплива трева на облеката, *наваличе* – ергените/момите да „навалат“, *обрѝенче* – ергените/момите да се „обрнуваат“ кон таа/тој што ги носи овие билки и сл., односно од овие билки се очекувало позитивно да влијаат врз љубовната среќа. Со разни билки и гранчиња, пак, за кои се смета дека имаат посебна моќ да влијаат позитивно врз сеопштиот напредок и сеопштата благосостојба на семејството и на домаќинството воопшто, се кителе куќите и помошните стопански објекти (племна, трло, амбар и сл.), обично оние каде што се чувал добитокот. Се разбира дека секое од овие растенија, без оглед на тоа дали станува збор за некое цвеќе или билка, или, пак, за гранче од некое дрво (*ѝојола*, *врба*, *орен* и сл.) си имаат и своја симболика и своја семантика, кои речиси се универзални за поширок ареал во балкански или во европски релации, а кои вообичаено се однесуваат на: здравје, долговечност, бујност, убавина, висина и сл. (Петреска 1998: 95–97; Murtezani 2010: 51–60).

Берењето на билките и на другата вегетација е придружено со разни обредно-магиски постапки, кои, во одредени случаи, треба да се извршат во посебно обредно време, на одреден простор, со посебни обредни реквизити (предмети) и сл., за нивната натприродна волшебна моќ да може што поуспешно да се пренесе на луѓето, на добитокот, на млекото итн. И самото берење на билките, како и „одењето на билје“, „на запатки“ или, пак, плетењето на венците од разните билки и цвеќиња, вообичаено е придружено и со посебни обредни песни. Обредниот фолклор, речиси насекаде е застапен и при нишањето на нишалка, а кога се нема свои изворни обредни песни за оваа намена, или, пак, со текот на времето се заборавиле, вакви наменски песни се позајмуваат од соседите, како што е случајот, на пример, кај Ромите (Петровски 2018: 118) или кај Власите (Ановска 2018: 57, 59).

Што се однесува, пак, до позајмувањето на обредниот фолклор, па и позајмувањето на цела обредност, на ова поле најмногу доаѓа до израз мартифалната (тур.: *martifal*) традиција. Имено, за да се предвидат карактеристиките на идниот брачен партнер, кај некои Роми муслимани, но и кај дел од православните Македонци во источниот дел од државата, се применувало и гатање со помош на маниња на турски јазик (Петровски 2018: 120–121; Малинов, Стојкова Серафимовска 2018: 29–30). Но сепак, обичајот со предмети ставени во куп со вода кои треба да преноќеваат спроти празникот, за потоа со претскажување со помош на интерпретација на обреден фолклор во вид на маниња, најмногу е застапен кај турската заедница во нашата држава (Аго 2018: 128–138). Според некои истражувачи, пак, овој обичај покажува голема сличност, а во некои региони – дури и потполна идентичност, со широко распространетиот обичај познат како *клидон* – кај Грците, како и со ерменскиот *варџувар*, што укажува на можноста од позајмица, која се претпоставува дека настанала под влијание на Византијците, односно од христијанските народи што ја населувале Мала Азија, уште во првите години по доаѓањето на Турците во Анадолија (Мала Азија) (Palikruševa 1963: 367; Пиличкова 2012: 78).

Важно место во ѓурѓовденската обредност им припаѓа и на обичаите поврзани со одгледувањето на добитокот, особено на овците. Закрмувањето на добитокот на обреден начин, со посебно приготвена крма од разни билки и сол, со посебна мистична моќ и осветена од страна на свештеник, кај некои заедници требало да влијае позитивно врз здравјето, множењето и млечноста на стадото. Обредното закрмување, како и обредното замолзување и биење на млекото имале посебно место кај сточарските

заедници, првенствено кај Власите, како традиционални сточари-номади, кои, со своите стада, по Ѓурѓовден, се упатувале на некоја од летните населби на планините во Македонија или подалеку, а пред Митровден се спуштале во потоплите краеве. Споменатите сточарски обичаи, кои се извршувале за време на ѓурѓовденското празнување, имале посебно место и кај дел од Македонците, Албанците, Турците, особено Турците Јуруци, односно кај заедниците кои ги одгледувале овците и на полуномадски начин. Имено, некои од овие сточарски заедници, напролет, на Ѓурѓовден, го искачувале стадото на летна паша на блиската планина, а наесен го симнувале во зимовникот, т. е. во трлото, односно к'шлата (аромански/влашки: *căshlă*), близу селото (Малинов, Стојкова Серафимовска 2018: 23–27; Ановска 2018: 60–68; Муртезани 2018: 97–98).

За сточарите, еден од најважните обреди бил колењето јagne за Ѓурѓовден, кое требало да се изврши и на ритуален начин. На крвта од закланото јagne, како и на неговите коски им се придавало и посебна мистична моќ, така што од нив се очекувало позитивно да влијаат врз здравјето и врз благосостојбата на членовите на заедницата. Според карактеристиките на плешката на ѓурѓовденското јagne, можело да се гата и за судбината на луѓето во претстојната година. Месото од ѓурѓовденските јagniња, во некои средини, се јадело колективно на ниво на маало, кои често биле организирани и на родствен (крвен) принцип, или, пак, на ниво на цело село, што според етнологите, претставува чин на зголемувањето на интегративните односи во рамките на пошироката заедница – родот, односно селото (Малинов 2006: 270; Боцев 2018: 165–166). Секако, во ова жртвопринесување на јagne за Ѓурѓовден се насираат и елементи од култот кон мртвите и кон предците, а за тоа најдобар пример ни претставува раздавањето на дробовите (џигери) од јagnetо на соседите – за покој на душите на мртвите, обичај што доследно се практикува кај припадниците на ромската заедница, без оглед на нивната конфесионална припадност (Петровски 2018: 110).

Жртвувањето јagne за Ѓурѓовден во последниве 20-ина години како да губи на интензитет, со оглед на фактот што верските авторитети на Исламската верска заедница ги одвраќаат верниците од колење јagne за Ѓурѓовден (*Hidirellez, Erdelezi*), со образложение дека колењето јagne, односно „сечењето курбан“ треба да се изврши на верскиот празник Курбан Бајрам. Слични обиди, во поново време, има и кај православноото свештенство, убедувајќи ги верниците дека крвната жртва не е својствена на христијаните, со оглед на тоа што Исусовата жртва е доволна за откуп на гревовите на луѓето, но засега, овие апели не ги даваат очекуваните

резултати кај населението. И ден-денес е речиси незамисливо селска, црковна или манастирска слава без месото од курбанот, односно од закланото јагне, теле, од закланата овца или од закланиот вол (Боцев 2018: 215).

Овој архаичен празник, кој обредно ја одбележувал смената на зимската со летната половина од годината, со текот на времето, односно со христијанизацијата на балканските простори, започнува да добива делумно и христијански елементи. Така, архаичната обредност делумно се преплетува со култот на св. Георгиј, светец, кој на некој начин ги наследува и ингеренциите на древните божества на вегетацијата и на плодородието, а делумно и на древното божество – заштитник на одгледувањето на ситниот добиток. И самото име, пак, на празникот – Ѓурѓовден (Свети Ѓорѓи) е во директна корелација со овој, мошне популарен светец во христијанскиот свет. Култот кон свети Ѓорѓи, меѓу другото, првенствено се негува преку посетата на црквите и на манастирите, посветени на светецот, каде што се одржуваат и одредени литургии на храмовиот празник. На овој празник се одржуваат и разни народни собири (селски, црковни и манастирски слави, панаѓури и сл.), каде што се дава и обреден ручек со месото од курбанот, т. е. жртвуваното животно, а сето тоа е проследено и со општонародна веселба со музика, песни и ора. Култот кон христијанскиот светец уште се манифестира и преку прославите на имендените, односно личните слави на лицата што го носат името на светецот или некоја изведеница од него, а исто така, некои семејства и родови на празниците посветени на свети Ѓорѓи слават и куќна слава (Малинов, Стојкова Серафимовска 2018: 32–28).

Обредноста при другите пролетни празници во контекст на обредноста застапена на Ѓурѓовден / Hdirellez

Споредувајќи ја обредноста што се извршува на Ѓурѓовден кај христијанските православни заедници, односно на Х'д'рлез (Hdirellez) кај муслиманските задници на Балканот, со обредноста што се извршува на некои од празниците во периодот на пролетта: Летник (Први март), Невруз, Св. 40 маченици, Благовец, Лазарева сабота, Цветници, Велигден, Спасовден и др., ќе се забележат некои совпаѓања, а секако дека се присутни и одредени разлики. Кај обредите што се спроведуваат во целиот период на пролетта, а кој кај христијанските православни заедници може да се подели и на три обредни комплекси: ранопролетен (мартовски), среднопролетен (велигденско-ѓурѓовденски) и доцнопролетен (духовденски), речиси низ целиот овој период од годината, од почетокот на март, па сè до почетокот

на летото во јуни, се присутни разни обичаи од култот кон природата, односно на култот кон плодноста и култот кон вегетацијата. Како такви обичаи би ги издвоиле: берењето разни билки и зелени гранчиња на Летник, Лазарева сабота, Цветници и на други пролетни празници, потоа нишањето на дрен во некои западномакедонски краеве на Летник, китењето на куќите и другите објекти со зелени гранчиња на Летник или во саботата пред Ѓурѓовден и сл.

Обредноста која се базира на љубовната магија и која најчесто има за цел да го предвиди изборот на идниот брачен партнер, како што се разните обичаи со гатања за кого ќе се омажи или каков маж (млад, стар, богат, сиромав итн.) ќе ѝ се падне на девојката за мажење, освен преку мартифалната традиција на Ѓурѓовден, присутни се и некои од обичаите со ставање на разни предмети (залак од вечерата, гранче, каменче и сл.) под перницата спроти празникот, со цел да се сони за кого ќе се омажи девојката, односно ќе се ожени момчето. Впрочем, таков е и обичајот што се спроведува на познатиот штипски ритуал „чет’рсе“, кој, како и Х’д’рлез се наоѓа на репрезентативната листа на нематеријалното културно наследство на човештвото што ја изготвува УНЕСКО, а кој се прави на празникот Св. 40 маченици. Сличен обичај спроти овој празник во некои источномакедонски предели се прави и со поставувањето на 40 прачки преку некаква вада, за вечерта да се сонуват идниот брачен партнер како поминува преку мовчето од 40 прачки (Малинов 2006: 143–203, 261–275).

Во овој период од годината присутен е и култот кон змијата, па така многу од обичаите што се спроведуваат на некои од пролетните празници, вклучувајќи го и Ѓурѓовден, имаат за цел да ги заштитат луѓето и добитокот од каснување на змија, а меѓу другите обичаи во овој контекст би ги споменале и мартинките – вид амајлии, кои вообичаено се изработуваат од усукани црвени и бели конци (преѓа) на Летник (Први март), а во некои случаи и на Ѓурѓовден, познати како ѓурѓовденки, кои треба да ги штитат луѓето и добитокот од змии и секако зло во текот на претстојната полјоделска и сточарска сезона. Култот кон змијата во пролетниот период од годината највпечатливо е присутен на празникот Еремија, а во некои предели во источниот дел на Македонија, обредното истерување на змиите со обредна бучава е присутно на Блоговец (Малинов 2006: 149–150, 185–186).

Во пролетниот период од годината, започнувајќи од Ѓурѓовден, па сè до Митровден, се одржуваат и многу селски, црковни и манастирски слави на храмовиот празник на светилиштето, односно на празникот посветен на заштитникот на селото, па така, селски собори со

општонародна веселба со песни и ора се одржуваат насекаде во населбите на балканските православни народи. Селски собори со општонародна веселба се одржуваат и на најголемиот празник во литургиската година кај православните христијани, на Велигден – празникот посветен на Исусовото воскресение, а овие собори во минатото, до пред околу половина век, траеле и по три дена.

Што се однесува, пак, до обредноста поврзана со пролетниот период од годината кај муслиманските заедници на Балканот, обичаите овде се многу поредуцирани, со оглед на фактот што исламската година се базира на лунарниот календар, односно на 12 месечевни циклуси, кои вкупно изнесуваат 354 или 355 дена, па од тие причини празниците во текот на сончевата година, односно во однос на соларниот календар секоја година се поместуваат за 10 или 11 денови понапред во календарот кој е во граѓанска употреба. Речиси како единствен празник, покрај Ѓурѓовден (Х'д'рлез), на кој празник кај некои од муслиманските заедници на Балканот се извршуваат одредени обичаи од култовите кон: природата, вегетацијата и плодноста, претставува празникот Летник. На овој празник, кој, како и Х'д'рлез претставува рецидив од предисламскиот период, како и во денот што му претходи на Летник, се извршувале разни обичаи како што се: запотнување (китење) на куќите и другите објекти и разните предмети од покуќнината: бутин, ноќви и др., со зелени гранчиња (денот пред Летник кај Македонците со исламска религија во долнореканскиот крај е познат како „запотки“), потоа берење разни билки (кукурек, млечка и др.) на самиот празник, кои имале соодветна обредна намена. Се изработувале и мањаци – амајлии слични како мартинките, изработени од црвени и бели конци (преѓа), за заштита на луѓето, особено на децата од секакво зло, а мањаци се ставале и на нозете од добитокот за да го штити од лошите животни (Малинов 2016: 144–145). Кај Македонците со исламска религија постои традиција на Летник младите да се нишаат на нишалка, исто како и на Ѓурѓовден, а во околината на Дебар ова нишање на гранка од зелено дрво, познато како „бротење“, претставувало и обичај, при кој, преку песна девојката соопштувала кое момче го сака, и обратно, ергенот која девојка ја сака. Според локалната традиција, обичајот „бротење“ ѝ претходел на свршувачката, односно откако младите ќе се „бротеат“, започнувале свршувачките (Ѓулиоски 1987: 304–310).

Кај Албанците од Скопски Дервен, покрај китењето на вратите од куќите и другите објекти со зелени гранчиња, на Летник (во овој крај познат како *Dita e verës* – Ден на летото), се изработувале и еден вид амајлии, познати како „скилимиреш“, кои се изработувале од црвен конец

и се пришивале на облеката, а служеле за заштита на луѓето од змии и од волци (Муртезани 2010: 137, 139–140, 146–147).

Извесни обичаи со апотропејни карактеристики, односно изработување на амајлии за заштита од уроци, се регистрирани кај Македонците со исламска религија во Долна Река, а кои на некој начин се уникатни, бидејќи како амајлија се користи скорпија (акреп) со пресечени рогови, која се пришива заедно со други апотропејски реквизити (црно крпче, сина монистра и сребрена пара) на минтанчето од детето. Овој обичај се поврзува со пролетната рамноденица (21-22 март), што кај некои исламски народи кои се под извесно културно влијание на древната персиска цивилизација се поврзува со празникот Невруз, со кој всушност обредно се одбележува доаѓањето на новиот годишен циклус. На овој празник во долнореканските села се избегнувало да се крпи, плети и сл., бидејќи тој ден се изведувале „бубачината“ (инсектите) и цело лето ќе те касале (Малинов 2016: 152–153). Српскиот етнолог Миленко Филиповиќ во етнолошката студија за Дебарски Дримкол, споменува дека муслиманите од овој крај го празнувале и денот 9 март (според јулијанскиот календар), т. е. 22 март според грегоријанскиот календар, но за разлика од православните христијани, тие го празнувале како свој празник – *Сулиан Невруз* (Филиповиќ 1939: 117).

Заклучок

Ѓурѓовденската, односно х’д’рлеската традиција денес се спроведува во редуцирана, или, пак, во сосема модифицирана форма, како што се културните манифестации што се организираат по повод празникот: „Ѓурѓовденски пролетни веселби“ (тур.: *Hidirellez Bahar Şenlikleri*), во с. Чалакли, Валандовско, како и прославата на „Наш ден“ (ромски: *Amaro dive*) кај скопската населба Топаана и сл. (Малинов 2020: 50–51). Сепак, обичаите и фолклорот што се интерпретираат на овој празник и ден-денес претставуваат живо културно наследство, што е валоризарано и со издадените соодветни Решенија од страна на Управата за заштита на културното наследство на РМ за прогласување на Ѓурѓовден кај Македонците (елаборатот е изработен од д-р Зоранчо Малинов), односно *Shën Gjergji* кај Албанците (д-р Изаим Муртезани), *Ayiü Georghi* кај Власите (д-р Клеанти Ановска) и Ѓурѓовден / *Erdelezi* кај Ромите (д-р Боне Величковски), како и на Х’д’рлез (*Hidirellez*) кај Турците (д-р Севим Пиличкова), за културно наследство од особено значење, поткатегорија – исклучително значење (Малинов 2018: 9–10). Признанието, пак, што дојде од страна на Светската организација за образование, наука и култура

– УНЕСКО, со впишувањето на Х'д'рлез (*Spring celebration, Hidrellez*) на репрезентативната листа на нематеријалното културно наследство на човештвото во 2017 год., а коешто беше предложено од Република Турција и од Република Македонија, уште повеќе му дава на значење на ова културно добро како мошне важен сегмент на традиционалната култура, не само на народите што живеат во овие две држави, туку и на речиси сите дваесетина земји што се сместени на просторот од југоисточните падини на Алпите, па преку Балканскиот Полуостров, Мала Азија (Анадолија) и целото крајбрежје на Црно Море, до Кавказ, Левант и Месопотамија, односно до Блискиот и Средниот Исток.

Користена литература (Библиографија)

Кирилица

- Аго, А. (2018). Ѓурѓовден / *Hidirellez* (Х'д'рлез) кај Турците. Во: група автори, *Ѓурѓовден во Република Македонија*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Посебни изданија, книга 84.
- Ановска, К. (2018). Ѓурѓовден / *Ayiu Yoryi* (Св. Ѓорѓи) кај Власите. Во: група автори, *Ѓурѓовден во Република Македонија*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Посебни изданија, книга 84.
- Боцев, В. (2018). *Функцијата, симболиката и праќањата на принесување крвна жртва во македонската народна религија*. Скопје: Центар за културно и духовно наследство.
- Ѓулиоски, Ц. (1989). Засакувањето како чин што ѝ претходи на свршувачката кај Македонците муслимани во регионот Голема Река, во: *Историја, фолклор и етнологија на исламизираниите Македонци (Материјали од втораа научна симпозиум „Фолклорот и етнологијата кај Македонците муслимани“, одржан во Дебар на 16-17 октомври 1986 година)*, Скопје, 1987, стр. 304-310.
- Малинов, З. (2006). *Традицискиот народен календар на Шойско-брегалничката етнографска целина*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Посебни изданија, книга 68.
- Малинов, З. (2016). Летник и Невруз – предисламските елементи поврзани со доаѓањето на пролетта во обредниот календар на Македонците со исламска религија. Во: *Македонците со исламска религија во историски и современ контекст*. Скопје: Комисија за односи со верските заедници и религиозни групи, стр. 143–157.
- Малинов, З. (2018). Увод. Во: група автори, *Ѓурѓовден во Република Македонија*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Посебни изданија, книга 84.
- Малинов, З., Стојкова Серафимовска, В. (2018). Ѓурѓовден кај Македонците.

- Во: група автори, *Ѓурѓовден во Република Македонија*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Посебни изданија, книга 84.
- Малинов, З., (2020). Македонскиот Ѓурѓовден – празник што зближува, но и што разделува. *Етнолог бр. 19*, Скопје, 39–54.
- Муртезани, И. (2001). Празникот Летник во Скопски Дервен. *Македонски фолклор, бр. 56-57*, Скопје, 137–149.
- Муртезани, И. (2018). Ѓурѓовден / *Shën Gjergj* (Св. Ѓорѓи) кај Албанците. Во: група автори, *Ѓурѓовден во Република Македонија*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Посебни изданија, книга 84.
- Петреска, В. (1998). *Пролетниите обичаи, обреди и верувања кај Муџациите*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Посебни изданија, книга 30.
- Петровски, Т. (2018). Ѓурѓовден / *Erdelez* (Ерделез) кај Ромите. Во: група автори, *Ѓурѓовден во Република Македонија*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Посебни изданија, книга 84.
- Пиличкова, С. (2012). Обредниот циклус на Х’дерлез /Ѓурѓовден/ кај Турците од Република Македонија – порано и денес. *Етнолог, бр. 14*, Скопје, 72–79.

Латиница

- Asipayamly, O. (1973). La fête du printemps en Turque (Hidirellez). *Македонски фолклор, бр. 12*, Скопје, 107–110.
- Murtezani, I. (2010). *Festa e Shëngjergjit te shqiptarët e Maqedonisë*. Shkup: Sak stil.
- Palikruševa, G. (1963). Jedan đurđevdanski običaj kod Juruka u okolini Radoviša. *Rad IX-og Kongresa SUFJ u Mostaru i Trebinju 1962*, Sarajevo, 363–370.
- Yund, K. (1960). Türkiye’de Hidirellez. *Türk Folklor Araştırmaları*, Yıl. 11, C. 6, S. 130, (Mayıs 1960), 2139–2145.

Веб-страници

“HIDIRELLEZ” FESTIVAL (BAYRAM). Преземено на 19 јуни 2025 од www.kultur.gov.tr/EN,98599/hidirellez.html.

Spring celebration, Hidirellez. Преземено на 19 јуни 2025 од <https://ich.unesco.org/en/RL/spring-celebration-hidirellez-01284>.

**ST. GEORGE'S DAY (GJURGJOVDEN) / HIDIRELLEZ (HIDRELEZ) AS
THE MOST IMPORTANT HOLIDAY IN THE SPRING RITUAL COMPLEX
AMONG THE BALKAN PEOPLES**

Zorrancho Malinov

Ss. Cyril and Methodius University in Skopje, Republic of North Macedonia
malinov2000@yahoo.com

Abstract: The rituals performed on the holiday of St. George (*Gjurgjovden*, *Hidirellez*) contain many archaic elements that celebrate spring. As a milestone day that begins the warmer half of the year, this holiday is filled with various ritual-magical activities that, according to the principle of imitative magic, should transfer the power of lush vegetation to the health and progress of people in the upcoming summer season. Such are the customs of picking various herbs, rolling in green grass, decorating houses with green branches, swinging a green tree, etc. St. George Day (*Gjurgjovden*) is also very important for livestock communities, given the fact that it is on this holiday that customs with ritual feeding and milking of sheep are performed, and a lamb is also slaughtered, as a kind of sacrifice. The visit to various places of worship, as well as the agreements concluded between employers and workers, only speak of the great importance of this holiday in the traditional folk calendar of the various Balkan peoples. The comparative analysis of the rituals associated with this holiday is made from the aspect of the similarities and differences in the customs of the mentioned peoples, and at the same time the similarities and differences of the rituals of St. George's Day with the other holidays of the spring ritual complex, such as: *Letnik* (March 1st), St. 40 Martyrs, Nevruz (Nowruz), *Blagovec* (Annunciation), *Lazara* (Lazarus Saturday), etc. The inscription of the Hidirellez ritual (Spring celebration, Hidirellez) on UNESCO's Representative List of the Intangible Cultural Heritage in 2017, further enhances the significance of this cultural asset as a very important segment of the traditional culture of the peoples inhabiting the Balkans and beyond.

Keywords: *St. George's Day (Gjurgjovden), Hidirellez, spring ritual complex, Balkan peoples.*

ВЛИЈАНИЕТО НА ТУРСКАТА МУЗИКА ВРЗ РАЗВОЈОТ НА ЧАЛГИСКАТА ТРАДИЦИЈА ВО МАКЕДОНИЈА

ИЛЧО ЈОВАНОВ

Универзитет „Гоце Делчев“, РС Македонија
Ilco.jovanov@ugd.edu.mk

Апстракт: Трудот ја анализира чалгиската музика како еден елемент од македонската културна традиција, истражувајќи ги нејзините историски, музички и социокултурни димензии. Истражувањето користи квалитативна методологија, која вклучува анализа на историски извори, музички композиции и етнографски податоци. Резултатите укажуваат на силното османлиско влијание врз чалгиската музика, видливо преку инструментите како канун, ут и деф, како и преку специфичните ритмички структури 9/8 и 7/8. Овие елементи, комбинирани со локалните музички традиции, создаваат уникатен музички израз што ја одразува мултикултурната природа на регионот.

Чалгиската музика исто така има значајна социјална функција, обезбедувајќи музичка поддршка на свадби, верски настани и други општествени собири. Во современ контекст, чалгиската музика се развива преку интеграција со модерни жанрови како џез, поп и електронска музика. Фестивалите и културните настани, како и документарните филмови, ја поддржуваат нејзината ревитализација и ја нагласуваат нејзината историска и културна вредност. Заклучокот потврдува дека чалгиската музика останува динамичен и витален дел од македонскиот културен идентитет, со способност за постојано адаптирање и развивање.

Клучни зборови: *Чалгиска музика, османлиско влијание, инструментална структура, македонска култура, ритмички структури, современа адаптација, културна ревитализација.*

Вовед

Чалгиската музика претставува автентична и препознатлива музичка форма во Македонија, која ја стекнала својата популарност во урбаните средини кон крајот на 19 век и почетокот на 20 век. Оваа музика е резултат на долгиот културен развој на Балканот, обликуван од историските и социокултурните влијанија на Османлиското Царство. Чалгијата, како

музички жанр, носи во себе елементи на традиционалната македонска музика и влијанија од турската традиционална музика, што ја прави уникатна културна појава. Развојот на чалгиската музика е длабоко поврзан со меѓукултурната размена помеѓу македонскиот и турскиот народ за време на долгото османлиско владеење (Klein 2015).

Терминот „чалгија“ потекнува од турскиот збор „çalgı“, што значи „музички инструмент“, додека „чалгација“ (çalgıcı) се однесува на свирач, а „чалгацилук“ (çalgıcılık) означува свиречки занает (Грашеска 2022). Оваа музичка форма во Македонија се развила како уникатна фузија на локалните музички традиции и влијанијата од османлиската музика, што ја прави еден од најпознатите примери за меѓукултурна размена на Балканот. Влијанието на турската музика се манифестира преку употребата на специфични музички инструменти, како што се канун, ут, деф и кларинет, кои го обликуваат звукот на чалгиските ансамбли (Ooomes, n.d.). Дополнително, турското влијание е присутно во музичките форми, мелодиите и ритмите, кои често содржат елементи од османлиската класична музика (Marković 2018).

Во доцниот 19 и раниот 20 век, чалгиската музика го достигнала својот врв, особено во урбаните центри како Скопје, Битола и Охрид, каде функционираше организирана музичка ансамбли познати како „чалгиски тајфи“. Овие ансамбли обезбедувале музичка придружба на свадби, верски празници и други социјални настани, со што одиграле значајна улога во оформувањето на урбаната културна сцена (Грашеска 2022). Нивната способност да ги комбинираат локалните фолклорни мотиви со елементите на турската музика создава уникатен музички израз кој ја одразува културната размена на регионот.

Со распадот на Османлиското Царство и политичките промени на Балканот, чалгиската музика успеала да опстои како дел од македонското музичко наследство. Таа продолжила да се адаптира на новите културни и социјални услови, интегрирајќи нови музички влијанија, но задржувајќи ја својата оригиналност (Klein 2015). Денес, чалгиската музика не само што претставува културен артефакт, туку и симбол на богатото мултикултурно наследство на Македонија.

Целта на овој труд е да го истражи влијанието на турската музика врз развојот на чалгиската традиција во Македонија, при што ќе се разгледаат нејзините историски корени, музички карактеристики и современото значење. Анализата ќе придонесе за подобро разбирање на оваа значајна културна појава и нејзиниот придонес во музичката историја на регионот.

ГЛАВЕН ДЕЛ

Методологија

Методологијата на овој труд се заснова на квалитативен пристап, кој овозможува длабинско истражување на музичките, културните и социјалните аспекти на чалгиската музика во Македонија. Истражувањето е дизајнирано со цел да ги идентификува турските влијанија врз чалгиската музика преку анализа на историски, музички и социокултурни извори, при што се користат повеќе методи за да се обезбеди детална и релевантна анализа.

Истражувачки пристап

Трудот користи квалитативна анализа која вклучува собирање и анализа на податоци од различни извори, како што се:

- Историски документи и архивски записи поврзани со развојот на чалгиската музика.
- Научни статии, книги и публикации за музичката и културната историја на Македонија и Османлиското Царство.
- Етнографски студии и истражувања кои ги разгледуваат музичките традиции на Балканот.

Методи за собирање податоци

- **Анализа на литература:** Истражувањето вклучува систематска анализа на академски публикации и историски записи за чалгијата. Главниот фокус е на публикации кои ја разгледуваат улогата на турската музика во формирањето на чалгиската традиција.
- **Анализа на музички композиции:** Подетално се анализираат мелодиските и ритмичките обрасци во чалгиските композиции за да се идентификуваат елементите на турското влијание.

Анализа на податоци

Собраните податоци се анализираат преку тематска анализа, при што се идентификуваат и категоризираат клучните теми како што се:

- Инструментална структура
- Музички стилови и мелодии
- Ритамот во чалгиската музика
- Уметничка и социјална улога и
- Современа перспектива

Ограничувања

Истражувањето се потпира на достапните извори и податоци, што може да доведе до ограничена репрезентативност. Дополнително, недостигот на записи од османлискиот период за чалгиската музика во Македонија ја ограничува можноста за директно поврзување на одредени музички практики.

Анализа на резултатите со дискусија

Инструментална структура

Турските влијанија врз инструменталната структура на чалгиската музика се многу очигледни (Ooomes, n.d.). Канун, ут, деф и кларинет се инструменти кои доминираат во чалгиските ансамбли и носат препознатлив османлиски звук (Marković 2018). Овие инструменти не само што се користат, туку и начинот на свирење е директно инспириран од турската музичка традиција (Klein 2015). На пример, утот и канунот често се употребуваат за изведување сложени мелодии, додека дефот и тарабуката обезбедуваат ритмичка основа (Грашеска 2022; Јованов 2012). Локалните музичари успешно ги адаптирале овие инструменти и ги комбинирале со класични инструменти, како што се виолината и кларинетот, што резултирало со создавање на уникатен музички израз кој ја дефинира чалгиската музика во Македонија (Јованов 2012; Јованов 2011).

Музички стилови и мелодии

Музичките стилови и мелодии во чалгиската музика се резултат на сложен процес на културна интеракција меѓу ориенталните, балканските и локалните македонски музички традиции. Мелодиите се базирани врз модални системи, најчесто маками, кои потекнуваат од турската и арапската музика. Макамот е вид музичка скала со точно дефинирани интервали, што дава меланхоличен и често импровизаторски карактер на изведбата (Hadjimarkos 2017). Преку адаптацијата на овие модални структури во локален контекст, македонските чалгации создале стил кој е истовремено препознатливо ориентален и длабоко вкоренет во народната чувствителност.

Репертоарот на чалгиските ансамбли опфаќа широк спектар на урбани народни песни, кои денес се сметаат за музички бисери на македонската традиција. Меѓу најпознатите се: „По друм одам мајче“, „Три години стана“, „Сношти минав крај рајската градина“, „Бог да

бие Наумчето“, „Ајде вино пијам“, „Ја излези стара мајко“, „Марие млада невесто“, „Дејгиди луди млади години“ и други. Овие песни се карактеризираат со мелодиски линии и емотивна длабочина, кои често се изведуваат со канун, ут и деф – инструменти кои го пренесуваат духот на ориенталната традиција.

Покрај песните, чалгијата вклучува и ора како „Чупурлика“ и „Старо чуново оро“, чии ритмички структури и орнаментика го отсликуваат богатството на македонската инструментална музика.

Ритмот во чалгиската музика

Ритмот во чалгиската музика е уште еден значаен аспект на турското влијание (Klein 2015). Комплексните ритми, како што се 4/4, 9/8 и 7/8, се типични за османлиската музика и често се присутни во чалгиските композиции (Marković 2018). Овие ритми ја обезбедуваат динамичноста на музиката и создаваат чувство на движење кое ја одразува сложеноста на културните влијанија (Oomes, n.d.). Локалните музичари ги приспособиле овие ритми на македонскиот музички контекст, комбинирајќи ги со ритмичките шеми на традиционалната народна музика (Грашеска 2022).

Покрај тоа, овие ритми ја нагласуваат експресивноста и емотивноста на чалгиската музика, што е особено важно во контекстот на изведбите за време на свадби и други социјални настани. Ритмичките обрасци често биле проширени со импровизации од страна на инструменталистите, што придонесува за креативноста и разновидноста на чалгиските композиции (Marković 2018). Во овој контекст, тапанот и дефот играат централна улога, обезбедувајќи ритмичка стабилност, додека другите инструменти, како кларинетот, утот и канунот, додаваат слоевитост и длабочина (Klein 2015).

Дополнително, ритмичките шеми често се адаптирале според намената на изведбата, било да станува збор за свечен или неформален настан. Оваа флексибилност ја прави чалгиската музика погодна за различни прилики, од религиозни церемонии до веселби и народни собири (Oomes, n.d.).

Уметничка и социјална улога

Чалгиската музика играла значајна уметничка и социјална улога во македонската култура (Klein 2015). Во минатото, оваа музика била составен дел од свадби, верски прослави и јавни настани, каде што служела како средство за забавување и поврзување на заедниците (Marković 2018). Преку нејзините изведби, чалгиските ансамбли не само

што обезбедувале забава, туку и играле важна улога во формирањето на колективната меморија и културниот идентитет на локалното население (Racy 2003).

Покрај тоа, чалгиската музика имала улога на мост помеѓу различните култури, интегрирајќи локални и османлиски елементи (Ooomes, n.d.). Овој процес на културна синтеза придонел за создавање на уникатен музички израз кој го одразува мултикултурното наследство на Македонија (Bohlman 2020). Чалгиските ансамбли често изведувале композиции кои комбинирале елементи од различни традиции, што ја направило оваа музика препознатлива и надвор од локалните рамки (Stokes 1997).

Ова ја направило чалгиската музика не само естетски значајна, туку и важен дел од културниот идентитет на регионот (Грашеска 2022). Денес, чалгиската музика продолжува да биде симбол на културната разноликост и истрајност, а нејзините композиции често се изведуваат на фестивали и концерти со цел зачувување на традицијата и музичкото наследство (Rice 2014).

Современа ѝерсѝекѝива

Во современиот контекст, чалгиската музика продолжува да биде релевантна, иако нејзината улога значително се променила (Marković 2018). Современите ансамбли често комбинираат традиционални елементи со модерни жанрови, како што се џез, поп и електронска музика (Klein 2015). Ова комбинирање не само што ја прави чалгиската музика привлечна за поширока публика, туку исто така ја позиционира како динамичен жанр кој се прилагодува на промените во музичките вкусови и технолошките иновации (Ooomes, n.d.).

Примери за ова може да се видат кај ансамбли кои експериментираат со фузија на традиционални чалгиски мелодии и современи ритми, создавајќи уникатни звуци што резонираат со младата публика (Bohlman 2020). Музичарите и модерните групи често користат електронски инструменти, синтисајзери и софтвер за продукција на музика, што ја збогатува музичката текстура и овозможува експериментирање со нови стилови (Rice 2014). Ваквата адаптација не само што ја обновува чалгиската музика, туку и ја поставува како витален дел од современата музичка сцена.

Дополнително, чалгиската музика често се изведува на фестивали, културни настани и во едукативни програми, каде што се нагласува нејзиното културно значење и историска важност (Stokes 1997).

Организирањето на настани како првиот фестивал на чалгиска музика „Ваташа“ во 2023 година сведочи за напорите за ревитализација и промоција на оваа музичка традиција (Прв фестивал, 2023). Овие фестивали служат како платформа за запознавање на новите генерации со чалгиската музика, истовремено почитувајќи ги нејзините историски корени (Грашеска 2022).

Покрај фестивалите, документарни филмови, како „Ќеиф: македонска чалгиска традиција“, ја истакнуваат важноста на чалгиската музика и нејзиното место во македонската културна историја (Ќеиф 2020). Ваквите проекти не само што ја зачувуваат историјата на чалгиската музика, туку и ја истакнуваат нејзината способност да се развива и да остане значајна во современите културни рамки (Marković 2018).

ЗАКЛУЧОК

Чалгиската музика е симбол на културната комплексност и разновидност на Македонија, обединувајќи влијанија од османлиската музичка традиција и локалните фолклорни елементи во уникатен и препознатлив музички стил. Инструментите како канун, ут и деф, заедно со специфичните ритмички обрасци 9/8 и 7/8, сведочат за долготрајната културна размена и интеграцијата на различни музички традиции. Овие елементи не само што ја збогатуваат музичката текстура, туку и служат како основа за создавање на нови музички изрази.

Чалгиската музика отсекогаш имала важна социјална функција, обединувајќи заедници преку изведби на свадби, верски прослави и јавни настани. Таа беше и останува музички мост помеѓу различните етнички групи, одразувајќи го богатото мултикултурно наследство на регионот. Во современите услови, оваа традиција успешно се прилагодува на новите музички трендови преку интеграција со жанрови како џез, поп и електронска музика, што ја прави привлечна за младата публика и релевантна на глобално ниво.

Културните иницијативи, како фестивалите и документарните проекти, ја поддржуваат ревитализацијата на чалгиската музика, истакнувајќи ја нејзината историска важност и улогата во градењето на културниот идентитет. Чалгиската музика останува жив и динамичен дел од македонското културно наследство, инспирирајќи нови генерации и обезбедувајќи мост помеѓу минатото и иднината.

Литература

- Bohlman, P. V. (2020). *World music: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Грашеска, С. (2022). Развојот на чалгиската музика во Македонија: Културни и музички аспекти. *Македонски етномузиколошки преглед*, 12(1), 101–118.
- Јованов, И. (2011). Улогата и значењето на оркестарот на народни инструменти на Македонската радиотелевизија во одржувањето на сопствената музичка традиција. *Годишен зборник: Универзитет „Гоце Делчев“ – Штип, Факултет за музичка уметност*, 2(2), 5–11.
- Јованов, И. (2012). Основни карактеристики на музичкиот фолклор во Република Македонија. *Годишен зборник: Универзитет „Гоце Делчев“ – Штип, Факултет за музичка уметност*, 3(3), 131–134.
- Klein, J. (2015). *Cultural syncretism in Balkan music*. Cambridge University Press.
- Marković, S. (2018). Model structures and their integration into Balkan folk music. *Journal of Music Theory*, 32(3), 211–230.
- Ooomes, C. (n.d.). Ottoman influences on Balkan music. *Sultans Trail*. Retrieved March 24, 2025, from <https://sultanstrail.org/in-depth/ottoman-influences-on-balkan-music>
- Прв фестивал на чалгиска музика „Баташа“ (2023).
- Rasy, A. J. (2003). *Making music in the Arab world: The culture and artistry of ṭarab*. Cambridge University Press.
- Rice, T. (2014). *Ethnomusicology: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Stokes, M. (1997). *Ethnicity, identity, and music: The musical construction of place* (2nd ed.). Berg. London & New York
- Ќеиф: Македонска чалгиска традиција (2020). Документарен филм во продукција на „Авард филм и видео“.

THE INFLUENCE OF TURKISH MUSIC ON THE DEVELOPMENT OF THE ČALGIJA TRADITION IN MACEDONIA

Ilcho Jovanov

Goce Delčev University, Republic of North Macedonia
ilco.jovanov@ugd.edu.mk

Abstract: This paper analyzes čalgija music as an integral element of Macedonian cultural tradition, exploring its historical, musical, and socio-cultural dimensions. The research employs a qualitative methodology, including analysis of historical sources, musical compositions, and ethnographic data. The findings highlight the strong Ottoman influence on čalgija music, evident in the use of instruments such as the qanun, oud, and daf, as well as in the specific rhythmic structures of 9/8 and 7/8. These elements, combined with local musical traditions, create a unique musical expression that reflects the multicultural nature of the region.

Čalgija music also holds significant social functions, providing musical accompaniment at weddings, religious ceremonies, and other social gatherings. In the contemporary context, čalgija continues to evolve through integration with modern genres such as jazz, pop, and electronic music. Festivals and cultural events, as well as documentary films, support its revitalization and emphasize its historical and cultural value. The conclusion affirms that čalgija music remains a dynamic and vital part of Macedonian cultural identity, with the capacity for continuous adaptation and development.

Keywords: *Čalgija music, Ottoman influence, instrumental structure, Macedonian culture, rhythmic patterns, contemporary adaptation, cultural revitalization.*

УБИСТВО НА МАКЕДОНСКАТА ПРИНЦЕЗА АРСЕНИЈА ВО ЕФЕС, АНАДОЛИЈА

МАРИЈА ЕМИЛИЈА КУКУБАЈСКА

Универзитет „Гоце Делчев“, Република Северна Македонија
maria_kubaiska@yahoo.com

Апстракт: Република Турција постанува моќна културолошка и археолошка сила, со наоѓалишта меѓу најстарите во светот. Турските и светските науки во 21 век, интензивно откриваат непознати или коригираат податоци фалсификувани со векови. Цел на ваквите должни корекции и во турската митологија, фикција и фактографија е чистење од плагијати и колонизирање на знаењето за планетата Земја. Ова е прилог кон идентификација на еден масакр, убиството на македонската принцеза од Птолемејската династија, Арсенија IV, полусестра на Клеопатра VII. Арсенија е анализирана во контекст на 1. Римска Анадолија, 2. Птолемејска Клеопатра VII и 3. Политичките причини за хомицид, регицид, сорорицид, со предумисла за превласт и со посредство на странска власт (Антониј, римски владетел со Мала Азија и Египет). Меѓу сериозните и амбициозни истражувачи, сè почесто се покренува прашањето: кои се причините за погубувањето, зошто до сега гробот на Арсенија е непознат и колку пиратските племиња, денес во состав на Елада, учествувале во операции за дестабилизација на Анадолија. Една од претпоставките за ноторните интриги на јонските пљачкаши е креирање кризи и проширување на нивните деструктивни упади на македонските територии освоени од Александар Велики. Преовладува хипотезата дека од труењето на Александар III Македонски од страна на јонските предавници во Вавилон, 323 г. пр. н. е., до убиството на Арсенија, 41 г. пр. н. е., јонските племиња продолжиле со хибридни војни и против Римска Анадолија, како и пред тоа. Се наметнуваат потребите од додатни испитувања дали Клеопатра и самата е бескрупулозна жртва на јонските уцени, завери и властољубие за јонско-елинско инсталирање во идната Византија, вклучувајќи ја и Анадолија или Арсенија е доблесна жртва на својата свесна побуна против римското ропство, во одбрана на последната македонска династија во Египет, Африка.

Клучни зборови: *Измир, хомицид, Арсенија IV, Клеопатра VII, Рим, јонски племиња.*

1. Вовед

Република Турција постанува моќна културолошка и археолошка сила, со наоѓалишта меѓу најстарите во светот: Бонџуклу тарла (*Boncuklu Tarla*), Ѓобеклиџеџе (*Göbeklitepe*), Чаталхојук (*Çatalhöyük*), Ашикли Хојук (*Aşıklı Höyük*), Хаттуша (*Hattuša*), Трува (*Truva*), Дидим (*Didim*), Ефес (*Efes*). Анадолија е еминентен феномен на листата интензивни светски истражувања на цивилизациски наследства. Алгоритмите на вештачката интелигенција проценуваат дека на светско ниво се откриени само околу 1/1000 дел од 1 % материјални културни наследства, подземни и подводни, а од нив само 1/10 од 1 % се истражени. Човековиот гениј е упатен кон меѓусвездени истражувања, а на планетата Земја остануваат неистражени точки насекаде, од Турција и Јапонија, до Гиза, Баалбек, Македонија и светот. Сè уште не се пронајдени посмртните останки на Великиот Александар Македонски и татко му Филип II, на Клеопатра и сестра ѝ Арсенија, но етичката компонента во науката копа кон минатото, обидувајќи се да го ослободи од старо-новите геополитички пристрасни претензии и политички фалсификати.

Случајот со споменикот во Ефес, посветен на убиената Арсенија, принцеза, подоцна и кралица, од македонската династија на Птолемиите во Египет, е објективен доказ за непристрасно, истражување со етика и почит на турските културолошки науки и кон турското и кон светското наследство, убицирано на нивната анадолска територија, тогаш дел од Римска Империја.

2. Судбината на македонската принцеза Арсенија

Најновите истражувања демантираат дека остатоците од младата девојка во саркофагот ѝ припаѓаат на Арсенија, иако октагонот на кој е поставен, архитектонски сугерира Александриски идентитет на гробницата. Овој споменик отвора и други значајни и комплексни прашања од уредувањето, законодавството и религиите во тогашните општества: како се регулирани ривалските односи меѓу кралските семејства, меѓу нив и нивните воени и цивилни поданици, и како е третирана жената во време на мир или војна.

Амбициозните турски истражувачи обновуваат мноштво неодговорени прашања за вистинската причина за погубување на Арсенија, за (можно тенденциозно) неоткривање на нејзиниот гроб поради вмешаноста на јонските платеници во убиството, за претпоставките дека Јонците имале удел во дестабилизација и целосна колонизација на Анадолија. Една од хипотезите која бара натамошни истражувања е дека

римската власт ги користела ноторните интриги на јонските пљачкаши за креирање на кризи и проширување преку постојани упади на територијата на Селевкидите и останатите три дела од претходната македонска територија на Александар Велики. Веќе преовладува теоријата дека од труењето на Александар III Македонски (јули, 356, Пела – јуни, 323, Вавилон) од страна на јонските шпиони, сè до убиството на неговата далечна роднина Арсенија IV, 41 година пр. н. е., Јонците, во поделеното пост-Александрово царство, вршеле предавнички преименувања и национализација на туѓи територии, како Анадолија, како пред тоа и во македонската империја, борејќи се против Македонија, на страната на нејзиниот непријател Персија.

Денес, научниот свет ја засилува борбата против криминалот и корупцијата кои биле свирепа пракса кај поморските крајбрежни предатори-пирати во старата и новата ера. Ова иницијално истражување е дел од општите напори на светската археологија, антропологија и историја на културата, да се проверува точноста на новите показатели дека а) агентите за деструктивни промени во тогашниот општествен поредок, насилно вршеле фалсификати и врз случајот со убиството на Арсенија. Во тој случај и славната заводничка Клеопатра би се квалификувала за кралица заведена од јонските елински завери, во нивната бескрупулозност да го заменат Рим и да ја инсталираат идната Византија. Друга одржлива теза е дека б) Арсенија е казнета за својата суверенистичка свест и организирана борба против туѓото, римско, ропство, кое ги експлоатирало народите од Анадолија до Азија и Африка.

Фемицидот во современата криминалистика се смета за правен и политички злочин. Тој останува стар лајтмотив и во светската литература, уметничка, народна и документарна. Од автентички настани во кралските палати и европските црковни монархии, Хенри VIII, Инквизицијата, Медичи, до древните неевропски народи во Средна и Јужна Америка, Индија, Азискиот Пацифик, до митолошките наративи од примордијалните прашуми и пештери, жртвувањето, убиството на девојка, жена, било присутно и третирано различно. Едни култури и религии го осудуваат како чин на врвен грев од страст за поседување на туѓото, од омраза и ривалство. Други го релативизираат како случај на убиство од чест или правична одмазда. Фемицидот останува недоволно документиран феномен на екстремно насилство и покрај законодавствата на светските организации: ОН, Светска здравствена организација, Национален институт за здравство, САД и влади на многу земји.

Амбициозните истражувачи обновуваат мноштво неодговорени

прашања и за вистинската причина за злосторот над Арсенија, за потрага по нејзините посмртни останки и за претпоставките дека тогаш платенички јонски племињата од денешна Елада, имале долгорочна цел - дестабилизација и колонизација и на Анадолија. Една од претпоставките е дека Рим ги користел ноторните интриги на јонските племиња, ноторни пљачкаши, за креирање на кризи и проширување на нивните постојани упади на територијата на Селевкидите и останатите три дела од македонското царство на Александар Велики. Веќе преовладува теоријата дека од труењето на Александар III Македонски (јуни 356 – јули 323, Вавилон), извршено од страна на јонските шпиони, непријатели на неелинска Македонија сè до убиството на неговата далечна роднина Арсенија, 41 г., јонските убијци во поделената пост-Александрова, подоцна Римска Империја, дејствувале предавнички и против Анадолија, како и пред тоа, во Македонското царство, борејќи се на страната на непријатели, како Персија против Македонија, 300 години пред тоа.

Денес научниот свет ја засилува борбата против криминал и корупција кои во старата ера биле најсвирепи меѓу поморските крајбрежни предатори, пирати. Ова иницијално истражување е дел од општите напори да се проверува точноста на новите показатели дека а) агентите за деструктивни промени во тогашниот светски поредок, насилно вршеле фалсификати и врз случајот со убиството на Арсенија. Во тој случај и славната заводничка Клеопатра би се квалификувала за кралица заведена од јонските елински завери, во нивната бескрупулозна амбиција да го заменат Рим и да ја инсталираат идната Византија. Друга одржлива теза е дека б) Арсенија е казнета за својата суверенистичка свест и организирана борба против туѓото, римското ропство над Македонците - во Египет, Азија и Медитеранот.

Најновите истражувања во културната антропологија утврдуваат повеќе темни енергетски полиња кај бескрупулозната Клеопатра. Таа го отрула својот помал брат-сопруг, ковладетел Птолемеј XIV. *Сџари ракойиси наведуваат дека го наговорила својот џајко, Пџолемеј XII Аулеј, да ја убие и нејзината џосџара сесџра Берениче (Вероника), а ја убива и својата помала сестра принцезата Арсенија IV, која со својот брат Птолемеј XIII, владее од 48 до 47 година. Соработката меѓу турски и македонски научници во оваа област би можело да даде светски придонес во расветлување на енигми од анадолската, балканската и медитеранската културна историја и компаративните фолклорни извори, вклучувајќи ги и фемицидните форми на убивства во кралските фамилии.*

За убиството на Арсенија, Клеопатра смислува перфидно сценарио:

опасност од ривалство кон Рим, кон Египет и кон Блискиот Исток. Го убедува партнерот Јулиј Цезар, татко на нејзиниот прв син, дека сестра ѝ Арсенија треба да биде ликвидирана, иако Птоломеј XII ја поставил за кралица на анадолискиот остров Кипар, во корегентство со помалиот брат Птоломеј XIV.

Конечно, за таа цел, Клеопатра ја користи опсадата на Александрија, како оптужба против Арсенија - запредизвик на војна против меѓународното сојузништво на Римското и Птоломејското царство. Наместо казна со убиство, Цезар сепак само ја заробува и сокрива Арсенија во Рим, а потоа ја изолира во храмот на Артемида во Ефес, Анадолија, од 47 до 41 година. За тие шест години, паранојата на Клеопатра прави планови со јонски платеници за убиство на Арсенија. Успева тогаш кога го убедува својот втор љубовник, татко на нејзините три деца и политички заштитник, да го изврши убиството индиректно, преку јонски платеници, елински пирати и неконтролирани колонизатори. Римското право не одобрувало фемицид од омраза или освета, ниту Законот на Хамураби, а војната веќе не била причина за убиство. Ниту Арсенија била робинка за која нејзиното убиство е дозволено и својствено за елинската робовладетелска демократија. Такво убиство не било дозволено ниту спрема кодексот слободи и права во македонското царство на Александар Велики, пријател, промотор и заштитник на сите светски култури, религии, јазици и народи, ниту од 232-та закони во кодексот напишан од вавилонскиот крал Хамураби, 1760 г. пр. н. е. Клеопатра имала талент за јазици и го познавала и старото клинесто писмо на Хамураби и неговите сеопфатни закони за владеење со сè.

И покрај законодавните познавања на Клеопатра за убиства во војна и мир, хомицидот на Арсенија е нареден од неа, обожуваната Клеопатра. Таа знаела да му се наметне и на пријател, а посебно на непријател, како јонските племиња. Тоа лукаво познавање на карактерот на непријателите им било познато на Јонците, но им било познато и на патриотските македонски Птолемеи и на староседелците Египќани кои ѝ се придружиле на Арсенија против Клеопатра. Народот не ги прифаќал трите римски деца на Клеопатра за идни владетели во Египет, не ги одобрувал нејзините неверства кон Цезар, кон Антоно, и на крај кон Октавијан Август, како пред нив и убиството на сопствениот брат-корегент и сопруг Птоломеј XIII. Арсенија е крунски сведок на темната страна на Клеопатра: корумпираност „без граници“, со страст за глобална власт. Клеопатра сонувала еден ден да го пренесе центарот на Римската Империја од Рим во Александрија. Но, и тој сон ѝ пропаднал, како и

нереалната амбиција да го освои и параноичниот Ирод (Херод), „цар“ на Евреите, немилосрден владетел од арапско потекло.

3. Заклучок

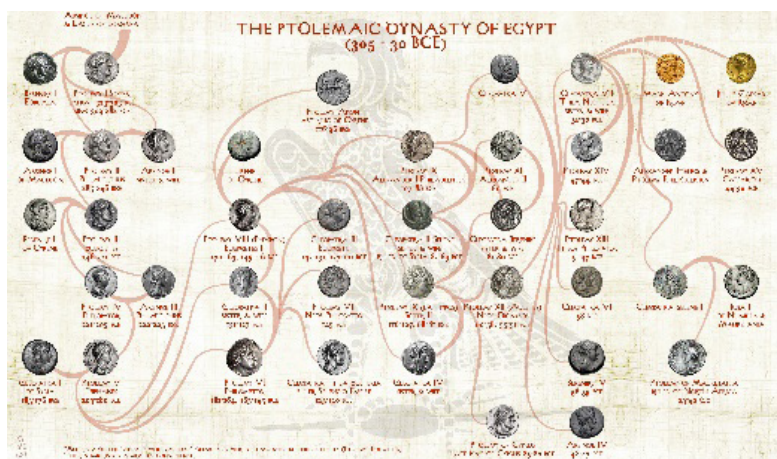
Убиството и денес не е оправдано и покрај софистицирани, хибридни и пристрасни геополитички маневри. Хипокризијата продолжува, и бара научен, ако не и политички дијалог и докази. Дека светските фалсификати и дезинформации интензивно се коригираат, пример е и најновиот доказ. Во 1977 година, на Меѓународната научна заедница ѝ беше наметната заблуда од денешните грчки политизации на вистината, дека гробницата во Кутлеш (Вергина), до градот Егеј, Егејска Македонија, му припаѓала на Филип II. На 1 мај 2025 година таа теза е демантирана. Објавено е спектакуларно признавање на таа, најверојатно тенденциозна, мегаломанска дезинформација. И во овој случај датумите се погрешени. Таткото на Александар Велики, Филип, е убиен 336 година, по нарачка на манијакалната соперничка за власт, Олимпија. И ова е додатен пример за хомицид од ривалство, кој најверојатно ќе иницира корекции на многу досегашни хипотези.

Археолошките науки на Република Турција бележат еминентни успеси во своите светски реномирани истражувања и идентификации. Веќе е демантирано дека во саркофагот кај храмот на Артемида, лежат остатоци од телото на Арсенија. Културната политика прашува: со каква цел нечија научна демагогија наметнувала неточни приказни за овој храм или криела историски докази. Можеби се потребни тие аргументи дека Арсенија и Клеопатра се македонски птоломејски кралици, пријателки на Анадолија, а не хеленистички хомицидни владетелки кои Јонците се труделе да ги фалсификуваат во своја корист.

Заедничките заложби на турските и македонските научни истражувања можат да придонесат за веродостојност и одржливост на откриените автентични факти. Тоа ќе биде од големо значење во борбата против политизирање на културите и против криминалот и корупцијата на историјата, за деконтаминација од антички колонизаторски плагијати, за заштита од нео-колониистички дезинформации и за проучувања на фемицидот како неукината појава.

Обединетите нации имаат донесено резолуција 68/191, во 2013 година, по која голем број земји применуваат закон за криминализација и класификација на фемицидот како злочин кој одредува затвор и до 35 години. Спрема истражувања на Националниот институт за здравје во

Америка, НИИ и податоци од ОН, пет жени се убивани дневно, во кругот на нивните фамилии или заедници. Мотивот за доминација, наследство, морални традиции или современи форми на омраза од широк спектар е независен од економскиот статус на лицето или земјата. Овде се вклучени и убиства од омраза со еротска побуда, сексуална ориентација, убиства на помалку моќната женска популација (и покрај гневот на феминизмот), учество во организирани побуни или криминал од секој вид. Основи какви лукавата измамничка Клеопатра користела против својата млада и поубава сестра, поборник за самостоен Египет, каков што го бранел и најголемиот Македонец на сите времиња, и пријател на моќните Хитити од Анадолија, Александар III.



Слика 1: Генеалогичка мапа на македонската Птолемејска династија

Но, и за денот на пролетното буење славен и кај турскиот и кај македонскиот народ, Хидрелез, Ѓурѓовден, кога се организира овој симпозиум за турско-македонската народна култура, и за сите денови на процут на чудата на природата и визионерството на човекот, овој празник нека обединува средби на убавината и добрината, на мудроста на ангелите Кадир и Илија (ХидрЕлез) и добродетелта на светецот Ѓорѓи (Ѓурѓовден). Убиства, судири и војни меѓу неистомисленици да останат рудиненти во минатото на планетата Земја. Средбите на културите да бидат славење на светоста на животот и народите упатени кон истражување на минатото, кон информирани одлуки за иднината.



Слика 2: Принцезата Арсенија е убиена на овие скали од храмот на Артемиза



Слика 3: Принцезата Арсенија, во слична регалија со сестра ѝ Клеопатра



Слика 4: Октагоналната гробница во која се сметало дека е закопана Арсенија

Литература

- Maniatis, Y., Drosou, K., Orbegozo, M. I., Mylopotamitaki, D., Brown, T. A., Brown, K., ... Wynn-Antikas, L. (2025). New scientific evidence for the history and occupants of tomb I ("Tomb of Persephone") in the Great Tumulus at Vergina. *Journal of Archaeological Science*, 179(106234), 106234. doi:10.1016/j.jas.2025.106234
- National Institutes of Health (NIH) (.gov) <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC10795990>
- Women-in-the-Ancient-Near-East-M.-Chavalas-2013.pdf [https://iranvarjavand.ir/wp-content/uploads/2020/07/](https://iranvarjavand.ir/wp-content/uploads/2020/07/Women-in-the-Ancient-Near-East-M.-Chavalas-2013.pdf) <http://www.catherinecavendish.com/> <https://www.britannica.com/biography/Berenice-I>
- <http://mn.mk/komentari/20157-ARHEOLOGIJATA--DATOTEKA-VO-ZEMJINIOT-KORTEKS>, презентација во НУ Универзитетска библиотека Штип, при доделување на меморијалната награда за археологија, д-р Марија и Емилија Кукубајски на проф. д-р Виктор Лилчиќ. <https://www.youtube.com/watch?v=0ev0vHZVq4U> <https://www.amazon.com/Arsinoe-Ephesus-Lorraine-Blundell/dp/1456776606> <https://www.youtube.com/watch?v=YFWRe2TqyPk> https://turkisharchaeonews.net/sites/tan/files/pictures/objects/octagon-ephesus/octagon_model_1.jpg

THE MURDER OF THE MACEDONIAN PRINCESS ARSENIA IN EPHESUS, ANATOLIA

Marija Emilija Kukubajska

Goce Delcev University, Republic of North Macedonia

maria_kubaiska@yahoo.com

Abstract: For the murder of Arsenia, Cleopatra devised a perfidious scenario: the danger of her sister's undisguised rivalry with Rome and Egypt. She convinced Julius Caesar, the father of her first son, that her sister should be liquidated, even though Ptolemy XII had crowned her queen of the Anatolian island of Cyprus, in co-regency with her younger brother Ptolemy XIV. Cleopatra took advantage of the siege of Alexandria organized by Arsenius and her army of native patriots. She accused him of high treason and a military challenge against the international alliance of Rome and Egypt. It also threatened Cleopatra's plan to remain ruler of Egypt, with Caesar's support. However, instead of punishing her with murder, Caesar captures Arsenia, keeps her in Rome, and then isolates her in the Temple of Artemis in Ephesus, 47-41. During those six years, Cleopatra's paranoia grows. She makes plans with Ionian mercenaries to kill Arsenia. She succeeds when Caesar is also assassinated, in the Roman Senate. She convinces her second lover, the father of her three children and political protector, to carry out the murder indirectly, through mercenary pirates,

corrupt criminals of the Mediterranean, the Near and Middle East, Anatolia and Africa. These were the perfidious, current and future, Hellenic colonizers of the territories of the former empire of Alexander the Great. Roman law did not condone femicide out of hatred or revenge, nor did the Code of Hammurabi, So Arsenia was no longer a military threat to Rome, nor a personal one against her sister. In the Hellenic slave-owning democracy, the murder of a slave was permitted and preferred, but Arsenia, captured during the siege, was not a slave, but a queen who dedicated herself to charity and prayers for justice and wisdom in the temple of Ephesus. She believed in the code of freedoms and rights in the Macedonian empire enforced by her anti-slavery ancestor, Alexander the Great. Alexander admired Rome, which did not suffer from savage bloodthirstiness like the Hellenic tribal enemies later conquered and united by his father, and himself. Alexander had noble Macedonian blood and the wisdom to appreciate the highly organized Roman empire of the ancient world, as opposed to the kleptomaniac attitude of the minor Ionian, pirate city-states. He also saw the reality that they were plundering and appropriating foreign sciences and ideas about construction, mathematics, astronomy, sculpture, and art from the ingenious ancient peoples

Keywords: *Izmir, homicide, Arsinoe IV, Cleopatra VII, Rome, Ionian tribes.*

ТЕТОВСКИТЕ НАРОДНИ ПЕСНИ – НЕПРЕСУШЕН ИЗВОР НА ТУРСКИ ЛЕКСЕМИ

МАРИНА СПАСОВСКА

МАРИНА ДАНИЛОВСКА

Универзитет во Тетово, РС Македонија

marina.spasovska@unite.edu.mk

marina.danilovska@unite.edu.mk

Апстракт: За оваа прилика се одлучивме да им посветиме внимание на турцизмите застапени во народната поезија од тетовскиот крај. Корпусот на нашето истражување го сочинуваат две збирки народни песни, „Ми долета ред голуби“ и „Пукна пушка горе Балтепе“, собрани и објавени од Тихомир Крстовски-Томе. Ако се има предвид податокот дека градот Тетово на почетокот на XIX век се сметал за важен културен и стопански центар, разбирливо е огромното влијание што го имал турскиот јазик, како јазик на чаршијата, трговијата, занаетот, врз тетовскиот говор. Секако дека процесот на восприемање и користење на турските лексеми бил долгорочен, па оттука и нивната застапеност во различни сфери на дејствување. Присуството на турцизмите во македонското народно творештво, воопшто, е мошне забележително, па така, и во нашиот материјал речиси и да нема песна во која нема по некој турски збор. Нашата цел е да ги претставиме турските лексеми, како: *анама*, *џурбей*, *дерџи*, *џузел*, *изин*, *ишарей*, *к'скан*, *мувлей*, *сардиса*, *џахир* и др. и да ги класифицираме според семантички сфери. При анализата доаѓаме до заклучокот дека дел од нив се архаизми, но, сепак, поголемиот дел од турцизмите сè уште активно се употребуваат. На крајот на трудот приложуваме и регистар на турските лексеми, подредени по азбучен редослед.

Клучни зборови: *џурцизам*, *лексема*, *семантика*, *народна песна*, *реџистар*.

За оваа прилика се одлучивме да им посветиме внимание на турските лексички единици застапени во народната поезија од тетовскиот крај. Корпусот на нашето истражување го сочинуваат две збирки народни песни, „Ми долета ред голуби“ и „Пукна пушка горе Балтепе“, собрани и објавени од Тихомир Крстовски-Томе. Секако дека турскиот јазик, како јазик на петвековна доминација и престиж, јазик на администрацијата, на чаршијата, на занаетот и на градската средина, имал длабоко влијание врз

лексиката на балканските јазици, воопшто. А ако се има предвид податокот дека градот Тетово на почетокот на XIX век се сметал за важен културен и стопански центар, разбирливо е огромното влијание што го имал овој јазик и врз тетовскиот говор. Присуството на турцизмите во македонското народно творештво, воопшто, е мошне забележително, па така, и во нашиот материјал, речиси и да нема песна во која нема по некој турски збор. Секако дека процесот на восприемање и користење на турските лексеми бил долгорочен, па оттука и нивната застапеност во различни сфери на дејствување. Најголемиот дел од турската лексика во тетовскиот говор се однесува на областа од материјалната култура, којашто, на некој начин, се одомаќинила, затоа што лексемите навлегле заедно со предметот што го означувале, додека, пак, останатите зборови (од апстрактната лексика) претежно се стилски обоени. Во врска со нив, Конески (Конески 1967б: 224) вели дека „тие придобиваат боја на фолклорност, на елементи што се сврзуваат со атмосферата на патријархалниот бит“.

Обично, во науката за јазикот се прават различни групирања и класификации на турските заемки, но најчесто се делат врз основа на семантички полиња или сфери. Нашата намера е да ги претставиме турските лексеми што ги нотиравме во народните песни од тетовскиот крај и да ги класифицираме на следниот начин:

– **Турцизми од семантичка сфера облека и обуки:**

долама – *Идем, вујко, идем, доламче си немам...* (Дојди Петре, дојди, у вујка на гости“, 1971: 25); **ѓердан(че)** – *Да си нанижем ѓерданче* („Томче појде на пазар, 1985: 34); *Скини ѓо, луѓо, ѓерданов / Злајтарој ми е ѓобрајџим* („Запали Митро борина, 1985: 52) ; **елек** – *Идем, вујко, идем, срмен јелек немам...* (Дојди Петре, дојди, у вујка на гости“, 1971: 25); *Руси косе, срмени јелеци...* („Да сум, јадна, студена водица, 1971: 33); *На Цвејџа шија јелече, леле / За свадба и за ѓрвиче* („Седнало Тоде сред дворје“, 1971: 88); **калпак** – *Симнал калџак Горица ѓа ѓрок’лне* („Шетау Марко низ гора зелена“, 1971: 117); *У ѓланина со верна оружина* („Шетала се ѓемија по море“, 1971: 49); **папуче** – *Куџи ми, куџи, бре, Томче / До две везени џајуче* („Томче појде на пазар“, 1985: 34); **рубa** – *Убаа рубa носиџе / Заедно свеѓде идеџе* („Заљублено анамче“, 1985: 55); **саја** – *Тој шиџо шије бели саи / Па ѓи џолку ѓриџеѓнуе* („Ој, Јелено, Јеленчице“, 1985: 40); *Да не џи влезем џемнина / Да не џи скинем сајчетџо* („Запали Митро борина“, 1985: 52); **фереце** – *Турска ѓ рува облече / Црно фереце забули* („Алим Бег“, 1985: 17); **фес** – *Седнало Тоде сред дворје, леле / Турило фесџе над око* („Седнало Тоде сред дворје“, 1971: 88); **ф’стан** – *Од бања*

йеџок дојдена / Во бел ф'сџан облечена („Трети јуни 1943 год.“, 1985: 72);

– **Турцизми од семантичка сфера храна и пијалаци:**

алва – *К'сни алва* – омези се... („Б'дни вечер“, 1985: 101); **мезе** – *Па да ги сџаи мезе џрџеза / Ем да мезимо ем да џиемо* („Убаво девојче“, 1985: 84); *Пред џебе иџие ракија, леле / Мезе џи џрчка маслинка* („Не седи, Расим, распашан“, 1971: 51); **ракија** – *Ела си, Мирчо, на кула / Да џиеш љуџа ракија* („Прошета, Мирчо прошета“, 1985: 31); *Она служи со вино црвено / Вино црвено, љуџа ракија* („Се собрале триесе дружина“, 1971: 66); *Донеси Биљбиљ море, џонеси, леле / Ока џолока, море ракија* (Донеси Биљбиљ понеси“, 1971: 81); **шербет** – *Голема севда ќе џрајмо / Ем шербеџ ќе си џиемо* („Прошета, Мирчо прошета“, 1985: 31);

– **Турцизми од семантичка сфера куќа и нејзини делови:**

пармаџи – *Извикна Јана, џровикна...* / *Од иџиџирниџе џармаџи* („Јана Комитка“, 1985: 65); **пенџер (пенџере)** – *Ја излези Ѓурџо / Ја излези сесџро / Покраи џенџереџо* („Ѓурѓа“, 1985: 79); *Еј, би извирала драџом џод џенџери / Под џенџери у ладна бунара* („Да сум, јадна, студена водица“, 1971: 33) *Па да иџем, мајко, љуби џод џенџери / За да свирам љуби на жалосно* („Синојка Јово од Стамбола дојде, 1971: 80); **таван** – *На Бело Море џаван да кое / Таван да кое џесне да џое* („Убаво девојче“, 1985: 84); *Таван реди џлеќи од дејџиња / А дуџеме косќе од момџиња* („Кула гради Црна Арапина“, 1971: 68); **темел** – *Темељ џура џлаве од јунаџи* („Кула гради Црна Арапина“, 1971: 68); **ќерамида** – *Ќерамиде бели караџроџи...* („Кула гради Црна Арапина“, 1971: 68); **чардак** – *Болен ми леѓа, леле, младо Сџојан / На високине, море, чардаџи* („Болен лега млад Стојан“, 1985: 13); *Ја дојди вечер Подбређе / На моа кула висока / На мои иџиџир чардаџи* („Алим Бег“, 1985: 17); **чешма** – *Па слезе доле на џаде / До џаја чешма џеџиџиџа* („Кучка Тафојџа“, 1985: 22); *Недела рано сабајле / на чешма вода џолнесе* („Трпко Варварски“, 1985: 27);

– **Турцизми од семантичка сфера покуќнина (мебел и садови за домаќинство):**

дуџек – *Моава сн'ѓа ќе биде / Јорѓан и дуџек џосџела* („Запали Митро борина“, 1985: 52); *Шарена одаја, бабо мори / На меќи дуџеџи* („Многу ми го фаља, бабо мори“, 1971: 20); **дуџеме** – *Таван реди џлеќи од дејџиња / А дуџеме косќе од момџиња* („Кула гради Црна Арапина“, 1971: 68); **јорган** – *Моава сн'ѓа ќе биде / Јорѓан и дуџек џосџела* („Запали Митро

борина“, 1985: 52); **кревет** – *На меки душеци, бабо мори / На железен кревет* („Многу ми го фалја, бабо мори“, 1971: 20); *Нејќем, мајко, у мека ѝосѝеља, / Току сакам драѝом у креветѝче* („Што ми пишти у гора зелена“, 1971: 32); **саат** – *Шѝо му иѝра видра на колено / Шѝо му чука саатѝ* у ѝазау („Седнау Марко со мајка да вечера“, 1971: 116); **сандак** – *На шарен сандак седеше / Со меден кавау свиреше* („Рано ранила Петкана“, 1971: 57); **тепсија** – *Сваком свайѝу, ле дарба да даруеѝе / Милом куму, љубо, сребрена ѝеѝсија* („Пошоу јунак цару на индата“, 1971: 50); **фенер** – *Да ми зајалиши фенер борина* („Гашо Варварски“, 1985: 47); **шише** – *Море, шише шарено / Кој ли ѝе ѝебе шареше...* („Море шише шарено“, 1985: 102);

- **Турцизми од семантичка сфера физички и психички особини на луѓето:**

будала – *Еј, море лудо, младо будало / Зарем не беше Долна Чариѝија* („Торбешко дејче“, 1985: 44); *Бела Рада му зборуе / Оре, лудо, бре будало* („Бела Рада лозје копа“, 1971: 31); *Еј, море, лудо будало / Дека се чуло видело* („Девојче бело, црвено“, 1971: 40); **кара** – *Ѓорѝија, кара Ѓорѝија, леле* („Ѓорѝија, кара Ѓорѝија“, 1971: 52); **пишман** – *Пишман сѝанав, коњче враѝив, леле / Коњче враѝив, дома дојдов* („Пием вино, пием вода“, 1971: 107);

- **Турцизми од семантичка сфера занаети:**

бојаѝија – *Леле, дека седи калеш Грозда / Море, калеш Грозда, ѝанум, бојаѝиѝка* („Поминуем, море, заминуем“, 1971: 48); **буљукбаѝија** – *Дури му ѝлава зедофмо / Буљук баѝија заѝина* („Оздола ида сејмени“, 1985: 76); **гурбетчија** – *Наши мужи ѝурбетѝчије, леле* („Огрејала месечина“, 1971: 73); **меанѝија** – *Меанѝија, дај донеси вино / Една куѝа од оваесеѝ ока* („Чуден јунак у меана дојде, 1971: 63); **телал** – *Ти ја колни ѝелалкаѝа / Шѝо ѝродава белилоѝо* („Ој, Јелено, Јеленчице“, 1985: 40); **терзија** – *Ти ѝо колни ѝерзијаѝа / Терзијаѝа Никче Гоѝов* („Ој, Јелено, Јеленчице“, 1985: 40); *Под дрво сенка иширока, леле / У сенка ѝиројца ѝерзие* („Седнало Тоде сред дворје“, 1971: 88);

- **Турцизми од семантичка сфера општествено-политички живот:**

ајдук – *Сноѝѝи минаја ајдуѝи...* („Извикнала Јорданка“, 1985: 88); *Уловиле два ѝорски ајдука / Два ајдука, два браѝа родена* („Прошетале пашини сејмени“, 1971: 55); **анама** (анамче) – *Го доѝледа анаме...* („Прошета Мирчо прошета“, 1985: 31); *Ми се заљуби анамче...* („Заљублено

анамче“, 1985: 55); **арамија** – *Што ми биле Бојкои синои / Девеи сина девеи арамие* („Што ми биле Бојкои синои“, 1971: 56); **бег** – *Прошеи ми се рашеи / Младион паша Алим Беџ* („Алим Бег“, 1985: 17); *Ги огнеле беџу на пресуда / Беџош ми ги ишешко пресудило* („Прошетале пашини сејмени“, 1971: 55); **давија** – *За Марко давија најрај ја* („Марко фатил вдовица“, 1985: 15); **ефендија** – *Море, кадио, ефенди / Дали веруваи во себе* („Марко фатил вдовица“, 1985: 15); **јаничар** – *Едно момче јаничарче / Паре брои набројува* („Дилбер Сугра“, 1985: 35); *Пусиџа бања йоуна Турци / Поуна Турци јаничари* („Ори, Лено, лепа Лено“, 1971: 103); **кадана** – *Ја не сум ишурска кадана / Току сум ишурска робинџа* („Митана Турци грабиле“, 1971: 53); *Пронесе девеи кадуње / Свише ги девеи продава* (Промина Селман, замина“, 1971: 54); **кадија** – *Кадија абер исйраиш...* („Марко фатил вдовица“, 1985: 15); *Ем сам кадија је ситану / Што ќе ѓа суди Мишана* („Митана Турци грабиле“, 1971: 53); **каурче** – *Каурче, младо јуначе* („Заљублено анамче“, 1985: 55); **комшија** – *Комшије, брака слаштински* („Трпко Варварски“, 1985: 28); *Синојка иш се љуба иремужила / Премужила близу, у комшије* („Синојка Јово од Стамбола дојде“, 1971: 80); **паша** – *Прошеи ми се рашеи / Младион паша Алим Беџ* („Алим Бег“, 1985: 17); *Ајде се развика, ле, ишурскион паша* („Рајна комитка“, 1985: 87); **сарај** – *На врана коња ја качи / Сараи ми ѓа огнесе* („Алим Бег“, 1985: 17); **сејмен** – *Ќе дојда свише комиие / Ем ишија селски сејмени* („Вело моме“, 1985: 70); *Оздола ида сејмени / Сејменски иесни йоеја* („Оздола ида сејмени“, 1985: 76); **уриет** – *Девесио осма година / Уриеиш се објави* („Вело моме“, 1985: 70);

– **Турцизми од семантичка сфера апстрактна лексика:**

абер – *Море, абер дојде, Ајше ле, мори...* („Скудна година“, 1985: 97); *Голем абер иш носимо, леле / скојско кале изборело* („Аци Јове вино пије“, 1971: 102); **аир** – *Што од мене аер иш ќе видиш? / Проговори Ѓуро добар јунак* („Два се змеја у планина бија“, 1971: 62); **алал** – *Алал да иш е млекошо...* („Оздола ида сејмени“, 1985: 76); **аманет** – *Тебе иш осйавам ишеши аманеиш* („Пошоу јунак цару на индата“, 1971: 50); **арам** – *Арам да је на наши делије / Што не ираа меџдан со Араиџа* („Шетау Марко по поле широко“, 1971: 113); **берикет** – *Да се роди све берикеиш* („Б дни вечер“, 1985: 101); *Ќе делимо со ламња двоџлава / Што изела свекаков берикеиш* („Коња кое Никола јуначе“, 1971: 61); **борч** – *Дериошше да ги, Биљбиљ, забраим, леле / Ем ишайкоише, море, борчои* („Донеси Биљбиљ понеси“, 1971: 81); **дерече** – *На какво сам ја дерече* („Дојди мајко“, 1985: 86); **дерт** – *Дериошше да ги, Биљбиљ, забраим, леле / Ем ишайкоише, море, борчои*

(„Донеси Биљбиљ понеси“, 1971: 81); **изин** – *Мори изен давам, Ајше ле, мори* („Абер дојде, Ајше мори, 1985: 97); *Дал ме чуеш, Ѓуро добар јунак / Изен дај ми ја да се оужим* („Болен лега Ѓуро добар јунак“, 1971: 90); **илје** – *Па иле илји на илице / На илице, Кайланоо* („Ори, Лено, лепа Лено“, 1971: 103); **ишарет** – *Мене ми даде ишареи* („Петре Атовски – Теарчанец“, 1985: 48); **кабаџ** – *Голем кабаџ си сѝорил* („Марко фатил вдовица“, 1985: 15); **лаф** – *Па се мисли Цвеи, мори / Кому лаф да даде* („Нема ми га Цвета“, 1971: 23); **мамур** – *Пијан сегов за недела, леле / Мамур држев за жодина* („Пием вино, пием вода“, 1971: 107); **мегдан** – *Тамо ми мегдан ќе делимо / Кој да земе мое прво либе* („Јунак врви низ гора зелена“, 1985: 33); *Сам да ием коња да наоим / Па к’е идемо мегдан да делимо* („Чуден јунак у меана дојде“, 1971: 63); **мерак** – *На око мерак му падна* („Алим Бег“, 17); *Голем си мерак ја имам / Двајца иа да се земемо* („Заљублено анамче“, 1985: 55); *Мерак имам за селоско девојче* („Мерак имам за селско девојче“, 1971: 30); **мувлет** – *Малку ми мувлет даише / Дур да оишдем Тешоо* („Трпко Варварски“, 1985: 28); **мунаси** – *Мунаси нашле Ивана јунака* („Шетау Марко по поле широко“, 1971: 113); **нишан** – *Лилјано, моме убаа / Шио нишан браио и имаше?* („Алим Бег“, 1985: 18); **севда** – *Ела си Мирчо на кула / Голема севда ќе ирајмо* („Прошета, Мирчо прошета“, 1985: 31); **сеир** – *Тамо мије сеир ќе гледамо* („Јунак врви низ гора зелена“, 1985: 33); *Не се куиеш, не се миеш / Само седиш, сеер гледаш* („Ори, Лено, лепа Лено“, 1971: 103); **сербес** – *Твое либе сесиро / Тој сербес Горџија* („Ѓурџа“, 1985: 79); **сефа** – *Чини сефа на душа иа / Дури си младо ергенче* („Марко фатил вдовица“, 1985: 16); **таксир** – *Шио мене иаксир, леле, ме фа ии* („Болен лега млад Стојан“, 1985: 13); **фајде** – *Народ илаче фајде нема* („Изгреј с’лнце“, 1985: 80); **шенлук** (од шени) – *Право жо дома онесе / Голем си шенлук найрај ја* („Заљублено анамче“, 1985: 56).

Од сето она што го анализираме до сега можеме да констатираме дека народните песни што беа предмет на наша обработка изобилуваат со огромен број турски лексеми. Всушност, тоа е разбирливо ако се има предвид општествено-политичкото уредување во периодот кога се создавал овој фолклорен материјал во тетовскиот крај. Евидентна е употребата на турцизмите што означуваат конкретни предмети што се употребувале во секојдневното, меѓутоа, сепак, најбројни се турските лексеми што ѝ припаѓаат на апстрактната лексика. Потенцираме дека некои од турските придавки употребени во народната поезија станале т.н. украсни епитети, како: *река руменлија* – (1971: 62); *деи нишанлио* –

(1971: 67); *зуйче срмајлио* – (1971: 101); *клешии бурмајлие* (1971: 101). При анализата дојдовме до заклучок дека дел од турцизмите се архаизми и историзми коишто се повлекле од употреба (се однесуваат на војската, администрацијата, судството и сл., како на пр: *аџа, беџ, вилаеи, јаничар, кадија, џашиа и сл.*), но, главно, поголемиот дел од нив сè уште активно се употребуваат. Читајќи ги стиховите создадени од народниот творец, се нурнуваме во едно далечно време во коешто чиниш те опива мирисот на алвата, те заслепува сјајот на азното, се воодушевуваш на убавината на анамата, слушајќи ги звуците на дајретото.

На крајот на трудот приложуваме регистар на турските лексеми коишто ги пронајдовме во материјалот што ни беше предмет на ексерпција, подредени по азбучен редослед.

Регистар на турските лексеми од збирките народни песни „Ми долета ред голуби“ и „Пукна пушка горе Балтепе“	
А абер – Кадија <i>абер</i> испрати... („Марко фатил вдовица“, 1985: 15); <i>Море, абер</i> дојде, <i>Ајше</i> ле, <i>мори</i>... („Скудна година“, 1985: 97); <i>Голем абер</i> ти носимо, <i>леле / скопско кале</i> изгорело („Ади Јове вино пије“, 1971: 102); <i>Добар абер</i> они ти донеле / <i>Бело стадо</i> ти се ојагнило („Весели се куќни домаќине“, 1971: 195) ага – <i>Ќе ти турим име најголемо / Сакаш Асан, сакаш Асан ага</i> („Шетау Марко покрај Црно Море“, 1971: 115) азно – <i>А камо ли царео ле азно / Што го брале намет по вилает</i> („Што ми биле Бојкои синои“, 1971: 56) аир – <i>Што од мене аир</i> ти ќе видиш? („Два се змеја у планина бија“, 1971: 62) ајдук – <i>Сношти минаја ајдуци</i>... („Извикнала Јорданка“, 1985: 88); <i>Уловиле два горски ајдука / Два ајдука, два брата родена</i> („Прошетале пашини сејмени“, 1971: 55); <i>А десети ајдук по планине / Записале цареи друмови</i> („Што ми биле Бојкои синои“, 1971: 56); <i>Свака година поуно ајдуци</i> („Се расплакала стара планина“, 1971: 64) алал – <i>Алај да ти е млекото</i>... („Оздола ида сејмени“, 1985: 76) алва – <i>К’сни алва – омези се</i>... („Б’дни вечер“, 1985: 101) ален – <i>Ајде да ми вапца два бајрака / Леле, еден зелен, џанум, други ален</i> („Поминуем, море, заминуем“, 1971: 48) алтан – <i>Да си подредим алтани</i> („Томче појде на пазар“, 1985: 34); ... <i>За да ти го видам алтанот</i> чело („Торбешко дејче“, 1985: 44) амајлија – <i>Зар не виде ибриш амајлија</i> („Торбешко дејче“, 1985: 44) аманет – <i>Тебе ти оставам тешик аманети</i> („Пошоу јунак цару на индата“, 1971: 50) анама (анамче) – <i>Го догледа анаме</i>... („Прошета Мирчо прошета“, 1985: 31); <i>Ми се заљуби анамче</i>... („Залублено анамче“, 1985: 55)	Б бавча – <i>Седнала Миља невеста / Долна бавча под јабука</i> (Миља невеста, 1985: 21); <i>Низ бавча да ти прошетам / Ти да ме гледаш, да гориш</i> („Томче појде на пазар“, 1985: 34); <i>Побезнала више село / Више село у бавчице</i> (Бојана се наљутила“, 1971: 38); <i>У тоа доуно бавчице, деј леле де / Под тоа дрво маслинче, де</i> („Заспала Веца преспала, де“, 1971: 41) бајрак – <i>До глава ми бајрак заб’чине</i> („Пукна пушка горе Балтепе“, 1985: 61); <i>Атанас бајрак да носи</i> („Атанас војвода“, 1985: 63); <i>Кој уиш бајракот, кој му тури знакот</i> („Рајна комитка“, 1985: 87); <i>Ајде да ми вапца два бајрака / Леле, еден зелен, џанум, други ален</i> („Поминуем, море, заминуем“, 1971: 48) бајрактар – <i>Ми го удри младо бајрактарче</i> („Пукна пушка горе Балтепе“, 1985: 61) бег – <i>Прошета ми се рашета / Младион паша Алим Бег</i> („Алим Бег“, 1985: 17); ... <i>Бегојте ќе се наљута</i> („Прошета, Мирчо прошета“, 1985: 31); <i>Право ќе ти кажем, бегу</i>... (Четата на Гоце Делчев“, 1985: 68); <i>Ги однеле бегу на пресуда / Бегот ми ги тешико пресудило</i> („Прошетале пашини сејмени“, 1971: 55) бекрија – <i>Море, три делие, три бекрие</i> („Три делие“, 1985: 25) беља – <i>Девере, мили девере / Што беља мене најдовте</i> („Неесто, калеш неесто“, 1971: 87) бендисал – <i>Ја сум ти мајко бендисал / Оџина ќерка од Одри</i> („Младо комитче“, 1985: 38) берикет – <i>Да се роди све берикет</i> („Б’дни вечер“, 1985: 101); <i>Ќе делимо со ламња двоглава / Што изела свекаков берикет</i> („Коња кое Никола јуначе“, 1971: 61)

арам – <i>Арам</i> да је на наши делије / <i>Што не праа мегдан со Арапа</i> („Шетау Марко по поле широко“, 1971: 113) арамија – <i>Што ми биле Бојкои синои / Девет сина девет арамије</i> („Што ми биле Бојкои синои“, 1971: 56) астраган – <i>У планина со верна дружина / На глава носа астраган каунаци</i> („Шетала се фемија по море“, 1971: 49) ацамија – <i>Лудо младо ацамија</i> („Болен Зафир“, 1985: 11) аши – <i>Аши Јове вино пие, леле / Под дрвото божурово</i> („Аши Јове вино пије“, 1971: 102)	бекар – <i>Триста моме, бре џанам / Еден бекар</i> („Сарај село, бре џанам“, 1971: 72); <i>Не сум старче белобрадче / Туку сум бекар уште неженет</i> („Шетау Марко по поле широко“, 1971: 113) биљбиљ – <i>Дертите да ги, Биљбиљ, забраим, леле / Ем таткоите, море, борчои</i> („Донеси Биљбиљ понеси“, 1971: 81); <i>Биљбиљ пое у планина / Јана седи у градина</i> („Биљбиљ пое у планина“, 1971: 104); <i>Две очи Џуцана има / еден ми је биљбиљ</i> (Ај да речемо још еден пута“, 1971: 108) бојашија – <i>Леле, дека седи калеш Грозда / Море, калеш Грозда, џанум, бојашијка</i> („Поминуем, море, заминуем“, 1971: 48) борч – <i>Дертите да ги, Биљбиљ, забраим, леле / Ем таткоите, море, борчои</i> („Донеси Биљбиљ понеси“, 1971: 81) будала – <i>Еј, море лудо, младо будало / Зарем не беше Долна Чаришја</i> („Торбешко дејче“, 1985: 44); <i>Бела Рада му зборуе / Оре, лудо, бре будало</i> („Бела Рада лозје копа“, 1971: 31); <i>Еј, море, лудо будало / Дека се чуло видело</i> („Девојче бело, црвено“, 1971: 40) буљук – <i>Свака година поуно ајдуци / Оваја пролет девет буљуци</i> („Се расплакала стара планина“, 1971: 64) буљукбација – <i>Дури му глава зедофмо / Буљук бација загина</i> („Оздола ида сејмени“, 1985: 76)
В вилает – <i>Ајде да те водим у наши вилает</i> („Мара Марушанка, 1985: 57); <i>Појдите до мој вилает</i> („Атанас војвода, 1985: 63); <i>А камо ли царео ле азно / Што го брале намет по вилает</i> („Што ми биле Бојкои синои“, 1971: 56); <i>Ој, ти пиле питома соколе / Ке те пратим на мојот вилает</i> („Два се змеја у планина бија“, 1971: 62); <i>Керамиде бели карагроши / Што собрало намет од вилает</i> („Кула гради Црна Арапина“, 1971: 68); <i>Што ми биле селани душмани / Што ми стајле намет по вилает</i> („Што ми биле селани душмани“, 1971: 95)	Г гајтан – <i>Тоа се на мене гајтан веќе</i> („Торбешко дејче“, 1985: 44); <i>Еј, гајтан веѓи, ле, црвени образи</i> („Да сум, јадна, студена војина“, 1971: 33) гемија – <i>Ај, шетала се гемија по море / Среде море таја застанала</i> (Шетала се гемија по море“, 1971: 49); <i>Коку гемије пројдоа. Леле / Петкано, бела Петкано</i> („Рано ранила Петкана“, 1971: 57) грош – <i>Купи ми, купи, бре Тамче / За десет гроша мунистра</i> („Томче појде на пазар“, 1985: 34); гурбет – <i>На гурбет да одим, Ајше ле, мори</i> („Абер дојде, ајше мори, 1985: 97) гурбетчија – <i>Наши мужи гурбетчије, леле / Чим ќе дојда, ќе ти плата</i> („Огрејала месечина“, 1971: 73)
Д давија – <i>За Марко давија напрај ја</i> („Марко фатил двовица“, 1985: 15) дајре – <i>Трајанко, мори, Трајанке / Ја земи дајре па дојди</i> („Трајанка тетовка“, 1985: 32) делија – <i>Ајде, што ми беа три делие / Море, три делие, три бекрие</i> („Три делие“, 1985: 25); <i>Ај, у гемија закоан делија / Го гледала од брегот девојка</i> („Шетала се гемија по море“, 1971: 49) дерее – <i>На какво сам ја дерее</i> („Дојди мајко“, 1985: 86) дерт – <i>Дертите да ги, Биљбиљ, забраим, леле</i> („Донеси Биљбиљ понеси“, 1971: 81) дилбер – <i>Све ги моми испродале / Дилбер Сугра останала</i> („Дилбер Сугра“, 35); <i>Напи ми се, дилбер Васо</i> („Море шише шарено, 1985: 102) долама – <i>Идем, вујко, идем, доламче</i> си немам... (Дојди Петре, дојди, у вујка на гости“, 1971: 25) драм – <i>Да ни дадеш драм белило, леле / драм белило, драм црвило</i> („Огрејала месечина“, 1971: 73); <i>Ај на главата финоно фесте / Одозора сто драм пискув</i> („Ај, што ме боли главава“, 1971: 106)	Ѓ ѓердан(че) – <i>Да си нанижеш ѓерданче</i> („Томче појде на пазар, 1985: 34); <i>Скини го, лудо, ѓерданов / Златарот ми е побратим</i> („Запали Митро борина, 1985: 52) ѓузел – <i>Пијан идем од града / Велико моме, еј ѓузел</i> („Пијан идем од града“, 1971: 37)

дуќан – Ти отиди Бошков <u>дуќан</u> („Ој, Јелено, Јеленчице“, 1985: 40); Горна чариша кабаши <u>дуќан</u> („Торбешко дејче“, 1985: 44); У Тетово Кољов <u>дуќан</u> („Огрејала месечина“, 1971: 73) душек – Моава сн’га ќе биде / Јорган и <u>душек</u> постела („Запали Митро борица, 1985: 52); На меки <u>душеци</u> („Многу ми го фалџа, бабо мори“, 1971: 20) душеме – Таван реди плеки од дејчиња / А <u>душеме</u> коске од мамчиња („Кула гради Црна Арапина“, 1971: 68) душман – Од <u>душман</u> не се плашете („Јана комитка“, 1985: 65); Одвоени, запустени / Од <u>душмани</u> разделени („Распеана Шар Планина“, 1985: 77); Ќе ти се смеа <u>другачке</u> / Другачке твои <u>душманке</u> („Шетало дејче по поле“, 1971: 39)	
Е елек – Идем, вујко, идем, срмен <u>јелек</u> немам... (Дојди Петре, дојди, у вујка на гости“, 1971: 25); Руси косе, срмени <u>јелеци</u>... („Да сум, јадна, студена водица, 1971: 33); На Цвета ишја <u>јелеце</u>, леле / За свадба и за првиче („Седнало Тодер сред дворје“, 1971: 88) ендек – Три главе <u>ендек</u> фрлија... („Извикала Јорданка“, 1985: 88) ефендија – Море, кадио, <u>ефенди</u> („Марко фатил вдовица“, 1985: 15); Дал ме чуеш, безу, <u>ефендија</u> („Прошетале пашини сејмени“, 1971: 55)	З зандана – Твоите браќа, Тррино сестро, ле мори / У теиши, т’ми, влажни <u>зандане</u> („Високо седиш, Данице, звездло“, 1971: 47); Ги врлило у т’ми <u>зандане</u> / Да легаат три-девет године („Прошетале пашини сејмени“, 1971: 55)
И ибриш – Зар не виде <u>ибриш</u> амајлија („Торбешко дејче“, 1985: 44) - конец <u>изин</u> – Мори <u>изен</u> давам, Ајше ле, мори („Абер дојде, Ајше мори, 1985: 97); Дал ме чуеш, Гуро добар јунак / <u>Изен</u> дај ми ја да се смужим („Болен лега Гуро добар јунак“, 1971: 90) ишје – Па те прати на <u>ишје</u> / На ишје, Катланоо („Ори, Лено, лепа Лено“, 1971: 103) ишарет – Мене ми даде <u>ишарет</u> („Петре Атовски – Теарчанец“, 1985: 48)	Ј јаничар – Едно момче <u>јаничарче</u> / Паре брои набројува („Дилбер Сугра“, 1985: 35); Пуста бања поуна Турци / Поуна Турци <u>јаничари</u> („Ори, Лено, лепа Лено“, 1971: 103) јабанџивче – Што поскоро стројник прати / Дури не сум армасана / За посекско <u>јабанџивче</u> („Петко и Пенка“, 1985: 50) јатаган – Од душман не се плашете / Ни па од нивни <u>јатаган</u> („Јана комитка“, 1985: 65); <u>јорган</u> – Моава сн’га ќе биде / <u>Јорган</u> и душек постела („Запали Митро борица“, 1985: 52)
К кабаџет – Голем <u>кабаџет</u> си сторил („Марко фатил вдовица“, 1985: 15) кабаши – Горна чариша <u>кабаши</u> дуќан („Торбешко дејче“, 1985: 44) кавал – Пак све до аро навраќаш / Со ишарен <u>кавал</u> у руке („Петре Атовски – Теарчанец“, 1985: 48); Со меден <u>кавал</u>, мори, свирнуе, леле / Со лево око кимнуе („Наљано, керко, Наљано“, 1971: 36); На ишарен сандак седеше / Со меден <u>кавал</u> свиреше („Рано ранила Петкана“, 1971: 57) кадана – Ја не сум турска <u>кадана</u> / Току сум турска робинџа („Митана Турци грабиле“, 1971: 53); Пронесе девет <u>кадуње</u> / Свите ги девет продава (Промина Селман, замина“, 1971: 54) кадија – <u>Кадиджа</u> абер испрати... („Марко фатил вдовица“, 1985: 15); Ем сам <u>кадија</u> је стануа („Митана Турци грабиле“, 1971: 53) калпак – Симнал <u>калпак</u> Горица да прок’не („Шетау Марко низ гора зелена“, 1971: 117); На глава црни <u>калпаци</u> („Јана комитка“, 1985: 65); На глава нос астраган <u>калпаци</u> („Шетала се Гемџија по море“, 1971: 49) к’на – Зар не си видел <u>к’на</u> за глава („Торбешко дејче“, 1985: 44) кандиса – Стојан се тогај <u>кандиса</u> / Си зеде младо анамче („Заљублено анамче“, 1985: 55-56) капија – Дали има јунак над јунака / Да се фрли на коњот <u>капија</u> („Убава девојче“, 1985: 84) кара – Ѓорѓија, <u>кара</u> Ѓорѓија, леле („Ѓорѓија, кара Ѓорѓија“, 1971: 52) карагрош – Плоче тура од <u>карагрошоц</u> („Коња кое Никола јуначе“, 1971: 61); Керамиде бели <u>карагроши</u>... („Кула гради Црна Арапина“, 1971: 68) караман – Ој, ти коњче, коњче <u>караманче</u> („Коња кое Никола јуначе“, 1971: 61); Јавнав коњче <u>караманче</u>, леле („Пием вино, пием вода“, 1971: 107) кардаш – Ој, <u>кардаши</u>, мои побратими („Пушка пукна горе Балтепе“, 1985: 61) каршија – <u>Каршија</u> сејди овчарче, леле („Извикала Јорданка“, 1985: 88) к’скал – Другари мои душмани / <u>К’скал</u> ми они станале („Коте“, 1985: 20) каурче – <u>Каурче</u>, младо јуначе („Заљублено анамче“, 1985: 55) комишија – <u>Комише</u>, браќа слатински („Трпко Варварски“, 1985: 28); Синојка ти се љуба премужила / Премужила близу, у <u>комишије</u> („Синојка Јово од Стамбола дојде, 1971: 80)	Л лаф – Па се мисли Цвета, мори / Кому <u>лаф</u> да даде („Нема ми га Цвета“, 1971: 23) лула – Тутун пуши со <u>лула</u> црвена („Јунак врви низ гора зелена“, 1985: 33)

М	Н
мамур – Пијан седов за недела, леле / <u>Мамур</u> држув за година („Пием вино, пием вода“, 1971: 107) меана – Тамо ми има ладна <u>меана</u> („Јунак врви низ гора зелена“, 1985: 33); <i>Еј, чуден јунак у меана дојде</i> („Чуден јунак у меана дојде, 1971: 63); <i>Сум вечерау у ладна меана / Вечерајки кавга сум подигна</i> („Сестра брата на вечера вика“, 1971: 79); меаниџа – <u>Меаниџа</u>, дај донеси вино / Една купа од дваесет ока („Чуден јунак у меана дојде, 1971: 63) мегдан – Тамо ми <u>мегдан</u> ќе делимо / Кој да земе мое прво либе („Јунак врви низ гора зелена“, 1985: 33); <i>Сам да пием коња да напоим / Па к’е идемо мегдан да делимо</i> („Чуден јунак у меана дојде“, 1971: 63); мезе – Па да ги стаи <u>мезе</u> трпеза / Ем да <u>мезимо</u> ем да пиемо („Убава девојче“, 1985: 84); <i>Пред тебе ишије ракија, леле / Мезе ти грчка маслинка</i> („Не седи, Расим, распашан“, 1971: 51); мерак – На око <u>мерак</u> му падна („Алим Бег“, 17); <i>Големи <u>мерак</u> ја имам / Двајцата да се земемо („Залублено анамче“, 1985: 55); <u>Мерак</u> имам за селско девојче</i> („Мерак имам за селско девојче“, 1971: 30) мувлет – Малку ми <u>мувлет</u> дадите / Дур да отидем Тетоо („Трпко Варварски“, 1985: 28)	нишан – Лицјано, моме убаа / Што <u>нишан</u> братот имаше? („Алим Бег“, 1985: 18); <i>Тамо да <u>нишан</u> сагамо, јанам / Кој ќе да <u>нишан</u> погоди</i> („Костадин душа делеше“, 1971: 65)
О	П
одаја – Шарена одаја, бабо мори / На меки <u>оуиџи</u> („Многу ми го фаља, бабо мори“, 1971: 20); <i>Одајџе непаметено / Љуште орае кришени</i> („Неесто, калеш неесто“, 1971: 87) ока – Меаниџа, дај донеси вино / Една купа од дваесет <u>ока</u> („Чуден јунак у меана дојде, 1971: 63); <i>Ока</i> полока, море, ракија, леле / <i>Пет ока</i> море, вино црвено (Донеси Биљбиљ понеси“, 1971: 81)	пазар – Менко, ле, Менко, убаа / Ја ќе ти идем на <u>пазар</u> („Томче појде на пазар“, 1985: 34) пајтон – Ако ти со дада, мајчице мила / С’ <u>пајтон</u> донеси го („Чиво ли је, оној, бре, моме“, 1971: 28) пануче – Кули ми, купи, бре, Тамче / До две везени <u>пануче</u> („Томче појде на пазар“, 1985: 34) пармаџи – Извикна Јана, провикна... / Од шимиџирните <u>пармаџи</u> („Јана Комитка“, 1985: 65) паша – Пронета ми се рашета / Младион <u>паша</u> Алим Бег („Алим Бег“, 1985: 17); пениер (пениере) – Ја излети Гурѓо / Ја излети сестро / <i>Покраи <u>пениерето</u> („Гурѓа“, 1985: 79); Еј, би извирала драгом под <u>пениери</u> / Под <u>пениери</u> у ладна бунара</i> („Да сум, јадна, студена водина“, 1971: 33) <i>Па да идем, мајко, љуби под <u>пениери</u> / За да свирам љуби на жалосно</i> („Синојка Јово од Стамбола дојде, 1971: 80) пискуљ – Ај на главата финоно фесте / Одозгора сто драм <u>пискуљ</u> („Ај, што ме боли главава“, 1971: 106) пишман – <u>Пишман</u> станав, коњче вратив, леле („Пием вино, пием вода“, 1971: 107)
Р	С
ракија – Ела си, Мирчо, на кула / Да пиеш љута <u>ракија</u> („Прошета, Мирчо прошета“, 1985: 31); <i>Керко, мила керко / <u>Ракија</u> ќе тражи</i> („Алим Бег“, 1985: 45); <i>Пред тебе ишије <u>ракија</u>, леле / Мезе ти грчка маслинка</i> („Не седи, Расим, распашан“, 1971: 51); <i>Она служи со вино црвено / Вино црвено, љута <u>ракија</u></i> („Се собралe триесе дружина“, 1971: 66); <i>Донеси Биљбиљ море, понеси, леле / Ока полока, море <u>ракија</u></i> (Донеси Биљбиљ понеси“, 1971: 81) руба – Убаа <u>руба</u> носите / Заедно свекаде идете („Залублено анамче“, 1985: 55)	саат – Што му игра видра на колено / Што му чука <u>саат</u> у паза („Седнау Марко со мајка да вечера“, 1971: 116) сабајале – Недела рано <u>сабајале</u> / На чешма вода полнеше („Трпко Варварски“, 1985: 27) садака – Белобрад дедо просеше / Он за <u>садака</u> тражеше („Кучка Тафојџа“, 1985: 22) саја – Тој што ише бели <u>саи</u> / Па ги толку притегнуе („Ој, Јелено, Јеленчице“, 1985: 40); <i>Да не ти влезем темнина / Да не ти скинем <u>сајчето</u></i> („Запали Митро борина“, 1985: 52) сандак – Од Скопје назат повратен / Мртвачки <u>сандак</u> донесен („Трети јуни 1943 год.“, 1985: 72); <i>На шарен <u>сандак</u> седеше / Со меден кавачу свиреше</i> („Рано ранила Петкана“, 1971: 57) сарај – На врана коња ја качи / <u>Сараи</u> ми га однесе („Алим Бег“, 1985: 17) сардисан – Крај езерските брегови / Тешко ранет и <u>сардисан</u> („Спиро Комита Дупчиноски“, 1985: 67) севда – Ела си Мирчо на кула / Голема <u>севда</u> ќе прајмо („Прошета, Мирчо прошета“, 1985: 31) сеир – Тамо мије <u>сеир</u> ќе гледамо („Јунак врви низ гора зелена“, 1985: 33); <i>Не се купети, не се миеи / Само седии, <u>сеир</u> гледаш</i> („Ори, Лено, лепа Лено“, 1971: 103)

	сејмен – <i>Ке дојда свите комите / Ем тија селски сејмени</i> („Вело моме“, 1985: 70); <i>Оздола ида сејмени / Сејменски песни поеја</i> („Оздола ида сејмени“, 1985: 76) сербес – <i>Твое либе сестро / Тој сербес Горѓија</i> („Гурѓа“, 1985: 79) сефа – <i>Чини сефа на душата / Дури си младо ергенче</i> („Марко фатил вдовица“, 1985: 16) сокак – <i>Сокаче Суљо застана / За да се малу одмори</i> („Кучка Тафојца“, 1985: 23); <i>Прошета Мирчо прошета / Низ тетовските сокаци</i> (Прошета, Мирчо прошета“, 1985: 31) срма – <i>Кој ли те тебе шареше / И со срмата везеше?</i> („Море шине шарено“, 1985: 102) <i>Руси косе, срмени желеци...</i> („Да сум, јадна, студена водица, 1971: 33) сугаре – <i>Изабра овен најубав / И тоа јазне сугаре</i> („Марко фатил вдовица“, 1985: 15); <i>Јазне сугаре печено, леле / На девет мајке доено</i> („Горѓија, кара Горѓија“, 1971: 52)
Т таван – <i>На Бело Море таван да кое / Таван да кое песне да пое</i> („Убаво девојче“, 1985: 84); <i>Таван реди плеки од дејчиња / А душеме коске од момчиња</i> („Кула гради Црна Арапина“, 1971: 68) таксир – <i>Што мене таксир, леле, ме фати</i> („Болен лега млад Стојан“, 1985: 13) тамбура – „Ори, мајко, моа, ле стара мајко / Ја додај ми три теља тамбура“ („Синојка Јово од Стамбола дојде, 1971: 80) тељ – <i>Ја додај ми три теља тамбура</i> („Синојка Јово од Стамбола дојде, 1971: 80) темел – <i>Темел тура главе од јунаци / Зид ми зида г’рди од неесте</i> („Кула гради Црна Арапина“, 1971: 68) тепсија – <i>Сваком свату, ле дарба да даруете / Милом куму, љубо, сребрена тепсија</i> („Пошоу јунак цару на индата“, 1971: 50) терзија – <i>Ти го колни терзијата / Терзијата Никче Гогов</i> („Ој, Јелено, Јеленчице“, 1985: 40); <i>У сенка тројца терзије</i> („Седнало Тоде сред дворје“, 1971: 88)	К керамида – <i>Керамиде бели карагроши...</i> („Кула гради Црна Арапина“, 1971: 68)
У уриет – <i>Девесто осма година / Уриетот се објави</i> („Вело моме“, 1985: 70)	Ф фајде – <i>Народ плаче фајде нема</i> („Изгреј с’лице“, 1985: 80) фенер – <i>Да ми запалиш фенер борина</i> („Гашо Варварски“, 1985: 47) ферее – <i>Турска ѝ рува облече / Црно ферее забули</i> („Алим Бег“, 1985: 17) фес – <i>Турило фесите над око</i> („Седнало Тоде сред дворје“, 1971: 88); <i>Ај на главата финоно фесите</i> („Ај, што ме боли главава“, 1971: 106) ф’стан – <i>Од бања петок дојдена / Во бел ф’стан облечена</i> („Трети јуни 1943 год.“, 1985: 72)
Ч чаршија – <i>Зарем не беше Долна Чаршија</i> („Торбешко дејче“, 1985: 44); <i>- Иди си Горна Чаршија / Кути си рало волови</i> („Девојче т’нко високо“, 1971: 19); <i>Коњ ме носи у чаршија</i> („Пием вино, пием вода“, 1971: 107) чардак – <i>Болен ми лега, леле, млад Стојан / На високине, море, чардаци</i> („Болен лега млад Стојан“, 1985: 13); <i>Ја дојди вечер Подбреге / На моа кула висока / На мои шимири чардаци</i> („Алим Бег“, 1985: 17); <i>Од чардак Гигов истрча / Али Ремзиов Слатински</i> („Трпко Варварски“, 1985: 27); чешма – <i>Па слезе доле на чаде / До таја чешма цепчишка</i> („Кучка Тафојца“, 1985: 22); <i>Недела рано сабајле / на чешма вода полнеше</i> („Трпко Варварски“, 1985: 27); <i>До ноѓе чешма да напрајте</i> („Пушка пукна горе Балтепе“, 1985: 61);	Ц чаде – <i>Па слезе доле на чаде</i> („Кучка Тафојца“, 1985: 22) цамија – <i>Ке те носим висока цамија / Ке ти турим име најголемо</i> („Шетау Марко покрај Црно Море“, 1971: 115) цанам – <i>Синојка мене таксаја / За други, цанам, делија</i> („Милица мома убава“, 1985: 42); <i>Мајка ти, цанам, татко ти / Дал ќе те дадат за мене...</i> („Заљублено анамче“, 1985: 55); <i>Поминuem, цанум, заминuem / Ајде, на беу камењ, цанум, застануем</i> („Поминuem, море, заминuem“, 1971: 48); <i>Костадин душа делеше, цанам / Ем на дружина велеше</i> („Костадин душа делеше“, 1971: 65) цумбуш – <i>Тамо ќе цумбуш праимо</i> („Трајанка тетовка“, 1985: 32); <i>Тамо мие цумбуш ќе праимо</i> („Јунак врви низ гора зелена“, 1985: 33)

III шенлук (од шени) – <i>Право го дома однесе / Голем си шенлук напрај ја</i> („Залублено анамче“, 1985: 56) – се весели шимшир – <i>Ја дојди вечер Подбреге / На моа кула висока / На мои шимшир чардаци</i> („Алим Бег“, 1985: 17); <i>Извикна Јана провикна / Од високите чардаци / Од шимширните пармаци</i> („Јана комитка“, 1985: 65) шиник – <i>Когај дојде скудна година / Шиник жито – два шиника злато</i> („Скудна година“, 1985: 9); <i>Па станало голема скупока / Шиник жито два шиника злато</i> („Коња кое Никола јуначе“, 1971: 61) шише – <i>Море, шише шарено / Кој ли те тебе шареше...</i> („Море шише шарено“, 1985: 102); <i>Пред тебе шише ракија, леле / Меze ти грчка маслинка</i> („Не седи, Расим, распашан“, 1971: 51);	

Користена литература

- Белчев, Т. (2016). *Речник на шурцизми, архаизми, дијалектизми и рејско ујошребувани зборови во македонскиот јазик*. Штип: Универзитет „Гоце Делчев“.
- Јашар-Настева, О. (2001). *Турскиите лексички елементи во македонскиот јазик*. Скопје: ИМЈ „Крсте Мисирков“.
- Конески, Б. (1967). *Историја на македонскиот јазик*. Скопје: Култура.
- Крстовски-Томе, Т. (1971). *Ми долеџа ред голуби*. Тетово: Центар за информирање и издавачка дејност „Полог“.
- Крстовски-Томе, Т. (1985). *Пукна пушка горе Балиџе*. Тетово: Центар за информирање и издавачка дејност „Полог“.
- Макаријоска, Л. (2009). Континуитетот на турското влијание врз македонскиот лексички систем, *Македонистика 10*, Скопје: ИМЈ „Крсте Мисирков“, 189-238.
- Муртезани, И. (2001). *Турцизмиите во јазикот на албанската и македонската народна поезија*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.
- Паунова, М., Павлеска, Б. (2008). Турската лексика во македонскиот јазик, *Македонски јазик LVIII-LIX*, Скопје: ИМЈ „Крсте Мисирков“, 217-231.

TETOVO FOLK SONGS – INEXHAUSTABLE SOURCE OF TURKISH LEXEMES

Marina Spasovska

Marina Danilovska

Universiti of Tetova, RN Macedonia

marina.spasovska@unite.edu.mk

marina.danilovska@unite.edu.mk

Abstract: For this occasion, we decided to focus on the Turkisms present in the folk poetry from the Tetovo region. The corpus of our research consists of two collections of folk songs, „Mi doleta red golubi“ and „Pukna pushka gore Baltepe“, compiled and published by Tihomir Krstevski-Tome. Taking into account the fact

that in the early 19th century the city of Tetovo was considered an important cultural and economic center, it is understandable that the Turkish language had a significant influence, particularly as the language of the marketplace, trade and craftsmanship, especially within the Tetovo dialect. The process of adopting and using Turkish lexemes was long-term, which explains their presence in various spheres of activity. The presence of Turkisms in Macedonian folk creativity is generally quite noticeable, and likewise in our material, there is hardly a song that does not contain at least one Turkish word. Our aim is to present the Turkish lexemes such as: gurbet, dert, gjul, zijan, isharet, k'skan, muvlet, taksir and others, and to classify them according to semantic categories. Through our analysis, we conclude that some of them are archaisms, yet many of these Turkisms are still in use today. At the end of the paper, we also include a register of the Turkish lexemes, listed in alphabetical order.

Keywords: *Turkism, lexeme, semantics, folk song, register.*

ТУРСКОТО ВЛИЈАНИЕ ВО ПРИЛЕПСКАТА ЧАРШИЈА ВО ВРЕМЕТО НА МАРКО ЦЕПЕНКОВ

д-р СЛАВЧО КОВИЛОСКИ

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје

Институт за македонска литература, Скопје

s.koviloski@iml.ukim.edu.mk

Апстракт: Истражувањето се однесува на односите меѓу различни еснафи во Прилеп во 19 век и турското влијание во прилепската чаршија во времето на Марко Цепенков. Ќе бидат разгледани врските меѓу азарџискиот еснаф, терзискиот еснаф и др., каде што турското влијание било особено силно, како и меѓусебните трговски, културни и јазични врски меѓу македонското и турското население во Прилеп од овој период.

Клучни зборови: *Прилеп, прилепска чаршија, еснафи, Марко Цепенков, македонски јазик, македонско-турски односи, XIX век.*

Вовед (општествено-културни прилики и население)

Богатата книжевна и историска граѓа поврзана со турското влијание во прилепската чаршија во времето на Цепенков се должи на повеќе вековното турско присуство во Прилеп и во Македонија. Македонското и турското граѓанство секојдневно се мешале, комуницирале и соработувале во трговијата и занаетчиството. Овие трговско-занаетчиски врски биле условени од општествено-политичките односи во текот на целиот XIX век. Некогаш тие биле добри, некогаш драстично се влошувале, но продолжувале да опстојуваат и да се развиваат како на индивидуално, така и на колективно рамниште.

Бројот на населението во градот го утврдуваме според пописите на муслиманското и христијанското население што биле вршени по маала. На почетокот, бројот на христијанските маала не бил многу поголем од оној на муслиманските, турски маала. Така, во 1468 година се забележани турските маала „Хаџи Убејд“ и „Кетхуда и Пирлепе“ со 21 домаќинство. Истовремено, во градот имало 20 христијански маала со 415 регистрирани домаќинства. Врз основа на претпоставката дека едно домаќинство имало

5 члена, во тој случај Прилеп во овој период имал околу 2200 жители. Подоцна се забележуваат уште неколку турски маала: „Али бег“, „Дурали бег“, „Иса бег“, додека некои од христијанските маала биле „Кожухар“, „Костадин“, „Свети Тодор“ и др. (Прилеп и Прилепско 1971: 116-117). Соодносот на христијанските и муслиманските маала постојано се менувал (во 1554 година имало 43 христијански и 10 муслимански маала), со што се менувал и соодносот на христијански и муслимански семејства. Според пописот од 1568/69 година, имало 326 христијански семејства, 128 неженети и 2 вдовици, додека муслиманските семејства броеле 279 и 34 неженети (Стојановски, Ѓорѓиев 2001: 178). Во XIX век има повеќе статистики кои се однесуваат на бројот на жители на Прилеп. Во овој период Солун, Битола и Скопје значително го зголемиле бројот на жители. По нив, значителен развој имале Штип, Велес, Охрид, Кавала, додека, пак, населението во Прилеп се зголемило за речиси 50 %, станувајќи еден од поголемите македонски градови. „Интересно е што бројот на населението на овој град растел и покрај тоа што познатиот Прилепски панаѓур и занаетите по 1878 година пропаднале. Но тутунот и другите околности овозможиле градот да расте“, заклучува Ристо Поплазаров. (Поплазаров 1977: 32). Според друга статистика, Прилеп во „1900 имал 24 540 жители: 16 900 Македонци, 6200 Турци, 960 Цигани, 480 Цинцари“. (АМАНУ, фонд: *Бранислав Руски*, а.е. 119/2.).

По редот на нештата, Прилепската црковно-училишна општина имала надлежности коишто се однесувале исклучиво на животот на христијанското население во градот и тука завршувала нејзината ингеренција. Такви се примерите при судирите на македонското прилепско граѓанство во грчкото свештенство, со изградбата и осветувањето на црквата „Св. Благовештение“, со судирот со погрчените граѓани кои подоцна изградиле своја „грчка“ црква, со изборот на учители, училишни настојници итн. Секое понатамошно прашање било решавано во дослук со локалните власти, било да станува збор за економски или безбедносни проблеми.

Проблемите со кои прилепската чаршија се соочила во втората половина на XIX век подеднакво влијаеле и на македонското и на турското население. Иако чаршијата била просперитетна, меѓу другото и поради одржувањето на познатиот прилепски панаѓур, кон крајот на векот таа започнала да опаѓа. Причините биле многубројни: индустриското производство започнало да го заменува мануфактурното, со изградбата на железницата во Битола и Велес, Прилеп останал отсечен од главните трговски патишта, започнале да доаѓаат во голема мера готови производи

кои немало потреба да се изработуваат или доработуваат (облека, прибор за јадење), доаѓале мноштво странски производи изработени индустриски и со поголем квалитет од локалните, времето на изработка на овие производи било помало во однос на рачното производство и др.

Еснафите и чаршијата во Прилеп во XIX век

Заедно со Битола, Прилеп во ова време бил најголемиот трговски и занаетчиски центар на цела Западна Македонија. Во градот најчесто владееле благопријатни услови за соживот кој активно го пропагирале првенците: Хаџи Христо, Најдо Беломаре, Д. Ачков, Сулејман-бег, Алил-бег, Расим-бег, Мисирлиевци и др. Прилепската чаршија во средината на XIX век вриела од живот. Таа претставувала една голема мешавина составена од Македонци, Турци, Власи, Грци кои секојдневно комуницирале едни со други, одржувале трговски, занаетчиски и секакви други врски, правајќи на тој начин мултикултурна заедница која функционирала согласно тогашните општествено-политички прилики.

Прилепската чаршија го претставувала центарот на градот каде што се одвивале сите позначајни општествено-политички настани. Како место за комуникација, за занаетчиство и за трговија, овој урбанистички комплекс бил изграден по примерот на вообичаените турски чаршии препознатливи по своите сокаци и блиски меѓучовечки врски. Својот препознатлив облик прилепската чаршија започнала да го добива во втората половина на XVIII век.

Во следните децении чаршијата неколку пати се соочувала со катастрофални пожари (1854, 1866 и 1873), но била обновувана и продолжувала да функционира и понатаму. Всушност, од овие времиња датираат и најпрепознатливите објекти денес, како што се Саат-кулата (првпат подигната од Саид-ага во 1825/26 година, но изгорена во 1854 година; сегашната Саат-кула е дело на прилепските мајстори Христо Тасламиче и Петре Лауцо, кога во 1858 година бил поставен и часовник на неа), чешмата под неа (над влезот во Саат-кулата, односно кај чешмата има натпис со арапски букви: „Чукањето на саатот не е секогаш означување на времето. За животот и времето што одминува, саатот жали и вика: ...Ах...“) и џамијата (Чарши-џамија, изградена во 1475 година од Хаџи Хусеин). Освен овие препознатливи белези, во чаршијата постоеле и анови кои им давале место за починка и за преспивање на бројните патници.

Сепак, најбројни биле бакалниците. Во овие продавници за прехранбени производи можеле да се најдат основните продукти за

прехрана, како на пример: сол, шеќер, масло, брашно, леблебија итн., но и други продукти кои биле неопходни за функционирање на големите семејства, како на пример, газија и сапун. Архивските извори (ДАРМ: фондови Попови, Браќа Белазелкови и Вртанови) ни даваат на увид повеќе аспекти од функционирањето на прилепската чаршија од овој период. Така, на бројните страници за различни тетратки се испишани имињата на муштерии, на должници на кои им давале вересија, трговци и занаетчи со кои овие три прилепски трговски фамилии соработувале. Такви се Коне Чавкар од Плетвар, Димо Здравев од Царевиќ, Велко Неделков од Леништа, но и Бавтијар-чауш, Мустафа-чауш, Али-чауш од Канатларци и др. Како што може да се види, остварувани биле блиски врски меѓу Македонците и Турците, иако повообичаено било, барем кога станува збор за вересиите, припадниците на двете најголеми народносни заедници во Прилеп да позајмуваат од припадници на сопствената народност.

Еден период пред навлегувањето на индустриското производство во Македонија, занаетите цутеле. Во чаршијата работеле бербери, ножари, опинчари и други занаетчи. Подоцна, со воведувањето на железничкиот сообраќај и пругата Солун-Скопје и Солун-Битола, започнале да се доставуваат скоро готови производи, па занаетчиството почнало постепено да пропаѓа, за до крајот на XIX и почетокот на XX век чаршијата да започне да го губи препознатливиот изглед.

Сепак, во еден друг аспект прилепското граѓанство успеало да се издигне, а тоа е просветата и образованието. Во спомените на Кузман Шапкарев стои забележано дека тој два пати бил учител во Прилеп. Првиот пат бил во периодот од 1861 до 1865 година, а вториот пат од 1872 до 1874 година. Кога по втор пат дошол во градот, Шапкарев забележал големи промени: „Кога стапив тогаш по вторпат во Прилеп, го затекнав сосема изменет како во народен и црковен однос, така и во училишен. Веќе се кренала онаа густа и темна магла, која порано лебдеше над главите на старите прилепчани-чалмации...; младите првенци, нашите поранешни ученици, озарени колку-годе од народното просветување, беа прогледале и виделе свет, та беа ги зеле во свои раце оптинските работи и итаа напред...“ (Шапкарев 1990: 161).

Во периодот на XIX век, односно во времето кога живеел и работел познатиот македонски собирач на народни умотворби Марко Цепенков, во Прилеп постоеле силни и строго организирани еснафски заедници коишто функционирале во рамките на чаршијата, а турскиот јазик, односно турцизмите во македонскиот јазик веќе биле вкоренети. Така, на

пример, во 1837 година претседателот на Прилепската црковно-училишна општина Јовче Векил ја носел титулата милет-векил. Оваа титула на Јовче му била дадена како на прва личност на општината, предводник, односно народен претставник на христијанското население пред локалната турска власт. Неговото задолжение било да ја претставува општината пред турското месно собрание, односно меџлисот. Како што е познато, најдолговечно и најуспешно оваа функција ја исполнувал Хаџи Христо Дамјанович Логотет, „кој дури за таа цел добил специјална султанска дозвола-буџурулдија“ (Трајановски 1988: 122).

Турската управа во Прилеп се состоела од повеќе управни органи, како што биле: прилепската турска општина, катастарската управа, финансиската управа, жандармеријата итн. Мудирот бил цивилен управник на нахијата, а кајмакот на казата. Црковната власт била под управа на Пелагониската митрополија со седиште во Битола. Во Прилеп имало архијерејски намесник задолжен за црковното дело во градот.

Претседателот на општината, заедно со касиерот (благајникот) и другите функционери од општината, како на пример надзорниците, советниците, членовите на разни комисии, одбори итн., блиску соработувале со турската власт за унапредување на еснафите во прилепската чаршија, т. е. работеле за унапредување на животниот стандард на целиот град.

Записите на Марко Цепенков како извор за македонско-турските односи во прилепската чаршија

Еден од луѓето кои подеднакво продреле во македонската, влашката и турската заедница во Прилеп бил таткото на Марко Цепенков, Коста. Марко Цепенков раскажува повеќе приказни поврзани со дејноста на татко му Коста кој извесно време бил лекар (еким). Така, во еден случај некој јузбација имал „сараца“, односно некаква отворена рана. Високиот турски офицер не можеле да го излекуваат неговите воени лекари, но Коста успеал, при што бил награден со полна шамија „бешл’ци“ (пари). Во други прилики, Коста успеал да излекува и повеќемина скареции, односно војници. Гласот за дарбата на Коста стигнал дури до пашата кој посакал да го земе во војската како еким, но тој одбил бидејќи требало да патува со војската од град во град (Цепенков 1980: 311).

Записите на Цепенков кои ги наоѓаме во неговата „Автобиографија“ и во обемната статија „Еснафите во Прилеп“ ни ги покажуваат сите културни, трговски, занаетчиски и јазични испреплетувања меѓу македонското и турското население во Прилеп. Исто така, евидентни се

големиот број примери поврзани со турското влијание во сите негови објави (приказни, легенди, преданија), без разлика дали се однесуваат на јазикот, трговијата или занаетчиството.

Како што спомнавме, Цепенков му припаѓал на терзискиот еснаф. Останати еснафи во Прилеп биле табачкиот, кантарџискиот, казанџискиот, козуварскиот, фурниџискиот, басмарскиот, вкупно 30 еснафи, кои на Цепенков му ги набројувал некој 90-годишен Турчин по име аџи Сулејман Рупишталија, табак, мајсторски син односно устаоглија. Сепак, како што забележал Цепенков, постоеле некои разлики и договорни прераспределби меѓу македонските и турските еснафлии. Така, табачкиот еснаф го држеле само Турците кои не дозволувале некој друг да започне да се занимава со трговијата со тутун. Исто така, исклучиво Турците биле налбати. На почетокот на векот слична била состојбата и со берберскиот и со кафеџискиот еснаф, но од средината на векот со овие занаети започнале да се занимаваат и христијаните.

Дури и во самите еснафи постоеле определени поделби на тоа кој што сакал, на пример, терзискиот еснаф имал четири имиња, кои зависеле од материјалите што ги произведувале. Тие биле: чоџиски, абаџиски, аз’рџиски и ихџиски (кафтанџиски). За потребите на прилепските Турци алиштата им биле изработувани само од чоја. Цепенков запишал: „од карпус чоа и шкодранска шиевме долами на Турците и потури, чапќени, а од лондоно и друзи му шиевме абдесл’ци, шалвари, минтани, казеџии и др.“ (Цепенков 1980: 27). Со текот на времето нивната куповна моќ опаднала, па подоцна ретко носеле облека од чоја и срма, туку шајачни облеку, па носеле бевеврези (тенок шајак), а најпосле започнале да носат „врвнџки алишта“, односно облеку по западна мода. Бидејќи Турците биле доминантни во терзискиот занает, повеќето од алиштата и алатите на терзиите биле на турски јазик.

Јазикот во прилепската чаршија

Во прилепската чаршија се вкрстувале македонскиот и турскиот јазик. Турците веќе го беа прифатиле македонскиот како дел од нивната потреба за секојдневна комуникација во трговијата и занаетчиството. Од друга страна, турскиот јазик навлегол во секојдневниот живот на прилепското население. Како службен јазик во државата било пожелно да се знае. Некаде пожелно, но некаде дури и неопходно, бидејќи комуникацијата со повисоките инстанции во општеството налагала да се знае овој јазик.

Тоа го почувствувале и го знаеле и прилепските трговци и занаетчи. Така, извршувајќи го својот занает како терзија, Цепенков наумил да го научи турскиот јазик: „Го запашкав еден пријател Турчин што идеше катаден на дуќан, го викаа Аф’з Адем, тој да ме учит. Ми пиша елифбе и почнав да учам“ (Цепенков 1980: 319).

Претходно веќе споменавме дека кај трговците и занаетчиите силно се чувствувал продорот на турцизмите во македонскиот народен јазик. Во таа насока, интересни се неговите „Дијалектолошки прилози“, односно „Зборови и фрази од Прилепско“. Овој, да го наречеме, мал речник ни покажува до кој степен турцизмите се употребувале во македонското секојдневие. Некои од турските зборови Цепенков, како и сите македонски говорители, дури и ги прилагодувале според локалните наречја. Овие јазични закономерности биле применувани и при запишувањето. Забележителни се омекнувањата на консонантите к, г, н, л со мекиот знак ъ, добивајќи ги современите ќ, ѓ, њ и љ.

Некои од зборовите кои Цепенков ги потенцирал дека се со турско потекло се следните: абдесаана (водник), арка (гроб), белезица (гривна), дерман („чиста досада: Дерман немам, кај ќе ме најди и ќе ме задри“) дилбас (красноречив), ѓутура (на топтан), ѓердап (достап), каракаип (исчезна) и уште неколку. Сепак, иако запишувачот не укажал дека други зборови се турски, ние можевме да утврдиме и други такви: унер (чудовиште), шиник (четврт кило), ќуспе (остаток од семињата од кои се издвојува масло со пресување), ајљакчија (човек што не е потчинет под чифликчија итн. (Цепенков 1980: 161-173)

Во времето на Цепенков, како што можеме да видиме, се употребувале турски зборови со различни значења: од еснафскиот живот (алач со значење памукчија, абација со значење шијач на шајачни алишта итн.), од трговскиот живот (арапчија со значење трговец со јачмен, јулчук односно тетовска мерка за жито), делови од орудија (ибрик-кал’п со значење казанциска наковална за правење ибрици, ајва со значење тенеќчиски алат, арабија со значење цевката на пушката), зборови од секојдневниот живот (евала: благодарам, до видување; ал: мака, несреќа), прости реченици од секојдневниот живот (ајр абер со значење среќна или добра вест, ѓецелер ѓебе д’р со значење здравје да имаме, алабинберикатверс’н со значење Господ илјада добрини да ти даде).

Општиот преглед на турските заемки можеме да го сублимираме во зборови од природата (флора, фауна, медицина), потоа од град и село (архитектура и урбанизам, администрација, внатрешно уредување на

куќата, трговија и занаети и др.), човек (делови на телото, роднинска терминологија, исхрана и др.), други видови зборови (броеви, заменки, извици и сл.) (Јашар-Настева, 2001).

Интересно е што за разлика од легендите, преданијата и другите записи на Цепенков, но и на другите запишувачи на народни умотворби, во народните песни е забележително поголемо отсуство на турцизми. Такви се, на пример, тажаленките и песните испеани од Зица Цепенкова и од Дафа Цепенкова запишани од Цепенков, но и песните испеани од прилепските граѓани Христо Прцан, Божана Трпанова и др., запишани од Кузман Шапкарев (Шапкарев 1976). Ова може да се должи на повеќе фактори: најголемиот дел од песните биле испеани од жени коишто, пак, не се движеле многу, односно останувале во кругот на фамилијата, за да можат да попримат туѓи зборови (турцизми, грцизми, интернационализми); песните имале построго утврдена форма од приказните, но и претставувале постара форма на изразување и сл.

Прилепската чаршија во архивските документи

Општите пишани и напишани (морални) закони кои владееле во прилепската чаршија налагале примерно и достоинствено однесување. Познато е дека биле издадени голем број закони и препораки кои ги регулирале меѓусебните односи меѓу властите и прилепското население, без оглед на неговата народносна припадност. Вакви укази наоѓале во текот на целиот XIX и почетокот на XX век.

Прилепската чаршија, меѓу другото, се придржувала до „Уредбата на Османската Империја“, издание од 1898 година, објавено во Солун. На 342 листа се објаснети должностите и задачите на државната власт, односно на законодавната и судската власт, за надлежностите на Државниот совет, за вилаетите, областите, окрузите, општините и сл. Се наведува дека постојат градски и селски општини (ДАРМ, ПОП: Ф: Ј. Б., к. 2, 5.343.2.18/221-562). Во нашиот случај, Прилепската црковно-училишна општина се јавувала како сврзно ткиво меѓу локалната турска власт и македонското население. Во случај кога Општината не можела да ги реши споровите се вклучувала локалната власт која назначувала арбитри или советници кои поднесувале извештаи до кајмакот кој понатаму пресудувал според нив (ДАРМ, ПОП: Ф: ЦОП, к. 1, 5.181.1.102/96-102).

Во неколку архивски фондови кои се чуваат во Државниот архив на Република Македонија („Катастарска управа Прилеп“, „Кајмакамество Прилеп“, „Финансиска управа Прилеп“, „Каза Прилеп“, „Команда на чандармеријата, чета Прилеп“ и други) се наоѓаат повеќе писма, дописки

и укажи:

- во едно писмо се наоѓа информација дека кај лозјата се јавила болеста филоксера, при што се препорачувало таквото лозје да не се работи дури 10 години, а потоа истото повторно да се обнови (ДАРМ, Ф: КУП, к. 2, ф. 8/3/1/1);
- писмо за државата да има точна евиденција на населението, да се води сметка за мухтарите по маалите и имамите (ДАРМ, Ф: КУП, к. 2, ф. 8/3/27/27);
- доколку станувало збор за имотот на црквите и училиштата, требало да се добие потврда од митрополитот (ДАРМ, Ф: КУП, к. 2, ф. 8/3/9/9);
- на 11 октомври 1892 година е дадено упатство за уништување и спречување на размножување скачки (ДАРМ, Ф: КаП, к. 4, ф. 8/4/24/22);
- на 12 април било решено да се поправат фенерите во Прилеп, при што кар ќе виделе и ноќните чувари што ја вршеле својата должност (ДАРМ, Ф: ПТУ, КаП, Повелби, а. е. 8, л. 1-8);
- биле решавани проблеми меѓу Патријаршијата и Егзархијата (ДАРМ, Ф: ПТУ, КаП, ф. 8/1/16/17);
- се барало покачување на разни даноци, но и се давале признаници за платен данок (ДАРМ, Ф: ФуП, к. 1, а. е. 15, а. е. 16; Ф: ПО, а. е. 86);
- зачувано е и едно писмо од бинбашијата од Битола упатено до командантот на цандармерискиот баталјон во Прилеп во кое јавувал за правилата по кои требало да се управува цандармеријата за да не доаѓаат до проблеми со локалното население (ДАРМ, Ф: КЦЧП, к. 1, а. е. 16).

Заклучок

Прилепската чаршија во времето на Марко Цепенков го живеела своето секојдневие на заемно културно и јазично влијание меѓу македонското и турското население. Меѓусебните односи знаеле да варираат и зависеле од мноштво фактори, првенствено од општествено-политичките односи во текот на XIX век. Сепак, без разлика на народносната припадност, македонско-турските врски опстојувале и се развивале како на индивидуално, така и на колективно рамниште. Најдобриот показател за тоа е познатиот прилепски терзија и собирач на народни умотворби Марко Цепенков, кој зад себе оставил бројни записи кои само ни ја потврдуваат заемната поврзаност меѓу македонските и турските занаетчии и трговци од ова време.

Користена литература

- Цепенков, Марко К. (1980). *Материјали, литературни творби, книга десеттиа*. Редактирал д-р Блаже Ристовски. Скопје: Македонска книга. Институт за фолклор.
- Јашар-Настева, Оливера. (2001). *Турскиите лексички елементи во македонскиот јазик*. Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.
- Ковилоски, Славчо. (2017). *Прилеп и Прилејско во XIX век (културно-историски процеси)*. Скопје: Современост.
- Прилеп и Прилејско низ историјата*, книга прва. (1971). Прилеп.
- Поплазаров, Ристо. (1977). *Ослободителните вооружени борби на македонскиот народ во периодот 1850-1878*. Скопје: ИНИ.
- Стојановски, Александар, Ѓорѓиев, Драги. (2001). *Населби и население во Македонија – XV и XVI век*, дел I. Скопје: ИНИ, ДАРМ.
- Трајановски, Александар. (1988). *Црковно-училишните оштини во Македонија*. Скопје: Институт за национална историја.
- Шапкарев, Кузман А. (1976). *Избрани дела, том втори*. Приредил д-р Томе Саздов. Скопје: Мисла.
- Шапкарев, Кузман А. (1990). *Зайиси*. Приредил д-р Томислав Тодоровски. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

Архивски материјали:

- Архив на македонската академија на науките и уметностите, фонд: Бранислав Русик, а.е. 119/2.
- Државен архив на Република Македонија (скрашено: ДАРМ), Погранично одделение Прилеп (скрашено: ПОП)*
- Фонд: Јорадн Бомбол (скратено: Ф: Ј. Б.), к. 2, 5.343.2.18/221-562.
- Фонд: Црковна општина Прилеп (скратено: Ф: ЦОП), к. 1, 5.181.1.102/96-102.
- Државен архив на Република Македонија (скрашено: ДАРМ),*
- Фонд: Прилепска турска општина - Каза Прилеп, Повелби (скратено: Ф: ПТУ, КаП, Повелби), а. е. 8, л. 1-8.
- Фонд: Прилепска турска општина - Каза Прилеп, Повелби (скратено: Ф: ПТУ, КаП, Повелби), Ф: КаП, ф.8/1/16/17.
- Фонд: Кајмакамство Прилеп (скратено КаП): к. 4, ф.8/4/24/22.
- Фонд: Катастарска управа Прилеп (скратено: КУП): к. 2, ф. 8/3/1/1.
- Фонд: Катастарска управа Прилеп (скратено: КУП):, к. 2, ф.8/3/27/27.
- Фонд: Катастарска управа Прилеп (скратено: КУП): к. 2, ф. 8/3/9/9.
- Фонд: Команда на цандармеријата, чета Прилеп (скратено: Ф: КЦЧП), к. 1, а. е. 16.
- Фонд: Прилепска општина (скратено: Ф: ПО), а. е. 86.
- Фонд: Финансиска управа Прилеп (скратено: ФуП), к. 1, а. е. 15, а. е. 16.
- Фонд: семеен фонд Попови 1873/1884.

Фонд: фамилија Вртанови 1887/1948

Фонд: Браќа Белазелкови 1908/1913

TURKISH INFLUENCE IN THE PRILEP BAZAAR IN THE TIME OF MARKO CEPENKOV

Slavcho Koviloski, PhD

Institute of Macedonian Literature, Ss. Cyril and Methodius University, Skopje
s.koviloski@iml.ukim.edu.mk

Abstract: The research addresses the relations among various guilds in Prilep in the 19th century and the Turkish influence in the Prilep Bazaar during the time of Marko Cepenkov. The relations among the azardzi guild, the tailors' guild, and others, where the Turkish influence was particularly strong, will be examined, as well as the mutual trade, cultural and linguistic ties between the Macedonian and Turkish population in Prilep during this period.

Keywords: *Prilep, Prilep Bazaar, guilds, Marko Cepenkov, Macedonian language, Macedonian-Turkish relations, 19th century.*

ТУРСКОТО ВЛИЈАНИЕ ВО ОРСКАТА ТРАДИЦИЈА ВО МАКЕДОНИЈА

(анализа на избрани примери на народни ора)

СТОЈАНЧЕ КОСТОВ

Институт за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје

РС Македонија

stole_kostov88@yahoo.com

Апстракт: Орската традиција во Македонија низ историјата претрпела влијанија од најразлични балкански култури, а кај некои примери на народни ора, турската традиционална култура извршила најголемо влијание. Во текстот ќе стане збор за орската традиција во Македонија, односно ќе се направи анализа на избрани примери на неколку народни ора кои во својот назив, начинот и стилот на играње претрпеле одредено влијание од турската култура. Ќе стане збор за најпрепознатливите ора кои имаат турски називи: Пајдушко, Адана, Јени Јол, Пембе, Чифте чамче и Купурлика.

Клучни зборови: *народни ора, турско влијание, називи, етнокоролошки карактеристики.*

Вовед

Народниот ора се наразделен дел од народниот живот. Проучувајќи го народниот бий, тие заслужуваат и нарочно внимание бидејќи во себе содржат елементи од народната психологија и претставуваат особен начин на изразување на чувствата и расположенијата во дадени моменти од друштвениот живот. Тие претставуваат и особен материјал за проучување на културниот развој на нашиот народ (Пајтончиев и Фирфов 1953: 3).

Со овие реченици Пајтончиев и Фирфов го започнуваат воведот во нивната книга „Македонски народни ора“ (1953). Ората навистина претставуваат материјал за проучување на културниот развој на еден народ. Кога станува збор за народните ора и орската традиција во Македонија и на македонскиот народ, особено за некои аспекти кои влијаеле на одредени ора и типови на ора, неизбежно е да се спомене

влијанието на турската култура. Во тој контекст, за доаѓањето на Турците на овие простори и за нивното влијание во секојдневниот живот на населението Паликрушева вели:

Турциите, како поради фактиот што повеќе векови биле владејачки етнос во Македонија така и поради својата бројна застапеност претставувале значаен чинител во етничката карта на Македонија. Кон крајот на XIX век тие се нерамномерно распределени во некои предели. Турциите во градовите и во дел од Јужна Македонија претставуваат мнозинско население, но пак во многу области нивното присуство скоро сосема отсуствува. Во овој период нивната бројка изнесува половина милион нации 1 200 000 Македонци што секако ја става Македонија во оние балкански региони во коишто имаме најголема застапеност на турски етнос. Од Балканските војни до денес преку повремени силни бранови на мигрирање во Македонија значително се намалил бројот на Турциите (Паликрушева 1996: 13).

Со доаѓањето на Турците на Балканот, турската култура, како во многу други сфери од животот на македонското население, влијаела и на орската традиција. Иако на некои народни ора не може точно да им се знае потеклото, сепак според одредени параметри можат да се утврдат одредени влијанија. Па, така, во овој текст ќе се обидеме да анализираме неколку ора како што се на пример: Пајдушко, Адана, Јени Јол, Пембе, Чифте чамче и Купурлика, како избрани примери кои се најтипични во однос на влијанието кое ти го имаат од турската култура според називот, стилските карактеристики, инструменталната придружба итн.

Во продолжение на текстот ќе го анализираме секое од горенаведените ора поединечно, за да се дојде до параметрите кои укажуваат на турското влијание на самите орски примери.

Пајдушка, Пајдушко

Според достапните архивски материјали, теренските истражувања и литературните извори од Абдула Шкалиќ, орото Пајдушко¹ има турски назив кој значи „кривоног“ (Škalić 1973: 507-508). Во орската традиција во Македонија во текот на XIX и XX век било широко распространето во повеќе етнички предели на Македонија, а интересен е фактот дека е едно од ретките ора кои сè уште се изведуваат на свадбените веселби како и на некои верски празници каде што се одржуваат собори.

¹⁾ Видете повеќе и во: В. Јаневски. 2019. *Етнокоролошка класификација на ора во Македонија*, Скопје: Здружение на етнокоролози на Македонија, Академски печат.

Во записите на Михаило Димоски, познат македонски етнокореолог, орото потекнува од Скопско, играчкиот состав е мешан, играат мажи и жени. Држењето на играчите е за раце слободно спуштени долу, метроритмичката структура е 5/8 или 2,3. Карактерот на орото е умерено брзо, со потскокнување (Димоски 1977: 109).

Во случајот на ова оро, турското влијание се отсликува во називот на орото, додека во однос на стилските карактеристики, може да се каже дека ги задржува автохтоните методски единици односно потскоци и доскоци, како и вртешки во колминативниот дел на орото. Секако дека орото има повеќе варијанти, но ако се анализира структурата на игроорниот образец ќе се заклучи дека станува збор за слична игроорна база. А ритамот е секогаш нерамноделен и е секогаш во 5/8 (2+3).

Неможе да се утврди точното потекло на орото иако некои истражувачи го имаат мапирано, сепак потребно е пообемно истражување за да се дојде до точен податок. Засега може да се држиме до претпоставките и со оние записи кои ни се на располагање.

Во продолжение ќе претставиме содржина на игроорен образец на орото Пајдушко: Игроорците се свртени полудесно. Тежината е на левата нога додека десната е подготвена за движење. Игроорниот образец започнува со потскок на левата нога, додека десната е подигната и е свиткана во коленото. Потоа следи потскок на десната нога, па повторно потскок на десната нога, па повторно потскок на левата, па на десната нога. Телото се врти кон центарот на кругот, а игроорниот образец продолжува со основен потскок в место со нагласување на десната нога. Ова движење се повторува три пати. Потоа следи потскок на левата нога в место, па потскок на десната нога в место и на крај орото завршува со основен потскок со нагласување на десната нога (Костов 2023: 190).

Адана

Ова оро според некои записи се претпоставува дека потекнува од Турција, со турското владеење на овие простори. Некои автори кои имаат податоци за ова оро го третираат како оро кое има повеќе градски и турско-ориентален стил. Значајно е да се напомене дека орото Адана, особено во градот Тетово важи за типично женско оро кое го играле само жени, облечени во носија *A la turca*, во затворен круг во дворовите и на чардаците на градските куќи, затоа што знаеме дека во минатото било срамота да играат пред мажите, или се прифаќа патријархалниот начин на изведба на ората. Играњето на жените е мирно елегантно без нагли движења, впрочем како што играле патријархално воспитани жени во тој

период. Во поглед на играњето ќе дадеме еден опис од сестрите Јанковиќ кои го анализираат стилот на играње на тетовските жени: *Во оржењето на шејтовскиите игроорки прво што паѓа во очи е положбата на нивните ситала, ако се нозете составени тогаш се и прстите и нивните составени, а ако се нозете одвоени тогаш опстојувањето помеѓу прстите е исто колку што е и до нивата. Тоа значи дека ситалата секогаш оди паралелно. Движењето на колената е многу дискретно, со тоа што прават преречење и благо поклеснување. Најпосле, оржењето на нивното тело, нивната концентрација, покажува дека шејтовскиите игроорки овој свој стил на играње го негувале со многу смисла и вкус (Јанковиќ 1939: 92).*

Според Јаневски, кога орото се играло во затворен простор како инструментална придружба се користеле дајре и деф, а како резултат на чалгиската традиција во Тетово, под влијание на заедничкиот соживот со македонското и турското население, орото на општите народни веселби се изведувало со чалгиска музика. Тетовчаните обично поканувале чалгии од Велес и Скопје, во состав од виолина, кларинет, канон, ут, тарабука, чампари и дрвени лажици (Јаневски 2019: 178).

Во продолжение ќе претставиме содржина на игроорен образец на орото Адана од Тетово: Тежината е на лева нога. Правецот на движење е кон назад од центарот на орото. Следуваат две наизменични стапувања прво на десна, лева, па на десна нога кон назад и префрлување на тежината на десна па на лева нога и повторно на левата нога. Ова се повторува наизменично во текот на целото оро. Во текот на играњето рацете кои се полусвиени во лактите со држење за малиот прст, ритмички прават полукружни движења. Орото има малку сложена форма (Јаневски 2019: 179-180).

Постојат и записи кои укажуваат на тоа дека ова оро потекнува од Велес. Според Димоски, орото е типично машко и се игра во полукруг при што мажите се држат за рамо. Важи за едно од посложените и потешки ора. Инструменталната придружба варираше од град до град, но основата на мелодиската линија останува иста, по што веднаш се препознава дека се работи за тоа оро.²

Димоски забележува дека темпото на орото е умерено брзо. Во почетокот се игра со балансирање, а понатаму со потскокнување,

²⁾ Види повеќе во: М. Димоски 1977. *Македонски народни ора од рејтерскоарот на Ансамблот за народни игри и песни „Танец“*, Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

потклекнување и вртење. Кога се забрзува, играчите се држат за раце, слободно спуштени долу (Димоски 1977: 91).

Според сознанијата и податоците со кои располагаме, орото Адана денес е многу застапено, особено на свадбите кои се прават во Велес и во околината на Велес, така што може да се каже дека во овој град орото Адана претставува оро кое се пренесувало од генерации на генерации и наоѓа примена и денес во современите свадбени свечености и прослави.

Јени Јол

Според називот орото Јени Јол значи „нов пат“ (Škalić 1973: 369). Орото има типичен турско-ориентален стил во начинот на изведбата и претставува типично женско оро. Според записите на Јанковиќ ова оро се играло во затворен круг, а како главна карактеристика е тоа што жените се држат за раце, за малите прсти свиени во лактите, а исто така и нагласеното движење со колковите и движење на рацете. Ова оро наоѓа примена и денес во фолклорните ансамбли и културно-уметничките друштва особено во КУД „Јени Јол“, преку кое всушност и најмногу се популаризира ова оро да се изведува и да се поставува на репертоарите на аматерските ансамбли во Македонија.

Според Јаневски, орото се игра во отворен круг, со движење на рацете полусвиени во лактите со држење за малиот прст. Во формација на играта со парови левата рака е со дланката на половината, а десната рака подигната во висина пред лицето, полусвиена во лакотот. Палецот и показалецот се споени, потсвиени во висина на очите. Тоа е соборско оро, но и обредно оро во претсвадбениот циклус, кога девојките и жените ја бањаат невестата во амами. За инструменталната придружба важи истото како и за орото Адана, а тоа е состав на чалгиски инструменти.

Вишински и Дуниин забележуваат дека игроорките од првата генерација на Ансамблот за народни игри и песни „Танец“ си споменуваат дека го играле во првите години од формирањето на „Танец“. Пренесено е од турското КУД „Јени Јол“. Орото се играло во придружба на чалгиите кои биле примени во „Танец“ во 1950 година. Поранешниот турски репертоар во програмата на „Танец“ е намален во периодот кога е намален и бројот на игроорките на „Танец“ (од 90 на околу 50 членови) и кога репертоарот почнува да се насочува на македонскиот материјал. Но, во 1988 година орото „Јени Јол“ уште се играло во скопското КУД „Јени Јол“. Произлегува дека името на орото е земено од името на друштвото. Покрај тоа, истите стапки (без име) редовно се играат на спонтаните веселби на ромската популација во Скопје (Дуниин и Вишински 1995: 53).

Во продолжение следува содржина на игроорен образец на орото Јени Јол: Телото е поставено косо десно. Тежината е на лева нога. Три наизменични горни баланси со лева, десна и лева нога со изразено подигање на колковите. Се игра на цело стопало, а украсот на слободната нога е ниско подигнато со допирање на земјата со предното стопало, тричекор со украси на слободната нога. Во вториот такт наизменично се поставуваат левата и десната нога, а во следните два такта се повторува истото само со различна нога (Јаневски 2019: 177-178).

Чифте чамче

За орото Чифте чамче се смета дека потекнува од Битола, а Нури Османов, музичар и игроорец од Битола го пренесува во НУ Ансамбл „Танец“ во 1951 година, две години од формирањето на ансамблот. Сценски го адаптира Дојчин Матевски (Китевски и Величковска 2015: 93).

Самиот збор „чифте“ означува пар, што начи дека се игра паровидно. Им припаѓа на типот на тешки ора, а жанровски на таканаречените „чамчиња“, кои се играат низ цела Македонија. Играта изобилува со архаични елементи, со одредено турско-ориентално влијание, кое најпрвин се препознава во самиот назив на орото. Китевски и Величковска истакнуваат дека ова оро, како старо, тешко и специфично, се среќава не само кај Македонците, туку и кај другите народи кои живеат во Македонија, Турците и Ромите, во различни варијанти. Карактеристична инструментална придружба за орото се пар зурли и тапан. Под звукот на зурлите и тапанот, карактеристичната придружба за машките чамчиња, „Чифте чамче“ е едно од најимпресивните игри на репертоарот на Ансамблот за народни игри и песни на Македонија „Танец“ (Китевски и Величковска 2015: 93).

Во записите на Дунин и Вишински стои дека единствениот пронајден запис за ова оро се исечоци од новини што пишуваале за програмата на фестивалот Илинден во Битола во 1948 година, кога месната група „Братство и единство“ го освоила првото место со орото Чифте чамче (Дунин и Вишински 1995: 49-50). За големиот „Републички октомвриски фестивал“ во Скопје е запишано дека орото го играле Ромите, малцинска група од Битола. Најверојатно ова е истата група што филмскиот журнал ја сними во 1948 година, каде што Нури Османов ја води машката група на други игроорци Роми. Во Ансамблот „Танец“, Дојчин Матевски бил задолжен да го изучи орото и да го подготви за сцена. Вишински, кој во тоа време го игра орото, кажува дека „Танец“ во 1988 година ова оро го

игра исто како што го играл и порано во педесеттите години на минатиот век. „Чифте чамче“ е едно од четирите ора (од вкупно 45) што остана непроменето во програмата на „Танец“. Во 1988 година КУД-ва од Скопје и Битола ја играат моделираната верзија на оро то направена во „Танец“ (Дунин и Вишински 1995: 49-50).

Пембе

Самиот назив на оро то е од турско потекло, што означува розово или црвенкасто (Škalić 1973: 515), па затоа и ова оро го сместуваме во ората кои на некаков начин имаат турско влијание, а во овој случај тоа се отсликува во називот на самото оро.

Според записите на Михаило Димоски, оро то потекнува од Велешко или како што порано се нарекувал градот Титов Велес. Составот на игроорците е мешовит, го играат мажи и жени. Држењето на игроорците е за раце свиени во висина на рамото, а китките се малку напред, се мисли на дланките. Метроритмичката структура е 2/4, а пак инструменталната придружба е со кларинет, тарабука, ут и дајре, што покажува дека оро то е дел од градската традиција. Карактер на оро то – во почетокот е бавно и кон крајот постепено се забрзува. Чекорите се одликуваат со смирани и одмерени движења на целото стапало. Карактеристично е нагласеното играње со петиците (Димоски 1977: 53).

Пембе е едно од ората кои може да се каже дека сè уште се застапени во современите текови, поради фактот што во некои места особено во градот Велес се игра на свадбите, иако неретко се случува тоа да биде и на свадбите во Скопје и околината. Исто така оро то е застапено и на репертоарите на некои културно-уметнички друштва во Македонија и во ансамблот „Танец“, особено како дел од кореографската постановка „Свадба“, чиј автор е Благоја Филиповски, а музичката обработка е на Ратко Гелевски и Томе Цветановски. Ова покажува дека оро то може да го вброиме во оние ора кои сè уште се играат и во денешни современи социо-културни услови.

Ќупурлика

За ова оро најрелевантни податоци наоѓаме во записите на Елзи Иванчиќ Дунин и Станимир Вишински поврзани со Ансамблот за народни игри и песни на Македонија „Танец“. Во нивните записи и истражувања се вели дека во првата декада од формирањето на „Танец“ игроорците играле три релативно различни варијанти на „Ќупурлика“. Оригиналната верзија е пренесена од скопјанката Васка Дончева. Нејзината ќерка Тодорка е

запишана како ороводец на „Ќупурлика“ на турнејата на „Танец“ во 1950 година. Оваа прва верзија може да се види во филмот за „Танец“ снимен во 1951 година. Во тој период, како што се вели кај Дунин и Вишински, по сугестија на Александар Сариевски, пејач, кој првото свое искуство го стекнал во Скопската опера, направени се кореографски измени на орото. Наместо целата група да игра едноставно во круг, жените се поставени во една линија со лицето свртено кон публиката (како да се дома). Една од жените игра соло, а останатите со дајриња во рацете ја следат „во стил на Врање“, односно најнапред дајретото се удира во едниот колк, а потоа во голем лак се донесува пред градите (Дунин и Вишински 1995: 51). Во орото има доста нишање и вртење со колковите. За турнејата во САД во 1956 година „турскиот“ стил на шалвари е променет во потесни и малку провидни шалвари. Оваа втора верзија може да се види на филмот снимен во 1956 година во време на турнејата во САД. Третата верзија е дадена во кореографијата на Олга Милосавлева, балерина и кореограф во Балетот на Скопје во 1959 година (во времето на директорот Трајко Прокопиев). За кратко време оваа верзија е исфрлена од репертоарот. „Ќупурлика“ веќе не се игра во „Танец“ и, за жал, нема филмски запис од последната верзија на орото (Дунин и Вишински 1995: 51).

Во програмата од 1950 година, на ансамблот „Танец“ стои дека „Ќупурлика“ е старо женско оро и дека се играло во затворените дворови на турските хареми. Името доаѓа од турското име за Велес „Ќупурли“ и заради тоа се верува дека орото потекнува од тој град. Всушност, музиката потекнува од Велес, а орото што се играло во „Танец“ потекнува од Скопје. Сестрите Љубица и Даница Јанковиќ исто така опишуваат едно ромско оро од Скопје „Чичум Шеро“ со исти стапки како „Ќупурлика“ (Јанковиќ 1939: 75-77). Според Вишински и Дунин, во 1988 година ромските КУД-ва стапки на „Ќупурлика“ ги играа на музика на познати мелодии. Орото е нашироко прифатено низ цела Македонија, го играат и Ромите и Македонците, како спонтано оро, што се игра на сите видови забави што се одржуваат во Македонија (Дунин и Вишински 1995: 51).

Доколку се анализира структурата на игроорниот образец, ќе се увиди дека орото Ќупурлика е всушност оро од типот на Лесното или Правото, кое е широко застапено во сите игроорни подрачја во Македонија, а истото оро наоѓа примена и денес во метроритмичка структура од 7/8 (3+2+2) и 4/4. Голем дел од истражувачите кои ги анализираат ората од типот на „Лесното“, односно „Правото“, го опишуваат како оро кое се игра со мирни стапки, нема потскоци и содржински е многу едноставно, прифатливо за секоја возраст и најверојатно името го добило по десниот

приод кај игроорците. Оливера Васиќ за него вели дека се нарекува „Балканка“, поради фактот што е познато на сите балкански народи и претставува архетип на игроорен образец, кој жилаво опстојува и денес. Трите такта на „Балканка“, во зависност од тоа кој ги изведува, може да имаат потполно различна инструментална придружба, почнувајќи од мелодија што се пее, преку поединечни инструментални, оркестарски и новокомпонирани мелодии (Васиќ 2005: 51). Според неа, сосема е јасно дека современите мелодии немаат никаква врска со традиционалната музичка придружба на орото, а сепак можат да се прилагодат на образецот на самото оро.

Оттука се поставува и прашањето: Што е тоа што му овозможува изведба на орото со мелодија или песна што носи назив, на пример: „Домакине, добри гости ти дојдоа“ или „Ти донесов млада невеста“, или „Свадба е голема“? Одговорот е ритамот. Па, оттука, сосема е разбирливо објаснувањето на Оливера Васиќ дека орото, за да може да опстане, избира систем на прилагодување, граден на современите мелодии. Тоа што ги спојува е секако ритамот, кој им овозможува на игроорните елементи – чекорите и гестовите – да се вклопат во него и да продолжат со битисувањето, исто како во минатото кога основен причинител, кој ги спојувал движењето и звукот, е ритамот, кој одговарал на самиот играч (Васиќ 2005: 24).

Заклучок

Од досега изнесеното може да се заклучи дека со текот на годините бројни ора кои имале турско влијание во орската традиција во Македонија успеале да опстојат и до денес. Дел од нив се практикувале до седумдесеттите години на минатиот век, во градските средини како дел од традицијата, а дел останале да се изведуваат и денес преку културно-уметнички друштва и фолклорни ансамбли, како и на свадбите и прославите.

Ората кои беа предмет на анализа се само неколку, а значајно е да се увиди и да се анализира кои параметри придонесуваат за да може да се констатира дека има одредено влијание, во случајов влијание од турската култура. Иако бројот на ора кои имаат турско влијание во македонската орска традиција е голем, сепак доволно е да се начне оваа доста комплексна тема која бара навистина подлабоки и поопсежни истражувања.

Користена литература

- Васић О. (2005). *Сећање – Даница и Љубица Јанковић*. Арт график, Београд.
- Димоски М. (1977). *Македонски народни ора*. Скопје: Институт за фолклор.
- Дунин Иванчиќ, Е.; Вишински С. (1995). *Ораиња во Македонија – Сценски дел на Танец*. Скопје.
- Јаневски В. (2019). *Етнокореолошка класификација на ораиња во Македонија*. Скопје: Академски печат.
- Јанковић Љ. и Д. (1939). *Народне изгре* III. Београд.
- Китевски М., Величковска Р. (2015). *Танец, Душаиња на Македонија*. НУ Ансамбл за народни игри и песни на Македонија ТАНЕЦ, Скопје.
- Костов С. (2023). *Орскаиња традиција во Источното изроорно подрачје на Македонија (историски и современи аспекти)*. Скопје.
- Пајтончиев Г., Фирфов Ж. (1953). *Македонски народни ора*. Скопје: Кочо Рацин.
- Паликрушева Г. (1996). *Етносите и етничките групи во Македонија, Етнологија на Македонците*. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите.
- Škalic A. (1973). *Turcizmi srpsko-hrvatskog jezika*. Sarajevo.

TURKISH INFLUENCE IN THE DANCE TRADITION IN MACEDONIA (analysis of selected examples of folk dances)

Stojanche Kostov

Institute of folklor „Marko Cepenkov“ – Skopje

RN Macedonia

stole_kostov88@yahoo.com

Abstract: The dance tradition in Macedonia has been influenced through the history by most diverse Balkan cultures, and in some examples of folk dances, Turkish traditional culture has exerted the greatest influence. The text will discuss the dance tradition in Macedonia, that is, an analysis will be made of selected examples of several folk dances that have suffered a certain influence from Turkish culture in their name, manner and style of dancing. We will discuss about the most recognizable dances that have Turkish names: Pajdushko, Adana, Yeni Yol, Pembe, Cifte Camce and Cupurlika.

Keywords: folk dances, Turkish influence, names, ethnochoreological characteristics.

ПРИЛОЗИ



Слика 1: Чифте чамче – Фотографијата е направена во 195?. Играат: Станко Ливрински, Цветко Мицевски, Дончо Ефтомовски, Трпе Череповски, Крсте Добевски, Михајло Михајловски. Музичари: Решад Јусофовски (тапан), Славе Тасевски (зурла).

Извадок од: Дунин Иванчиќ, Е.; Вишински С. (1995). *Ораиша во Македонија – Сценски дел на Танец*, Скопје, стр. 104



Слика 2: Тетовска народна носија – Во средината е г-ѓа Јулијана Трпковиќ
Извадок од: Јанковиќ Љ. и Д. (1939). *Народне игре* III, Београд стр. 89.

МЕЃУСЕБНИТЕ ВЛИЈАНИЈА НА ТУРСКАТА КУЛТУРА И НА КУЛТУРАТА НА ДРУГИТЕ ЗАЕДНИЦИ ВО СЕВЕРНА МАКЕДОНИЈА

м-р МАРИЈА РИСТОВА

Универзитет „Гоце Делчев“, Штип, Република Северна Македонија
marijanristova@yahoo.com

Апстракт: Културниот соживот помеѓу турската заедница и другите етнички заедници во Република Северна Македонија се резултат на повеќевоковниот соживот, што довело до заеднички влијанија на јазикот, обичаите, фолклорот, музиката и воопшто во секојдневниот живот. Турската култура има длабоки корени во регионот од времето на Отоманската Империја и оставила траен белег врз македонската и другите култури во државата.

Трудот ќе ги анализира меѓусебните културни влијанија и сличности во јазикот, народните обичаи и празници како Хидрелез и Гурѓовден, како и присуството на ориентални мотиви во традиционалната музика. Посебно внимание ќе биде посветено на современите културни размени, каде што турската телевизија, музика и храна имаат силно влијание врз целокупното општество денес.

Целта на истражувањето е во насока на континуирана интеракција, зачувување и збогатување на културниот идентитет на сите заедници. Тоа, пак, има значајна улога во градењето на мултикултурно општество и зајакнување на интересничките односи.

Клучни зборови: *турска култура, РС Македонија, традиции, празници, мултикултурно општество, културна размена.*

Вовед

Културата е севкупност на духовни и материјални вредности на човештвото, кои се под влијание на традиционалните рамки и современите промени кои го формираат прифатливото однесување на членовите на едно општество. Карактеристичниот начин на однесување на поединецот не претставува културна вредност ако не е дел од обичаите и однесувањата на групата – општествените норми на ги претставуваат правилата на однесување на една група.¹ Културата е ниво и ширина во развојот на една

¹) <https://mk.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D1%83%D0%BB%D1%82%D1%83%D1%80%D0%B>

заедница и на поединецот во определена област од животот. Со еден збор културата е еден од најважните обележја за изразување на припадноста на единката и заедштвото на еден народ.

Северна Македонија е земја со богата културна историја и мултикултурна традиција, каде што различни етнички заедници живеат заедно веќе со векови. Сите етнички заедници во неа имаат значајно влијание врз културниот, социјалниот и политичкиот развој на земјата. Ова влијание се манифестира преку јазичната и културната размена, мултиетничка политика, меѓукултурна доверба, а се огледа и преку традиционалните вредности во обичаите, празнувањата, јазикот, музиката, архитектурата, медиумите, поточно во севкупното функционирање на сите чинители кои гравитираат на овие простори. Турската заедница, како најприсутна, повеќе од пет века, има значајно влијание врз културниот мозаик на нашата земја.

Токму поради тоа, овој труд има за цел да се потврдат постојаните културни врски помеѓу турскиот народ, македонскиот народ и останатите етнички заедници во Македонија. Водејќи се од фактот дека културата во Македонија е вистинско богатство изразено преку верувањата, светогледите, потребите во општествениот живот и на помалкубројните заедници во Македонија, низ овој труд ќе бидат претставени некои посебности на турското влијание во одредени области на секојдневното во нашата земја, а се манифестираат кај сите етникуми кои живеат на овие простори.

Низ ретроспективно анализирање на фактите лесно се воочливи историските врски меѓу турскиот и македонскиот народ кои се длабоки и комплексни, обликувани од вековни културни, политички и економски интеракции. Имајќи предвид дека Османлискиот период во Македонија почнал од крајот на 14 век, па сè до Балканските војни 1912 год., доволно говори дека Македонија била дел од Османлиската Империја, што довело до значајни културни, административни и економски промени. Исламската архитектура, џамиите, безистените и хамамите оставиле траен белег врз македонските градови и денес. Идеи за модернизација и секуларизација во времето на Кемал Ататурк го поттикнале општествениот развој во регионот, а визијата за модерно образование влијаела врз реформите во македонскиот образовен систем.

По Втората светска војна, односите меѓу Македонија и Турција продолжиле, прво во рамки на СФРЈ и Република Турција, а подоцна Турција ја признала независноста на Македонија и биле воспоставени дипломатски односи за соработка. Таа соработка сè уште трае. На тој

начин и Македонците и Турците, како и останатите жители од различните етникуми кои живеат во Македонија, се сведоци и учесници, како вербално, така и слуховно, на различната јазична комуникација.

„Кога доаѓаат во допир со два јазика, луѓето свесно или несвесно почнуваат да ги споредуваат и да ги пронаоѓаат сличностите и разликите меѓу нив. На овој начин се развила контрастивната граматика чии сознанија денес се применуваат при учење јазици, преведување и подготвување двојазични речници.“²

Согласувајќи се со оваа констатација на проф. д-р Марија Леонтиќ, како и потврдата од моето повеќегодишно работно искуство како наставник во мултиетничко училиште, а за потребите на овој труд, направив кратка анализа со 30 ученици од мешан етнички состав од IX одделение. Предизвикот на работилницата беше да се спореди и воочи кој од јазиците што го зборуваат учениците како мајчин јазик, и во колкава мера, влијае на другите ученици кои зборуваат на друг мајчин јазик. За таа цел, учениците имаа задача да размислат и индивидуално да запишат по пет збора на јазик различен од нивниот мајчин, но што го зборува друг ученик од истото училиште. Предизвикот беше прифатен и учениците се трудеа максимално да одговорат на задачата. Кога сите завршија, беа формирани групи од ученици со мешан етнички состав кои требаше да ги споредат одговорите.

Анализата покажа дека сите ученици напишаа македонски или турски зборови иако во групите имаше ученици и од други заедници кои живеат во Македонија. Заклучокот сам по себе се наметнува и е доволна потврда за вијанието на турскиот јазик на македонските простори. Потврда за тоа беше дискусијата по активноста низ која учесниците потврдија дека континуирано во секојдневната комуникација и во своите домови често се употребуваат турцизмите. Проверката на зборовите во Дигиталниот речник на македонски јазик беше уште една потврда дека станува збор за турски зборови кои се одомаќиниле на нашите простори.

Во прилог ќе бидат поместени неколку примери:

Баклава, буреќ, пилав, сарма, тулумба и многу други, не само што го зобогатуваат гастрономскиот пејзаж, туку и сведочат за културната симбиоза меѓу турската и македонската традиција;

²) М. Леонтиќ, Контрастивна граматика на турскиот и македонскиот јазик, 2018.

Чорап, долама, шамија, руба, фес се само неколку зборови од турско потекло кои го збогатуваат македонскиот речник во областа на на облеката;

Чаршија, аманет, бакал, тезга, кирација, бакшиш или тапија, диван, везир – архаични турски зборови кои и денес можат да се слушнат најчесто меѓу трговците во Македонија.

Беа запишани и уште многу други турски зборови: **мерак, филџан, кесе, чадор, капија, ајде**, воведени во османлиската ера, а целосно интегрирани во македонскиот јазик.

Важно е да се нагласи дека македонскиот јазик прилагодува некои зборови според својот фонетски систем, но запазува значителна блискост.

Турската култура во Северна Македонија се одражува и во музиката преку мешањето на различни музички традиции и мотиви. Македонската народна музика содржи турски ритми и мелодии, а зурлата и тапанот кои се користат на овие простори имаат османлиско потекло, што е резултатот на вековната културна размена.

Традицијата е запазена и во **облеката** во двете култури. Иако има разлика во дизајнот, традиционалната облека често е украсена со везови и шарени мотиви кои ја одражуваат локалната уметност.

Оваа прекрасна синергија на македонската и турската култура, како и културата на другите заедници кои живеат во Македонија, се дополнува со одредени обичаи, верувања и ритуали со кои се збогатуваат пролетните празнувања на Хидерлез и Ѓурѓовден. Пролетното прославување на Едерлез/**Хидерлез** е запишано во Репрезентативната листа на УНЕСКО за нематеријалното културно наследство на човештвото од декември 2017 год. на Конгресот во Јужна Кореја. **Ѓурѓовден**, пак, е поврзан со Св. Ѓорѓи, но истовремено и со природните циклуси, означувајќи го почетокот на топлата половина од годината. Празнувањето на двата празника на 6 мај има длабоки корени во народната традиција. Нивното заедничко празнување е пример за културна симбиоза каде што различни етнички заедници споделуваат слични обичаи и верувања кои ја прават пријателската синергија на сплотеност и заедништво. Поточно, Хидерлез е празник кој го слават Турците и Ромите, додека Ѓурѓовден е верски празник посветен на Св. Ѓорѓи и го слават Македонците и Албанците. Со векови, овие празници се преплетувале, создавајќи заеднички ритуали кои ги обединуваат луѓето.

При работата со странските студенти кои го изучуваат македонскиот јазик на Филолошкиот факултет во Штип (најголем број Турци), согледав дека и тие најпрвин ги споредуваат македонските зборови со турските,

ги издвојуваат и запишуваат зборовите кои се исти во двата јазика и тоа посебно ги радува. Во насока на полесно изучување и доближување на македонскиот јазик до студентите, а за потребите на 27. Симпозиум на турската култура во Македонија, направивме едно заедничко истражување за тоа како тие ги празнуваат пролетните празници во својата земја. Требаше да раскажат, а потоа заеднички истражувавме на интернет и запишавме дел од нив. Впечатоките беа интересни, а заклучокот дека празнувањата во пролет за време на Хидрелез кај Турците се исти и многу слични со празнувањето на Ѓурѓовден кај Македонците. Во прилог е дадена кратка споредба од истражувањето.

Обичаи и обреди во празнувањето:

За Хидрелез	За Ѓурѓовден
Берење билки – луѓето собираат здравец, вратика и други билки, верувајќи дека носат среќа и здравје.	Берење билки – ноќта спроти празникот, особено девојките и младите жени, собираат билки како здравец, вратика и кукурек, верувајќи дека имаат магиска моќ.
Палење огнови – овој ритуал симболизира заштита од злото и прочистување.	Обредно нишање на гранки – луѓето се нишаат на зелени гранки за да ја пренесат силата на природата врз себе.
Капење во река или извор – се верува дека водата на овој ден има прочистувачка и лековита моќ.	Капење во река или извор – се верува дека водата на Ѓурѓовден има прочистувачка и лековита моќ.
Оставање желби на лисја или хартија – се верува дека ќе се исполнат.	Китење на телото и домовите со зелени растенија – врба и се верува дека Господ ќе дари здравје.
Жртвопринесување јagne – овој обичај е присутен кај двете традиции како симбол на плодност и берикет.	Жртвопринесување јagne – во многу македонски села се принесува јagne како симбол на плодност и благосостојба.
Музика и танци – Ромската заедница го слави Хидрелез со музика, ора и веселби.	Музика и танци – Ѓурѓовденските прослави се прават со ора и веселби.
Одење на гости.	Домашни слави – пречекување гости.

Интересно е што Албанците во Македонија го празнуваат Ѓурѓовден со обреди на вегетативно обновување, каде што луѓето китат домови и ниви со гранчиња од врба и топола, а децата се удираат со нив.

Обредните практики имаат за цел да обезбедат здравје, плодност и берикет. Празнувајќи ги во ист ден и заедно, овие пролетни празнувања во Република Македонија создаваат мост меѓу различните етнички заедници.

Во таа насока е првиот официјален меѓународен фестивал „Пролетни веселби“ во Чалакли, Валандово, кој се организира 32 години и го слави животот, пролетта и надежта за плодносна година. Фестивалот е поддржан од Институтот за истражување на народната култура во Анкара, а во соработка со здружението ХИД-БАХ-ШЕН-ФЕСТ и Филолошкиот факултет при Универзитетот „Гоце Делчев“ во Штип. Во тие рамки е и 27. Симпозиум на турската култура на кој земаат учество еминентни професори и академици од Турција и Македонија.

Ова е доволна потврда на двете земји кои имаат потпишано Договор за културна соработка која и во иднина ќе овозможи размена на уметници, ансамбли и литературни творци. Значајни активности во таа насока се различните фестивали и културни манифестации организирани во Македонија и во Турција, Турски театар во Скопје, реставарација на турски знаменитости во Македонија, работата на Културниот центар „Јунус Емре“ кој го промовира турскиот јазик и култура, како и Турската агенција за соработка и координација (TİKA) која поддржува образовни проекти и дистрибуција на книги на турски јазик во училиштата низ земјата. Преку стипендии и размена на студенти меѓу Македонија и Турција, се овозможува културно запознавање, зближување на младите генерации и заедничко истражување на културното наследство. Турските студенти имаат можност да студираат во Македонија преку различни програми за академска размена, а постојат и универзитетски партнерства – за размена и на професори.

Заклучок

Турската култура и културата на другите заедници во Македонија не е само остаток од минатото, туку е и активен дел од современото мултикултурно општество. Преку меѓусебно почитување и соработка, овие култури не само што го зачувале своето наследство, туку создаваат и нови заеднички изрази кои ја дефинираат иднината на културната симбиоза во Македонија. Ова потврдува дека културата е жив процес, каде што различните традиции не само што коегзистираат, туку и меѓусебно се обликуваат, создавајќи внатрешна хармонија во општеството. Со животот во секоја сфера игра значајна улога во градењето доверба и одговорност помеѓу различните заедници во Македонија.

„Државата кај нас се потрудила да ги заштити овие обичаи поврзани со прославата на Ѓурѓовден како културно наследство од особено значење, во поткатегоријата на културно добро. Тоа значи дека Ѓурѓовден кај Македонците, кај Албанците, кај Ромите и кај Власите во Република Македонија, како и **Х`дерлез** кај Турците е заштитен како нематеријално културно наследство со закон. Што се однесува, пак, до обичајот на Турците во Македонија да ја слават пролетта, позната како Хидерлез, би требало да напомене дека во 2017 год. преку мултимедијална апликација на Македонија и Турција, беше впишан на репрезентативната листа на нематеријално културно наследство на човештвото под покровителство на УНЕСКО. Тоа е веројатно и најголемо признание што може да го добие едно наследство од овој тип кое му обезбедува видливост, светска промоција и вмрежување на локалните заедници кои ја чуваат традицијата од изумирање.³

Сите претходно изнесени иницијативи покажуваат дека културниот соживот на овие простори, не само што еможен, туку е и основа за заеднички напредок. Преку зачувување и промовирање на ова наследство, се гради посилно и поинклузивно општество.

Литература

- Зекерија, Неџати. (1985). *Градина*. Антологија на поезијата за деца од писателите на турската народност во Југославија. Детска радост.
- ЛЕОНТИЌ, Марија. (2018). *Конџирасџивна ѓрамаџика на џурскиот и на македонскиот јазик* [Електронски извор] / Марија Леонтиќ. Штип: Универзитет „Гоце Делчев“ - Штип, Филолошки факултет.
- Начин на пристап (URL): <https://e-lib.ugd.edu.mk/780>.
- Василка, Димитровска. (2008). *Археолошки дневник*. Аквариус. Скопје: 66-70.
- Начин на пристап: <https://arheo.com.mk/2018/07/03/st-george-day-in-macedonia/>
- Линкови: <https://mk.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D1%83%D0%BB%D1%82%D1%83%D1%80%D0%B0> – Википедија
- <http://drmj.eu/> - Дигитален речник на македонскиот литературен јазик:

³⁾ Василка Димитровска: <https://arheo.com.mk/2018/07/03/st-george-day-in-macedonia/>

MUTUAL INFLUENCES OF TURKISH CULTURE AND THE CULTURE OF OTHER COMMUNITIES IN NORTH MACEDONIA

Marija Ristova

Goce Delchev University Shtip, Republic of North Macedonia
marijanristova@yahoo.com

Abstract: The cultural coexistence between the Turkish community and other ethnic communities in the Republic of North Macedonia is the result of centuries of coexistence, which led to mutual influences on language, customs, folklore, music and in general on everyday life. Turkish culture has deep roots in the region since the time of the Ottoman Empire and has left a lasting mark on the Macedonian and other cultures in the country.

The paper will analyze the mutual cultural influences and similarities in language, folk customs and holidays such as Hidrelez and St. George's Day, as well as the presence of oriental motifs in traditional music. Special attention will be paid to contemporary cultural exchanges, where Turkish television, music and food have a strong influence on the entire society today.

The aim of the research is towards continuous interaction, preservation and enrichment of the cultural identity of all communities. This in turn has a significant role in building a multicultural society and strengthening interethnic relations.

Keywords: *Turkish culture, Republic of Macedonia, traditions, holidays, multicultural society, cultural exchange.*

KUZEY MAKEDONYA'DA YAŞAYAN HALKLARIN ARASINDA HIDIRELLEZ BAYRAMIN ORTAK VE FARKLI ÖZELLİKLERİ

Prof. Dr. Aktan Ago

“Marko Çepenkov” Folklor Enstitüsü – Üsküp
aktan_ago@yahoo.com

Özet: Balkan halklarının 6 Mayıs'ta kutladığı en önemli bayramlardan biri olan Hıdırellez, baharın gelmesiyle doğanın canlanmasını, insanların veya hane halkının sağlığını, mutluluğunu bir anlamda ifade eder. Söz konusu bahar bayramı bir dizi ritüellerle kutlanmaktadır. Hristiyan halkları arasında “Gjurgovden/Aya Yorgi/Aziz George, Müslüman halkında ise Hıdırellez/Ederlez/Edrelezi olarak adlandırılan bu bayram, Makedonya'da yaşayan etnik topluluklar tarafından da kutlanmaktadır.

Kuzey Makedonya'da kutlanan Hıdırellez bahar bayramı dikkate değerdir. Özellikle Valandova'nın Çalıkli köyünde her yıl 6 Mayıs tarihinde düzenlenen Hıdırellez Bahar Bayramı Şenlikleri Festivali bu kutlamanın sadece bir tanesidir. Nitekim bölgede kutlanan Hıdırellez bayramı, Türkiye Cumhuriyeti ile Makedonya Cumhuriyeti'nin birlikte hazırladıkları çok uluslu ortak dosya UNESCO'ya sunulmuş olup Aralık 2017 yılında İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi'ne kaydedilmiştir.

Bu bağlamda bildirimizde, Makedonya'da yaşayan farklı etnik toplulukların, yani Türkler, Makedonlar, Arnavutlar, Ulahlar ve Romenlerde bahar bayramının kutlanmasında görülen ortak ve farklı özellikleri karşılaştırarak sunmaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: *Hıdırellez, Kuzey Makedonya, yeşillenme, Bahar kutlaması*

Balkan Yarımadası'nın merkezinde yer alan Kuzey Makedonya Cumhuriyeti, çok kültürlü ve etnik kökenli toplumların gelişiminde arkaik ve halen korunmuş somut olmayan kültürel mirasın örnekleri ve unsurları açısından son derece zengin bir ülke örneğidir. Makedonya, eski zamanlardan beri Balkanlar'ın göbeği, Doğu ve Batı'nın birleştiği kültürel merkezdir. Kuzey Makedonya Cumhuriyeti'nde Makedon halkının yanı sıra, Arnavutlar, Türkler, Romanlar, Ulahlar gibi farklı etnik kökenli topluluklar da yaşamaktadır. Böyle çok kültürlü bir toplumda, her etnik ve dini topluluğun kültürel kimliğini ifade eden ve kendi özelliklerine sahip olan çeşitli somut olmayan kültürel unsurların bulunması doğaldır. Ancak, Hıdırellez/Aziz George Günü'nün kutlanması

örneği, her etnik grubun geleneksel kültürel değerlerinin korunduğu ve aynı zamanda kültürün etkileşimli bir ilişki oluşturduğu, karşılıklı saygı ve olumlu bir bağlamda bir bayramın kutlanmasını temsil eden somut olmayan kültürel bir değer mükemmel örneğidir.

Somut olmayan kültürel miras olarak Hıdırellez/Aziz George Günü (Aya Yorgi Günü), ülkede yaşayan birden fazla farklı etnik ve dini topluluk tarafından korunmuş olup halen kutlanmaktadır. Bu bayram, K. Makedonya Cumhuriyeti'nde yaşayan tüm etnik topluluklar tarafından aynı günde kutlanır. Bu kutlamalar öncelikle baharın ve doğanın uyanışı temsil eder.

Özellikle geleneksel kültür araştırmacıları olan etnologlar, folkloristler, din tarihçileri ve diğerleri bu bayramın kutlanmasıyla yakından ilgilenirler. Balkan Hristiyan halklarının halk takvimindeki bu önemli bayramı takip eden ritüellerde, Aziz George kültünün yanı sıra, insanın ve hayvanların sağlığı, tarlaların verimliliği, hayvanların çoğalması, yeşil bitki örtüsünün gücünü aktarma arzusunu derinlemesine içeren bir dizi arkaik ritüel ve büyü işlemleri olduğunu kabul ederler. Bu tür ritüeller arasında, çeşitli bitkilerin toplanması, yeşil çimende yuvarlanması, evlerin ve diğer yapıların çeşitli otlarla veya yeşil dallarla süslenmesi, yeşil bir ağaçta salıncak kurulup sallanması, hayvanların ritüel olarak beslenmesi gibi gelenekleri öncelikle belirtmek gerekir (Малинов и др., 2018:6-7).

Hıdırellez, Hristiyan toplulukları tarafından Aziz George ile ilişkilendirilirken, Balkanlar'da yaşayan Müslüman topluluklar; örneğin Türkler ve Müslüman Romanlar arasında ise Hıdırellez veya benzeri isimlerle anılır: Hıderlez, Hidrellez, Ederlez, Erdelezi vb. Bu isimler, mitolojik kişilikler Hızır (Hızır) ve İlyas ile ilişkilendirilir. İlgili mite göre, bu iki peygamber Hıdırellez bayramının kutlandığı 6 Mayıs'ta yeryüzünde buluşurlar. Halk arasında bu kutlama Hıdırellez olarak adlandırılır ve bu isim, iki peygamberin isimlerinin birleşiminden oluşur: Hızır ve İlyas.

K. Makedonya Kültür Bakanlığı'nın Kültürel Mirasın Korunması Müdürlüğü'nün ihtiyaçları doğrultusunda, Hıdırellez veya Aziz George Günü ile ilgili ritüellerin değerlendirilmesi için raporlar hazırlanmıştır. Somut olmayan (manevi, folklorik) kültürel mirasın korunması için yetkili bir kurum olarak "Marko Çepenkov" Folklor Enstitüsü tarafından, beş değerlendirme raporu hazırlanmıştır: 1. Makedonlar arasında Aziz George Günü, 2. Arnavutlar arasında Aziz George Günü (Shën Gjergji); 3. Türkler arasında Hıdırellez, 4. Ulahlar arasında Aziz George Günü (Ayiü Georghi), 5. Romanlar arasında Erdelezi/Aziz George Günü.

Türkiye ile Makedonya'nın birlikte hazırlayıp 2016 yılında UNESCO'ya sunduğu "Bahar Kutlaması: Hıdırellez" çok uluslu ortak dosyası, 4-9 Aralık

2017 yılında Güney Kore'nin Jeju Adası'nda gerçekleştirilen Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması 12. Hükümetlerarası Komite Toplantısı'nda değerlendirildi ve UNESCO İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi'ne kaydedildi.

Kuzey Makedonya'da kutlanan Hıdırellez bahar bayramının UNESCO'nun ilgili listesinde yer alması hasebiyle Marko Çepenkov Enstitüsü tarafından 2018 yılında *Makedonya Cumhuriyeti'nde Hıdırellez* eseri hazırlanmıştır. Eserde, Türklerin geçmişinden bugüne kadar Hıdırellez kutlamalarının yanı sıra, Makedonya Cumhuriyeti'nde yaşayan Makedonlar'da, Arnavutlar'da, Ulahlar'da ve Romanlar'da bu bayramın kutlanması hakkında geniş bilgiler verilmiştir.

Ülkede yaşayan tüm etnik toplulukların Hıdırellez/Aziz George Günü bayramında uyguladığı ritüellerle ilgili tüm etnografik ve folkloristik özellikler analiz edilip özetlenerek bazı ortak ritüel unsurların olduğu, diğer bir deyişle tüm toplulukların uyguladıkları ritüeller arasında birçok benzerliklerin olduğu, ancak belli etnik topluluklara özgü bazı uygulamaların da olduğu sonucu elde edildi. Tespit edilen ortak özellikler şunlardır:

Çeşitli amaçlarla yeşil bitki örtüsünün kullanımıyla ilgili geleneklerde en fazla benzerliklerin olduğu söylenebilir. Örneğin; çeşitli bitkilerden, çiçeklerden veya yeşil dallardan insanların, hayvanların sağlığına ve nihayetinde aile ve hane halkının sağlıklı olmaları yönünde olumlu etkiler beklenir. Bazen yeşil bitki örtüsünün güzellik ve aşk konularında da olumlu etkilerin olması düşünülür.

Makedonya'da yaşayan bütün halklarda “*yeşillenme âdeti*” görülmektedir; Tüm halklar arasında Hıdırellez hazırlıkları temizlik işleriyle başlar; Evler, evlerin giriş kapıları, pencereler, kapı, eşik, ahırlar, kümesler yeşilliklerle süslenir. Toplanan çeşitli ağaçlardan (söğüt, kavak, ela, kızılcık, meşe, kayın vb.) yeşil dallarla süslenir; Hıdırellez günü güneş doğmadan önce, insanlar yeşil, çimenlik yerlere gider, oyun oynarlar, saçlara ve sırt bölgelerine çiçekler ve yeşillikler koyar (sağlık için), aynı zamanda evlere de yeşillik takarlar; Küçük büyük fark etmeksizin yeşillik alanlara, yerel tabirle çayırlara gidilip yeşilliklerde dolaşılıp yuvarlanılmaktadır. Bölge halkı arasında uygulamaya “*yeşilini almak, yeşillenmek*” denilmektedir; Hıdırellez sabahı yeşillik alanlarda bulunulmasının, Hızır'ın Hıdırellez sabahı yeryüzüne uğrayıp sıkıntıda olanlara yardım edeceğine ve dilenilen tüm dilekleri yerine getireceğine olan inanıştan ileri geldiği bilinmektedir. Hıdırellez sabahı keçi, koyun ve sığır sürülerinin de yeşillik alanlara götürülüp otlatıldığı görülmektedir. Büyük ve küçükbaş hayvanların Hıdırellez sabahı yeşillik yerlerde otlatılması, Hıdırellez günü cansız varlıklarla canlı varlıkların yeni bir hayata kavuşacakları inanışından

kaynaklandığı söylenebilir (Destanov, 2022:55).

Kısmet kapama âdeti, 5 Mayıs gecesi “martifal” adı verilen ve erguvan, gonca vb. çiçeklerden oluşturulan küçük demetleri çömlek veya küp içine koyma işlemi gerçekleştirilmektedir ve Makedonya’da yaşayan Türkler arasında görülmektedir. “Martifal” âdeti Doğu Makedonya yöresinde tüm temizlik işleri bitirildikten sonra, gün batımına yakın zaman diliminde gerçekleştirilmektedir. Genç kızlar, su doldurulmuş çömlek, küp vb. su kabına konulmak üzere aile fertlerinin her biri için erguvan, gonca ve benzer çiçeklerden oluşan küçük demetler hazırlarlar. Bu demetlerin kime ait olduğunu belli etmek içinse yüzük, küpe, kolye gibi takılardan nişan koyarlar. Akabinde genç kızların hepsi, bu demetleri su kabının içine atmak üzere “martifal” âdetinin gerçekleştirildiği alanda bir araya gelirler. Sonra, çeşitli mâniler söyleyerek ve dilekler dilenerek hazırlamış oldukları demetleri su doldurulmuş çömlek veya küpe atarlar. Demetleri küpün içine atma işlemi bittikten sonra küpün ağzını “al (kırmızı)” renkli bir tülbent ile kapatırlar. Sonrasında bu küpü bir gül ağacının dibine koyup ertesi sabaha, çıkarana kadar bekletirler (Destanov, 2022:54).

Genç kızlar tarafından hazırlanan küçük demetlerin içine atıldığı küp veya çömleğin gece boyunca gül ağacının altında bekletilmesi, diğer Türk toplulukları arasında olduğu gibi Hızır’ın söz konusu gül ağacının altına gelip tüm dileklerin yerine getireceğine olan inanıştan ileri geldiği söylenebilir.

Hıdırellez Çömleği ve Martifal Çekme Âdetin uygulanması, Hıdırellez sabahı genç kızlar toplanıp önceki günün akşamında küpü bıraktıkları gül ağacının dibinden alıp söz konusu âdetin uygulandığı alana götürürler.

İçlerinden bir kızın başına “al (kırmızı)” renkli bir tülbent bağlayıp eline bir ayna vererek küpün yanına oturturlar. Sonra kol kola geçip mâni söylemeye başlarlar. Her mâninin bitişinde küpün yanına oturtulan genç kız küpten bir demet çıkarır. Küpten çıkarılan demetin kime ait olduğu takılan yüzük, küpe vb. nişanlardan anlaşılır ve bu mâni o kişiye ithaf edilir. Küpün içindeki demetler bitinceye kadar “martifal çıkarma” âdeti devam eder. Demetler küpten çıkarılırken söylenen mânilerin ise aynı zamanda demet sahiplerinin bahtını ifade ettiğine inanılmaktadır (Destanov, 2022:55).

Balkan halkları arasında farklı isimlerle bilinen bu gelenek: martifal veya mantofar – Türkler arasında, kleidon – Yunanlılar arasında, “napevanje na prstenite veya enova bula” (yüzüklerin şarkı söyleyerek çıkarılması) – Bulgarlar arasında, tajane – Ulahlar arasında vb. ve ilkbahar-yaz bayramlarından birinde, genellikle Aziz George Günü’nde Makedonya’nın bazı bölgelerinde, farklı milli ve dinni mensubiyetten kızlar arasında uygulanırdı. Bunun bir örneği, Türk ve Makedon kadınlarının bu geleneği birlikte yerine getirdikleri İştip Lakavica’daki Suvo Grlo köyünde kaydedilmiştir (Malinov, 2009:90-91).

Benzeri, Hristiyan kızların kaderlerini daha yaşlı bir Türk kadını, yani su kabından nişanları çıkarırken onlara Türkçe mısralarla şarkılar (mâniler) söyleyen olay Radoviş'te kaydedilmiştir (Delinikolova, 1960:163-165). Böyle bir gelenek, mâni yardımıyla kızların kaderini tahmin edebilen bir Türk kadınına fal bakıcısı denildiği Kratovo kasabasında da kaydedilmiştir (Georgievski, 2012:332).

Martıfâl âdetinin uygulandığında söylenen mânilerin konuları “sevda”, “gurbet”, “mektup” ve “askerlik”tir, fakat bu manilerin çoğu “sevda” konusuna yöneliktir.

Küpten dilek çekme işlemi bittikten sonra ırmak kenarındaki yaşlı çınara bir salıncak kurulur ve yaşlısından gencine herkes bu salıncakta sallanır. Sallanırken de ellerindeki dilekleri ırmağa fırlatırlar. Burada amaç dileklerin daha çabuk gerçekleşmesidir.

Bu âdet, bazı Makedonlar arasında da görülmektedir. Aziz George Günü'nde bir ağaçta ritüel olarak sallanmak, genellikle bir ağaç üzerinde bir söğüt, akçaağaç veya herhangi bir yeşil ağaca bağlanırdı, ancak kuru bir ağaca bağlanamaz (Rusić, 1963:333-336). Salıncakta sallanan kişiler ellerinde bir çiçek veya bitki tutarlardı, belleri çiçekle sarılı, genellikle kırmızı yumurta, kırmızı bir Paskalya yumurtası (ellerinde veya ceplerinde) taşırlardı (Ристески 1960: 41). Ulahlar'da (Leagân pi pom) – salıncakla sallanmak, ritüel-büyüsel bir işleve sahiptir: sallanan kişinin sağlığı ve kötü güçlerden korunma ile ilgilidir (Малинов и др., 2018:45).

Makedonya'da yaşayan Arnavut halkı arasında da salıncakla sallanmak, Kuzey Makedonya'nın Arnavut nüfuslu hemen hemen tüm bölgelerinde yaygındır. Salıncaklar, Arnavutça *luhatëse* (salıncaklar) olarak adlandırıldığı, ancak aynı zamanda Kalkandelen ve Gostivar'da *sallanxhak* (salıncak) gibi isimlerle de isimlendirilmektedir (Selimi-Osmani, 1996:115). Salıncakların ceviz, kestane, ayva, söğüt gibi ağaçlara kurulmasına dikkat edilmelidir (Малинов и др., 2018:95).

Makedonya'da yaşayan Arnavut ve Türk halkları arasında salıncakta sallanma uygulamasının yanı sıra başkaca ortak özellikler de görülmektedir. Örneğin yeşillenme âdeti olarak: bayramdan önceki gün, kızlar daireler eşliğinde şarkılar söyleyerek köyün dışında belli yerlere giderler. Bu yerlerde kızlar bütün gün kalır ve gerekli hazırlıkları yaparlar. Evleri, ahırları vb. yerleri süslemek için çeşitli otlar ve çiçekler toplarlar, çelenkler örerler, kavak ve benzer yeşil ağaçların dallarını toplarlar. Toplanmış bütün çiçekler eve getirilir ve çocukların yıkandığı suya konur (Малинов и др., 2018:80). Büyülü özelliklere sahip önemli bir nesne de çelenktir. Çelengin yapılmasında farklı bitki türleri kullanılır, yani otlar, ağaç yaprakları, çiçekler vb. Örgüsünde, bazı

bölgelerde özellikle erik yaprakları, badem, leylak ve diğer çiçeklerin eklendiği olgunlaşmamış çavdar başaklarının kullanıldığı görülür. Çelenkler başın üstüne yerleştirilir ve geceleri eve getirilir. Ancak geceleri yerde bırakılmamalı, yerli bir ağaca asılmalıdır (Малинов и др., 2018:89).

Arnavut nüfusun yaşadığı ülkenin hemen hemen tüm bölgelerinde, sabahları erken uykudan uyanma arzusu vardır. Bu nedenle, tüm aile bireyleri, kimin ilk uyanacağı yarışına girer. Çünkü ilk uyanan kişinin yıl boyunca daha çalışkan, son uyanan kişinin ise yıl boyunca tembel olacağı inancı vardır (Малинов и др., 2018:76). Pirlepe bölgesinin Arnavut nüfuslu köylerinde, Aziz Georgi Günü sabahı, yıl boyunca sağlıklı olmak için yeşil bir ağaca tutunma gereği hissedilirmiş (İbrahimi, 2017:47). Ritüellerin büyük bir kısmı da ev hanımları ve anneler tarafından gerçekleştirilir. Bu kapsamda Şar Dağı'nın eteklerine uzanan Bozovçe, Veşala ve Brodets köylerinde önemli bir ritüel gerçekleştirilmektedir. Sözü edilen bölgede, Aziz Georgi Günü'nden bir gün önce, sabahın erken saatlerinde, çocukların ve aile üyelerinin tüm kıyafetleri toplanır ve çiçek açmış ağaçların dallarına asılır. Ağaçlar çiçek açtıkça, insanların yaşamlarının da çiçek açacağına, yani yıl boyunca sağlıklı ve yaratıcı olacaklarına inanıldığı için bu bir tür taklit büyüdür (Mehmedi, 2017: 87).

Hıdırellez/Erdelez, Makedonya Cumhuriyeti'ndeki Romanlar için de çok önemli bir bayramdır. Hatta bu bayramı “kendi” bayramları olarak görürler. Romanların dini mensubiyeti (Müslümanlar veya Hristiyanlar) veya sosyo-ekonomik durumu ne olursa olsun, her Roman ailesi bu bayramı kendi tarzında kutlar. Bazı Romanlar bayramı 5-9 Mayıs tarihleri arasında kutlar ve son gün olan 9 Mayısı “kendi” günleri olarak kabul eder. Romanlılar bu bayramı Türkçeden ödünçleme yaparak Edrelez/Erdelez (yazın başlangıcı anlamında) olarak ifade ederler ve 5 Mayıs'a *Čajrengoro dive* (Bitkiler günü) ve son günü ise, 9 Mayıs'ı *Amaro dive* (Bizim gün) olarak adlandırırlar (Малинов и др., 2018:103). Hıdırellez Bayramı için her hane evini temizler. Temizlik işleri genellikle kadınlar tarafından yapılır. Erkekler çevre köylerden kuzu satın alıyorlar. Erdelez bayramından birkaç gün önce, Üsküp'ün Şuto Orizari ve Topaana mahallelerindeki Roman ailelerin bahçelerinde ve ülkenin diğer şehirlerindeki Roman yerleşimlerinde kuzuların sesleri duyulabilir. Boyunlarına bir ip bağlayıp veya yular geçirilerek kuzu yeşillik alanlarda otlatılır (Константинов, 1982:274).

Roman halkının Hıdırellez kutlamalarıyla Türk halkının kutlamaları arasında görülen ortak özelliklerden bazıları şunlardır: Türklerin halk kültüründe görülen evlerin yeşil ot ve dallarla süslenmesi hususu Roman halkının yoğun olarak yaşadıkları Üsküp'ün Şuto Orizari belediyesi ve Topaana

mahallelerindeki birçok Roman evi yeşil kavak dallarıyla süslenmektedir. Dallar genellikle ön kapının saçaklarına asılırlar. Dallar solana ve kuruyana kadar birkaç gün yerinde kalırlar (Петровски, 1993:80-81).

Söz konusu bahar bayramıyla ilgili söylenen şarkılar yanı sıra ülkenin farklı bölgelerinde yaşayan Roman halkı arasında martifal âdeti de uygulanmaktadır. Örneğin, Köprülü Romanları- Müslümanları arasında bu gelenek görülmektedir. Erdelez'in öncekisi akşam, iki kız evden eve gezerek diğer kızlardan ve kadınlardan çeşitli küçük nesneler toplardı. Süslü iğneler, saç tokaları, düğmeler, yüzükler, küpeler vb. Nişan olarak adlandırılan bu nesneler toplandıktan sonra içi su dolu kırmızı bir küpe konulurdu. Küp için su Vardar Nehri'nden alınırdı. Toplanan tüm eşyalar/nişanlar küpe konulduktan sonra, küp ağzı kırmızı bir tülbentle kapatılır ve gece boyunca bir gül ağacı altında bırakılırdı. Ertesi sabah, resmi giyinmiş kızlar gülün etrafında toplanırlar ve onu kapatan aynı kız besmeleyle (bismillahi rahmani rahin) küpü açar. Küpün ağzını kapatan ve daha sonra açan kızın ebeveynlerinin hayatta olması şarttır. Nesneleri görememesi için kızın başının üzerine küpün kapatıldığı kırmızı tülbent atılırdı. Bir elinde ayna tutuyor, diğer eliyle de eşyaları/nişanları küpten çıkarırdı. Onlardan birine eliyle dokunur dokunmaz, nesnenin sahibine bir mâne söyler. Mâninin içeriğine bağlı olarak, yıl boyunca insanların kaderinin belirleneceğine inanılıyordu ve bu nedenle, mâninin içeriğine ve küpten çıkarılan nişanın sahibine bağlı olarak, ya mutlu ya da endişeliydi. Son nişan çıkarıldıktan sonra, kadınlar ve kızlar eğlenirler, aralarındaki en küçükler ise nehre giderek küpün suyunu dökerler ve böylece gelenek sona erirdi. Romanlar tarafından söylenen mâniler Türkçe söylenirdi (Пиличкова, 1982:307-309). Martifal çekme âdeti, Roman nüfusu arasında Makedonya'nın diğer şehirlerinde de uygulanırdı. Kuzey Makedonya'daki Roman nüfusu arasındaki bu geleneğin, Türk nüfusunun daha yoğun olduğu ülkenin doğusundaki şehirlerde daha yaygın olduğu açıkça görülmektedir (Малинов и др., 2018:121).

Hıdırellez kutlanmalarında görülen farklı uygulamalardan söz etmek gerekirse şu özelliklerden bahsedilebilir. Roman halkı arasında Hıdırellez'in kutlanması bir aile ve toplumsal, genel ve spontane bir olaydır. Sıcak havanın geri dönüşünü doğrulayan bir ritüel duygusuyla yönlendirilir ve *kuzunun kurban edilmesiyle* sağlık ve verimli bir yıl umudu yeniden canlanır. Bütün aileler bu bayramın kutlanmasına kitle olarak katılır, böylelikle küçük çocuklar ritüellere katılarak büyüdüklerinde bayramın sürekliliğine özen göstermiş olurlar. Erdelez'den birkaç gün önce, Roman halkı kuzu satın alarak 5 veya 6 Mayıs'ta kuzuyu keserler. *Kurban* kestiklerini ifade ederler. Bayram için çocuklar için yeni kıyafetler, misafirler için yiyecek ve içecek vb. alırlar

(Малинов и др., 2018:103).

Makedonya'daki Romanlar Erdelez'i bir gün önceden su kaynağının olduğu ve yeşil bitki örtüsünün bulunduğu bir ibadet yerinde kutlar. Örneğin, Hıdırellezden bir gün önce, Üsküp Romanları Kapiştets semptinde bulunan "Aziz Yuhanna" kilisesini, Vodno dağının eteklerinden su fışkıran kült alanını ziyaret ediyorlar (Малинов и др., 2018:105). Binlerce Roman vatandaşı sabahın erken saatlerinden öğlene kadar kilise önünde toplanır, geri kalanı ise öğlen saatlerinde gelir. Romanların (Hristiyan ve Müslüman) bu kiliseye geldiği yılın tek günüdür ve herkes suyun yıl boyunca kendilerine sağlık ve mutluluk getireceğine inanır. İnsanlar doğal kaynak suyuyla yüzlerini ve ellerini yıkar, ondan içer ve evden getirdikleri su şişeleri doldururlar. Şişelere doldurulan su ertesi sabah, 6 Mayıs'ta banyo yapılan suyuna dökülür ve halk hekimliğinde (göz ağrısı için, büyülere karşı ilaç vb.) yıl boyunca kullanılır. Buna ek olarak, bazı insanlar kayanın üzerine veya pınarın yanındaki bir fidanın üzerine bir iplik veya küçük bir bez parçası bırakırlar. Neredeyse herkes birer mum yakar, böylece sabahları binlerce ince sarı mum kilise kapısının dışının önünde veya etrafa akan suyun üzerindeki kayaların üzerinde bulunur. İlk gelenler arasında zurna çalanların ve davulcuların olduğunu da belirtmekte yarar vardır (Малинов и др., 2018:106).

Hıdırellez bayramın geri kalan günlerinde 6-8 Mayıs tarihleri arasında akraba ve komşular ziyaret edilir. Bu günlerde, Şutka ve Topaana'nın Roman yerleşimlerinde, sokaklarda sürekli müzik çalınır ve bayram kutlanır. Kutlamaların dördüncü gün olan 9 Mayıs, Aziz George Günü veya *Amaro dive*, yani "Bizim Günümüz" olarak kabul edilir. Diğer günlerden farklı olarak güne sessizce başlanır, evlerden ses ya da müzik sesleri gelmez. Kadınlar 9 Mayıs sabahı erken uyanır ve yemeklerini hazırlarlar. Önceden tuzlanmış kuzu eti açık ateşte pişirilirdi (Малинов и др., 2018:112).

Birçok Roman ailenin Hıdırellez'den bir gün önce yerine getirdiği diğer bir uygulama ise satın alınan kuzunun "kurbanlık" olarak kesilmesidir. Arnavut halkı arasında da Hıdırellez'le ilgili önemli olarak kabul edilen bir husus ise ilk kez otlatmak için serbest bırakılan kuzuların işaretlenmesidir. İşaretlemeler kuzuların kulaklarının bir kısmı kesilerek yapılır. Böylelikle diğer sürülerle karıştıklarında daha kolay ayırt edilebilirler (Малинов и др., 2018:98). Aynı zamanda koyunların korunduğu ahırlarda kuzu kesilirdi. Ancak son zamanlarda bu âdetin pek uygulanmadığı görülmektedir. Bunun sebebi Kurban Bayramı'nda kurban kesilmesi uygulamasına benzerlik içerdiğinden kaynaklandığı söylenebilir (Малинов и др., 2018:98).

Makedonya'da yaşayan Ulah halkı arasında Aziz George (Ayiü Yoryi) Günü'nde kuzunun kesilmesi zorunluydu ve göçebe yaşamın terk edilmesinden

ve köy ile kasabalara yerleşimlerinden sonra bile geleneksel ritüel devam etmiştir (Малинов и др., 2018:63).

SONUÇ

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Kuzey Makedonya’da yaşayan halkların arasında Hıdırellez bayramının en belirgin ortak özelliklerden biri “yeşillenme âdeti” olduğu görülmektedir. Yaşam yerlerin farklı yeşil dallarla, yeşilliklerle süslenmesi insanların, hayvanların sağlığına, aile ve insanlara olumlu etki bırakacağı inanılır.

Kısmet kapama ve Martıfâl çekme âdeti, günümüzde Makedonya’da yaşayan Türkler arasında görülmektedir. Hem bu âdetler, hem de ırmak kenarında salıncakta sallanmak, dilekleri/nişanları ırmağa fırlatmak, günümüzde Makedonya’nın doğusunda yaşayan Türk halkı arasında daha ağırlıklı olarak görülmektedir.

Geçmişte ve günümüzde yapılan saha araştırmalar karşılaştırılıp elde edilen verilere göre, Kuzey Makedonya’da yaşayan hemen her halkta Hıdırellez kutlamaları kapsamında geçmişte uygulanan birçok ritüel, günümüzde önemli ölçüde sadeleşmiş ve sembolik düzeyde varlığını sürdürmektedir; bazı unsurlar ise neredeyse tamamen terk edilmiştir.

Ama yine de Hıdırellez kutlamaları ve buna eşlik eden geleneksel uygulamalar, Türk kültürünün yaşayan bir parçası olarak, özellikle kırsal kesimlerde sürdürülmektedir. Ancak, kırsaldan kente göç, teknolojik gelişmeler ve toplumsal dönüşümler, bu kutlamanın yoğunluğunu zamanla azaltmıştır. Buna rağmen, Hıdırellez gelenekleri azalmış olsa da, yaşatılmaya devam etmektedir.

Bu bağlamda, Türkiye ve Kuzey Makedonya’nın ortak girişimiyle hazırlanan çok uluslu başvuru dosyası neticesinde Hıdırellez Bahar Bayramı’nın UNESCO’nun İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi’ne alınmış olması, bu kültürel mirasın uluslararası düzeyde tanındığının ve korunmaya değer görüldüğünün açık bir göstergesidir.

Kullanılan Kaynaklar

- Destanov Ekrem (2022), *Doğu Makedonya Yörük Halk Kültüründe Hıdırellez Kutlama Geleneği*, Balkanlarda Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları, 4(1), 47-65
- Ibrahimi Mustafa (2017), *Rituale dhe ceremoni gjatë festës së Shëngjergjit (Shiniergjit) në rajonin e Pelagonisë. Scupi* – 18. Festat e kalendarit popullor, Instituti i Trashëgimisë Shpirtërore e Kulturore të Shqiptarëve, Shkup
- Mehmedi Neshat (2017), *Dita e luleve dhe Shën Gjergji në malësinë e Sharrit (Festa*

- dhe rite pagane*), *Scupi* – 18. Festat e kalendarit popullor, Instituti i Trashëgimisë Shpirtërore e Kulturore të Shqiptarëve, Shkup
- Rusić Branislav (1963), *Pjesme sa pjevanjem uz luljanjem kod Makedonaca i susednih južnoslovenskih i neslovenskih naroda*, Rad IX-og Kongresa SUFJ u Mostaru i Trebinju 1962, Sarajevo
- Selimi-Osmani Edibe (1996), *Rite e besime popullore në viset e Tetovës dhe të Gostivarit*, Shtëpia botuese „Asdreni“, Shkup
- Георгиевски Драган (2012), *Традиционалната народна култура во Крайовскиот регион*, Кратово
- Делиниколова Зорка (1960), *Обичаи сврзани со йоедини йразници и неделни дни во Раговиш*, Гласник на Етнолошкиот музеј, бр. 1, Скопје
- Константинов Душан Хр. (1982), *Ейнички одлики на биџолскиите Роми*, Етнолошки преглед, бр. 17, Београд
- Малинов, З., Ановска, К., Петровски Т., Стојкова Серафимовска, В., Муртезани, И., Аго, А., (2018) *Ѓурѓовден во Република Македонија*, Институт за фолклор „Марко Цепенков“, бр. 84, Скопје
- Малинов Зоранчо (2009), *Заемното учесство во некои обреди на Македонциите и Турциите во с. Суво Грло, Штипско*, Македонски фолклор, бр. 68, Скопје.
- Петровски Трајко (1993), *Календарскиите обичаи кај Ромиите во Скопје и околината*, „Феникс“, Скопје
- Пиличкова Севим (1982), *За ѓурѓовденскиите обичаи и манијата кај Ромиите муслимани од Титов Велес*, Етнолошки преглед, бр. 17, Београд
- Ристески Милан (1960), *За ѓурѓовденскиите обичаи и џесни во мариовскиот крај*, Стремеж, VI-4, Прилеп

COMMON AND DIFFERENT CHARACTERISTICS OF HIDIRELLEZ FESTIVAL AMONG THE PEOPLES LIVING IN NORTH MACEDONIA

Prof. Dr. Aktan Ago

“Marko Cepenkov” Institute of Folklore – Skopje

aktan_ago@yahoo.com

Abstract: One of the most important festivals celebrated by the Balkan peoples on May 6 is Hidirellez, which in a way symbolizes the revival of nature with the arrival of spring, as well as the health and happiness of individuals or households. This spring festival is celebrated through a series of rituals. Among Christian communities, it is known as *Gjurgovden*, *Aya Yorgi*, or *St. George's Day*, while among Muslim communities, it is referred to as Hidirellez, *Ederlez*, or *Edrelezi*. This festival is also celebrated by the ethnic communities living in Macedonia.

The Hidirellez spring festival celebrated in North Macedonia is particularly noteworthy. One example of this is the Hidirellez Spring Festival Celebrations held

annually on May 6 in the village of Čalıklı, Valandovo. In fact, the Hidirellez festival celebrated in the region was included in a multinational joint nomination file prepared by the Republic of Turkey and the Republic of Macedonia, which was submitted to UNESCO and inscribed in December 2017 on the *Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity*.

In this context, our paper aims to present a comparative overview of the shared and distinct features observed in the celebration of the spring festival among the different ethnic communities living in Macedonia, namely Turks, Macedonians, Albanians, Aromanians (Vlachs), and Roma.

Keywords: *Hidirellez, North Macedonia, greening, spring celebration*

HIDIRELLEZDE VE TA‘BİRÜ’L-MENÂMÂT’TA DÖRT ELEMENTİN GÖRÜNÜMÜ

Doç. Dr. Fatma Sibel Bayraktar¹

Trakya Üniversitesi-Türkiye

fsibel@trakya.edu.tr

İnsan, gördüğü rüyalarındaki nesne ve olayları yorumlayarak gelecekte olabileceğini öngördüğü durumlarla ilgili ön bilgiler edinmeye çalışır. Bilinçli bir canlı olan insanın geleceğine dair kaygılar taşıması ve olması muhtemel tehlikelere karşı önlem almak istemesi ya da küçük ipuçları ile büyük umutlar beslemesi olağandır. Bu nedenle pek çok toplumda tarih boyunca rüyalar büyük bir ciddiyetle yorumlanmaya çalışılmıştır.

Her yılın mayıs ayının beşini altısına bağlayan gece kutlanan Hıdırellez, Orta Asya ve Türk kültüründe, Balkanlarda ve Ortadoğu’da bilinmektedir. Bu gece Hızır ve İlyas Peygamberlerin kavuştuğuna inanılır. Hıdırellez aslında doğanın dört elementi ile de bağlantılıdır: Ateş: arınma ve yeniden doğuş için üzerinden atlanır. Hava: Hızır’ın ruhu gibi özgürce dolaştığına inanılır. Su: Dileklerin suya bırakılması hayatın akışını temsil eder. Toprak: doğayla temas ederek bereketi artırmayı hedefler.

Hava, su, ateş ve toprağın aynı zamanda eski Yunan, Hint, Çin gibi birçok kültürde insan psikolojisi, bilinçaltı ve rüya sembolizmi ile de bağlantılı olduğu düşünülür. Rüyalarda görülen rüzgâr, fırtına, uçuş gibi semboller özgürlük isteği veya zihinsel karmaşıklığı; deniz, ırmak, yağmur gibi simgeler iç huzurunu, dağlar, toprak yollar, bahçeler kişinin hayattaki kararlılığını, ateş ve türevleri ise güçlü duygular, arınma, öfke ile ilişkilendirilir.

Bu çalışmanın konusu Edirneli Hacı Muslî tarafından H. 991 (M.1582) yılında kaleme alınmış Millî Eğitim Bakanlığı Kastamonu Kitaplığı’nda No: 4’te kayıtlı olan *Ta‘bîrû’l Menâmât* adlı rüya tabirnamesindeki dört elementin rüyalarındaki görünümünün yorumlanması ile Hıdırellez ritüelleri arasındaki bağlantılar üzerinde yorum yapmak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Hıdırellez, rüya, rüya tabiri, dört element, Ta‘bîrû’l-Menâmât*

¹⁾ Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi

Присуство на Четириите Елементи во Хидирелез и Та‘бірү’l Менамāt

Човек, гледајќи ги објектите и настаните во соништата, се обидува да стекне претходни информации за можни идни состојби, што ги предвидува. Како свесно битие, е нормално човекот да носи грижи за својата иднина и да сака да преземе мерки против можните опасности, или пак да негува големи надежи со мали нагвестувања. Затоа, во многу општества низ историјата, соништата се обидуваат да се толкуваат со голема сериозност. Секоја година, ноќта помеѓу пет и шести мај се слави Хидирелез, кој е познат во Средна Азија и турската култура, на Балканот и во Блискиот Исток. Во оваа ноќ се верува дека се сретнале пророкот Хизир и пророкот Илија. Хидирелез всушност е поврзан со четириите елементи на природата: Огнот: се прескакува за чистење и повторно раѓање. Ветрот: се верува дека душата на Хизир слободно лета. Водата: пуштањето желби во водата ја претставува текот на животот. Земјата: контактот со природата има за цел да го зголеми изобилието. Ветарот, водата, огнот и земјата исто така се поврзани со човечката психологија, несвесното и симболиката на соништата во многу древни култури како што се Грција, Индија, Кина и други. Симболите во соништата како што се ветер, бура, летање означуваат желба за слобода или ментална сложеност; морето, реката, дождот симболизираат внатрешен мир; планините, земјиштето, градините ја одразуваат решителноста на поединецот во животот, додека огнот и неговите производи се поврзани со силни емоции, чистење и гнев. Темата на оваа работа ќе биде толкување на присуството на четириите елементи во соништата според “Та‘бірү’l Менамāt”, книгата за толкување на соништата напишана од Едирнелии Хади Мусли во 991. х. (1582. г.) и која е зачувана во Министерството за образование на Република Турција, библиотеката во Кастамону, под бројот 4, како и поврзаноста на овие толкувања со ритуалите на Хидирелез.

Клучни зборови: *Хидирелез, сонишћайа, толкување на сонишћайа, чеширише елементи, Та‘бірү’l-Менамāt.*

Giriş

1. Dört Unsurun menşei; hava, su, ateş, toprak:

Bu anlayış hem kadim doğu kozmolojisinde hem de antik Yunan felsefesinde kökleri olan bir evren ve varlık tasavvurudur. Antik Yunan’da MÖ 5.yy.da Empedokles ile ilk sistematik formülüne rastladığımız bu felsefeyi Platon da savunmuştur (Karlıağa, 1991: 149) İslami düşünce sisteminde ve İslam tıbbında da bu dört unsur temel alınmıştır. İbn-i Sina, “El Kanun fi’t-Tıbb” adlı eserinde dört unsurun vücut sıvıları ve mizaçlarla ilişkisini anlatır. Anadolu halk inançlarında da kendisine yer bulan dört unsur Hacı Bektaş-ı Veli’de toprak- tevazuu, su- temizlik, ateş- aşk ve irade, hava- ruh, söz ve nefes

olarak kendisine yer bulur (Karlıağa, 1991:149-151). Dört unsur teorisine Batı'da 16. yüzyıldan itibaren karşı çıkan görüşler belirmeye başlamış olmasına karşın 18 yüzyılda Erzurumlu İbrahim Hakkı, Mârifetnâme'sinde klasikleşen bu teoriyi tekrarlar. Bir sonraki yüzyılda da Âlûsî tefsirinde kimi zaman aynı görüşler üzerinden açıklamalar yapılmıştır (Karlıağa, 1991:151).

2. Dört unsurun Türk dünyasındaki izleri

2.1.Ateş

Türk düşüncesinde tabiat söz konusu olduğunda karşımıza merkezinde ateş, hava, su ve toprağın bulunduğu dört ana unsur ve bunlarla bağlantılı ara unsurlar çıkmaktadır. Zaman içerisinde bu unsurlar etrafında şekillendirilmiş dağ, tepe, ağaç, orman, bitki, hayvan vb. gibi kavramları sembolleştirerek bu konularda çeşitli inanç ve inanışlar oluşturulmuştur (Koca, 2012:226).

Türklerin ateşi kutsal kabul etmeleri ile ateşin gökten indiği inancı birbirini tamamlar. Ateşin özellikleri dikkate alındığında, yakıcı kudreti korkuyu, sıcaklığı ısınmayı, ışığı ise aydınlığı temsil etmiştir. Tüm bu özellikleri ile doğal olaylarla da ilişkilendirilmiş ve en büyük ısı ve ışık kaynağı olan güneşle ateş arasında bir bağ kurularak güneş kutsanmıştır. Türklerden başka birçok toplumda da temizleyici ve hayatı yenileyici özellikler atfedilerek ateşe saygı duyulur. Orta çağ döneminde görülen salgın hastalıklarda ateş yakıcı ve mikrop öldürücü özellikleri ile insanlar için kurtarıcı olmuştur. Ateşin yıkma, yok etme gücünün yanında, efsanevi Anka kuşu örneğinde görüldüğü gibi, yeniden doğuşu, varoluşu sağlaması özelliği de vardır. Bu yönü ile ateş yeniden doğuşun ve varoluşun da sembolüdür. Tasavvufta da ateş, ilahi aşkın ve cezbenin simgesidir.

“Türklerde ateş kutsal sayılmaktaydı. Eskiden beri Türk toplulukları arasında ateşin gökten indiği ve onun temizleme, arındırma ve saflaştırma gücüne sahip olduğu inancı hâkim ve yaygındır. Altay ve Yakut Türkleri, ateşin varlığında bulunduğu inandıkları bu güce veya ruha, bugün “ot idi”, yani “ateşin sahibi” adını vermektedirler” (Koca, 2000:171-172).

“Ateş yanan yere, cinlerin giremeyeceği, ateş yanınca cinlerin ocak başında toplanacağına inanılır. Ocağa kutsallığını veren de ateştir. Ocağın yakıcı, temizleyici, pişirici, ısıtıcı, bereket verici ve kötülüklerden koruyucu, uğur getirici, Allah'ın bir nimetiyle ilgili yönünün olduğu inancı yaygındır. Bu bakımdan muhtelif toplumlar, ocağı yaşamayı sürdüren, uğur ve bereketi belirten bir kutsal yer saymışlardır. Ahilerde, Bektaşilerde, Rûfailerde ve Mevlevilerde ocak bundan dolayı kutsal tanınmaktadır” (Tanyu, 1976: 301).

2.2. Su

Su bütün insan medeniyetlerinin kaynağıdır. Nerede su varsa orada insan yerleşimi vardır. Su, dünya yaşamının havadan sonra en çok ihtiyaç duyduğu maddedir. Arındırıcı, yenileyici, yaşatıcı özellikleri ile vazgeçilmezdir. Su Türklerin de kutsal saydığı ve etrafında birçok inanış geliştirdiği dört temel unsurdan birisidir. Suyun kutsallığı, onun her şeyden önce var olması ile ilgilidir. Türkler suyu yer-su olarak beraber zikretmişlerdir. Suyun verimliliğini gösterdiği mekân yerdir. Su kültü Türk mitolojisinde, destan ve halk hikâyelerinde sıkça işlenmiştir. “Yaratılış Destanı’nda “Evrenin uçsuz, bucaksız sularla kaplı olduğu, Tanrı’nın kadını bu sudan yarattığı Oğuz Kağan’ın Gök, Dağ, Deniz adlı çocuklarının anasını bir gölün ortasındaki ağacın kavuğunda bulduğu” anlatılır” (Kılıç, 2003: 148). Tasavvufi gelenekte de su, ilahi rahmete yaklaşmak ve ruhsal temizlenme sürecine girmek olarak yorumlanır.

2.3.Toprak

Yerle ilgili mit ve inanışlar toplumlara göre çeşitlilik göstermektedir. Türkler için yer de gök de iyilik sağlayıcı, bolluk ve bereketin kaynağı olarak görülmüştür. Türkler yer-su olarak niteledikleri ve iyeler olarak kabul ettikleri bu unsurlardan yardım diler, kimi zaman yemin ederlerdi (Kılıç, 2003: 32). Bütün Türk topluluklarda, yaşanan mekân, vatan olarak büyük bir öneme sahiptir. Yer-Su olarak adlandırılan vatan, uğruna ölünse bile başkalarına verilmeyecek bir mekân demektir. Bu yüzden kutsallaştırılarak birçok sembolik değer yüklenmiştir. Toprağın yükseklerdeki hali yani dağlar birçok kültürde olduğu gibi Türkler arasında da kutsal mekanlar olarak değerlendirilmiştir.

Toprak, tasavvufta güven, aidiyet, tevazu, sabır, teslimiyet ve beden kavramlarını karşılar.

2.4.Hava

Türklerin diğer milletlerden farklı olarak bizatihi gökyüzünü de kutsal kabul etmeleri ve sembolleştirmeleriyle gökle beraber diğer unsurların da kutsal kabul edildiği görülmektedir. Tanrı mekânı olarak düşünülen gökle beraber güneş, ay ve yıldızlarla ilgili de pek çok inanışın geliştiğini görmekteyiz.

Gökyüzünün bu koruyuculuk vasfının oluşması, insanoğlu için vazgeçilmez unsurların gök kaynaklı olmasında yatmaktadır. Aydınlık ve ısınmanın kaynağı olan güneş gökte bulunmaktadır. Hayatın vazgeçilmez unsuru olan hava gökte bulunmakta, su gökten yağmaktadır. Ateş Türkler için kutsaldır ve ateşin kaynağı göktür. Ateşe arındırma, temizleme ve saflaştırma gücünü veren göktür. Bu yüzden gök sembolizmi Türk evren anlayışı içerisinde

önemli bir yer tutmaktadır (Koca, 2012:257). Tasavvufi düşüncede hava, manevi yolculuk halidir. Rüzgarla yükselmek, Allah'a doğru çekilmek yani cezbe haline girmek anlamına gelir.

3. Hıdırellez'in Türk Dünyasındaki Görünümleri

Bu olay bütün Türk dünyasında ve Anadolu'da doğanın uyanışının kutlanmasıdır. Hızır ve İlyas sözcüklerinin birleşmesi ile *Hıdırellez* şeklini almıştır. Azerbaycan'da *Hıdır Nebi*, Türkmenistan'da *Hıdır Neziri*, Makedonya'da *Ederlez/ Edirlez/ Hıdırles*, Gagauzlarda *Hederlez* olarak adlandırılması dinî bağlamdan bağımsız olarak ortak kültür bileşkesine de işaret eder. Dobruca Tatarlarında *tepreş*, Edirne-Keşan'da *dallık* dendiğini tanıkladığımız kutlamalarda Hızır ve İlyas peygamberlerin yılda bir gün bir araya gelerek insanların isteklerinin olmasına vesile olduklarına inanılmaktadır.

4. Hıdırellez'de Dört Unsur

Özünde baharın gelişinin kutlanması olan bu etkinliklerde dört unsurun kullanıldığına ve her birine ait uygulamaların yapıldığına şahit olmaktayız.

Doğanın uyanması ateşle kutlanır; çünkü ateş evreni canlandıran güneşin dünyadaki uzantısıdır. Hıdırellez'in en önemli ritüeli ateşten atlamadır. Yediden yetmişe herkes ateşten atlayarak yeni yılda hastalıklardan kurtulacaklarına inanır.

Gece gül ağacını altına veya toprak kaplara dilekler yazılarak- çizilerek konur. Hızır'la İlyas'ın bunları görecekları varsayılır. Ertesi sabah toprağa çıplak ayakla basmak ya da çimlerde yuvarlanmak bereket ve bollukla ilişkilendirilir. Toprak kaplara konulan ya da gül ağacının altına bırakılan isteklerin yazılıp çizildiği kağıtlar ertesi sabah suya atılır. Akan su, dere, ırmak, çay; niyetleri alıp götürsün istenir. Böylece suyun arıtıcı özelliği devreye sokulmuş olur. Gül yaprakları konulmuş suyun dışarıda bırakılması ve sabah bu suyla yüzün yıkanması da suyun arındırıcı işlevi ile uyumludur. Hava elementi Hızır ile İlyas'ın kavuşması ile ilintilidir.

5. Ta'birü'l-Menâmât Hakkında Kısa Bilgi

Edirneli Hacı Muslî tarafından H. 991 (M.1582) yılında kaleme alınmış *Ta'birü'l-Menâmât* adlı eser, bir rüya tabirnamesidir. Tek nüshadan ibaret, Millî Eğitim Bakanlığı Kastamonu Kitaplığı'nda No: 4'te kayıtlı olan bu eserin baş tarafında Kastamonu'da Kırkçeşme Mahallesinde Şeyh Ahmet Siyahî'ye ait bir adet mühür bulunmaktadır. Halidiye Medresesinden devralınmıştır. Eser 153 varaktır. Satır sayısı genellikle 20'dir. Yazı türü nesihdir ve harekesizdir. Ölçüleri 240 x145mm.dir. Açıklama bölümünde Muhammed Bin Sîrin'in

Tabirnamesinin çevirisi olduğu bilgisi yer alsa da eserin maddelerinde başka önemli şahsiyetlerin rüya tabirlerinden de atıflara sık sık başvurulduğu görülür. Bu şahsiyetler diğer rüya tabirnamelerinde de zikredilen Dānyāl Hākīm, İbrāhīm-i Kirmānī, Cābir-i Mağribī ve Ca‘fer-i Šādīk’tır. Bunlardan en çok atıf yapılan Ca‘fer-i Šādīk’tır (Bayraktar, 2024: 6-7). Eserde rüyalarda görülme ihtimali olan her durum ve nesne ele alınmaya çalışılmıştır. Çevirilerden dolayı Yakın Doğu inançlarının etkileri yanında Türk toplumunda kabul gören-görmeyen durumlar da uygun bir dille yorumlanmaya çalışılmıştır. Modern çağın rüya ile ilgili teorileri ile uyumlu sonuçlar olması da dikkate değer görülmektedir.

1. Ta ‘bīrū’l-Menāmāt’ta Dört Unsurun Görünümleri

a. Ateş/od

Tabirnamede ateş/od maddesi en çok ayrıntı barındıran madde olarak karşımıza çıkmaktadır.

“*eger elinde şu ‘lelü od getirse pādīšāhdan gendüye hayır dege 5a/3*”. “görse-kim gendü odiyla aydınlığına gider *toğrı* yol bula ve *ğuşşadan* kurtula eger od aydını gendüye söz söylese ‘ilim ögrene 5b 16-17”, “gendü evinde od aydınlık *ursa işi eyü ola 5b 19*”

Yani, rüyada meşale gibi aydınlanma amaçlı ateş görmek iyidir.

“*görse-kim od yakardı ısınmağa bir nesne taleb kıla kim andan aşşı bula 5b/8*” Aydınlanmak gibi ısınmak amaçlı ateş görmek de iyiye yorulur.

“*eger odı girişüp yaksa kimseyle şavaş eyleye eger odı çölmek altında yaksa ve içinde (10) et olsa ‘avratından aşşı göre eger aydınlık içün yaksa işini hüccetle (belgeyle) (11) rüşen eyleye 5b/9-11*”

Buradan da anlıyoruz ki sebepsiz ateş yakmak iyi değil ama yemek pişirmek için veya aydınlanmak ya da ısınmak için ateş yakmak iyidir. “*aşşı-çün yakmak berhürdārhlık bulmağdur 5b/14*” ifadesi de bunu delillendirmektedir zaten.

“*eger konşısı ondan od alsa gendüye harām dege eger od kovuğın görse ol arada sultān rāyet eyleye (savaş ilan etmek) eger ol aydınlık gendüsi söyünse evinde şavaş ola 5b/17-18*”

Komşunun ateş istemesi rüyada iyi değildir, ateşi bir çukurda görse iktidarın sert politikalarına işaret edebilir. Ateşin kendiliğinden sönmeye de olumlu değildir.

“eger odı tütünsüz görse işi güci açıla 4b/15”, “eger odı tütünlü görse pādişāhdan korku göre 5b/4”

Bu yorumlardan rüyalarda dumansız ateş görmenin iyi, dumanlı görmenin kötü olduğunu anlıyoruz.

“görse-kim odla ādem urdı ‘illetden şermsārılığla (utanma) şayruluḳ çeke eger ol od (3) nūrlu olsa ḳavminden birev oğlu ola kim ḥalk āna şenā (övgü) eyleyeler ve ululuḳ ve māl bula 5b/2,3”

Eğer hakim olduğu ateşle bir kişiye saldırırsa kendi hastalığından utanma derdi çekecektir. O ateşin ışığının yüce olması iyiye işarettir.

Ancak genellikle yorumlar olumsuzdur.

alev görülmesi

“görse-kim ḳatı od yalını oynar ve gendüye sehmgīn (korkunç) āvāz gelür ve gendüyi yakdı pādişāh ta ‘alluḳından (bağından, -dan dolayı) miḥnet eyleyeler eger yalının āvāzı çıḳmasa şayruluḳı ḳatı ola 4b/18-20” .

Alevler oynarken aynı zamanda ses de duyulması diğer bir yorumu gerektirir yani görenin hastalığı ağır geçer demektir.

ateşin sıcaklığını hissetme, yanma

“eğer oddan gendüye issilig irse ḥalk gendüyi ḡıybet eyleyeler 5a/2-3”

Sıcaklık hissederse hakkında dedikodu edilecektir.

“görse gendüyi kim od içinde turmuşdur ḳatı rence uğrıya 5b7”, “cümle endāmı anuḡ bile yansa ‘azīm minnete giriftār ola” 4b/17-18

“eger köz gendü endamından (vücut) nesne yaksa ol ḳadar ziyāna uğraya” 4b/16-17,

“görse-kim gendü ḳatı od ortasına düşse pādişāhuḡ ulu cengine ve fitnesine düşse 5a/8-9”, “eger gendüzini oda bıraksa yansa kerāhiyyet-i sefer (istemededen yolculuk) ide 4b/16”.

Eğer birisi kendisini ateşin içinde dururken veya yanarken görürse gönlü çok kırılacak, büyük yüklerin altına girecek, ziyana uğrayacak demektir. Hatta yönetim kademelerinin en üstü ile düşünce farkına da düşebilir.

ateşte eşyanın yanması:

“eger od gendü ṭonın yaksa ḥaşımlarıyla savaş eyleye yā māl sebebinden ḡamḡin ola 5a/9-10”, “eger ṭonına erse eger ol odı yaksa yetim mālından ol-ḳadar māl ḥāşıl kıla 5a/1”, “görse-kim od gökden geldi anuḡ nesnesi yakdı

tā ‘atı (ibadet) kabûl ola eger hîç nesnesini yakmasa tañrı te ‘ālā hışmıdır ola kim pādîşāhdan gendüye korku deđe 5a/14-15”.

Eğer ateşte elbiseleri yanarsa, düşmanlarıyla savaşacak ve mal yüzünden üzüntü çekecek demektir. Eğer yanan ateş, elbiselerine kadar gelirse yetim malından mal elde edecek demektir. Eğer gökten gelen ateş ilahi ateş elbiselerini yakarsa ibadetleri kabul olmuştur. Hatta elbiselerinin yanmaması olumsuz bir duruma delildir.

ateşin gökten gelmesi ya da göğe çıkması

“görse-kim gökden od düşdi ol düşdügi yerde savaş katı ola görse-kim od yerden göğe gitdi ol aranuñ ehli tañrı-y-ıla ceng eyleyeler yalan söyleyeler bühtānlar edeler ve ribā (faiz) yiyeler eger gökden od yağsa miñnetden ve kan dökülmek ola ol arada pādîşāh sebebinden nice ħalāyık helāk ola 5a/10-14”, “eger gökden od gelse nebāt yaksa mefācāt ölüm belüre 5a/17”, “görse-kim od yerden geldi uğrular ħalka galebe kıllalar 5a/18”,

Görüldüğü gibi insan iradesiyle değil de kendiliğinden ortaya çıkan ateş rüyada savaşa, kan dökülmeye, tañrıyı reddetmeye vb. olumsuz sonuçlara delil sayılır.

“görse-kim od şu ‘lesi ħalk üstine bıraşdı ħalk arasına ‘adāvet (düşmanlık) düşe eger bāzîrgān görse-kim gendü dükkānına od bıraşdı yā od gendü düşdi her nesi kim varsa ye le vere 5a/4-6”.

Burada ateşin halk arasında kaosa sebep vermesi, eğer kendi malına ateş bırakırsa bütün malının yok olacağı rivayet edilmektedir.

b. Toprak

Bu konu en az ele alınmış en az yorumlanmış olan konudur. Görüleceğı üzere toprak görmek padişahtan ve kadınlardan ve diğer konularda fayda görmek anlamına gelir.

“muĥammed-i sîrîn eydür toprak görmek az eger çok māl ve aķçadur kim ħāşıl ola ca ‘fer-i řādık eydür toprak görmek biş dürlüdür aşşı māl işdür pādîşāhlardan ve ‘avratlardan fāyidedür 52/9-10”

c. Hava

Havanın açık veya kapalı olması ayrı ayrı yorumlanmalıdır;

“hevā rüşen ve řāf olmuş ħalkuñ sağlığı ve emīnligidür eger yeşil olursa taĥıl ve ot çok ola 152a/3-4”, “eger kara olsa müfācāt (anı) ölümünden korku ola 152a/4”, “eger sovuķ ve tozlu olsa bir pādîşāh ol araya gele ħalka renc degüre 152a/6”.

Eğer hava soğuk ve tozlu ise yöneticiler halka iyi davranmayacaklar demektir.

“görse-kim hevā katı karanju olmuş kavim guşşaya giriftār ola ve işler bağlana eger görse-kim hevā girü rüşen oldı guşşadan kurtulalar ger kim hevā rüşen-iken anşuzda bulud geldi mufācāt ölüm ola 37a/11-13”, “ismā’ıl eş ‘et eydür görse-kim karanjulukdan aydınlığa vardı yoğsullukdan baylığa vara guşşadan kurtula azgınlıktan ırak ola ve ‘ākibeti hayır ola ve murād bula 37a/15-16”.

Ca’fer-i Şādık’a göre eğer hava aydınlık ise bu beş şeye delalettir: *“şehīdlik, sağlık, eminlik, hoş dirlik, ucuzluk 152a/7”.*

Tabirde “bahar” maddesinde de havadan bahsedilir;

“ilk yaz pādīşāhdur görse-kim ilk yaz olmuş hevā ıssı yā sovuğ olmuş söyle kim halk üşenür pādīşāhdan zahmet göreler eger hevā hoş olursa çiçekler varsa rāhat ola ft’l-cümle her bir mevsimi vaktinde görseler eyüdür pādīşāhun ‘adlıdür 30b-31a 20-2”

“havada uçmak” da rüyada sık görülen bir durum olduğundan tabirnamede “periden” maddesinde uzunca yorumlanmıştır; *“dānyāl hakīm eydür görse-kim düşinde bir yerden bir yere uçdı kuş gibi bir yerden bir yere sefer eyleye 23a/7”, “muḥammed bin sīrīn eydür görse-kim kıbleden yaña uçdı bir hoş yere kōndi sefere vara tīzrek yine gele çok aşşıyla 23a/10-11”.*

“yerden yukarı uçduğı şeref bula görse-kim gökden yaña hevāya toğrı uçdı tīzrek mazarrat (zarar) değē 23a/6-7”, “eger kanatsuz uça hoş hālden dōne 23a/12”, “görse-kim gendü tamından bir tama dahı uçar ‘avratın boşaya bir ‘avrat dahı ala yā qaravaş şatun ala 23a/13-14”

Görüldüğü üzere rüyada uçmak hem iyi hem kötü yorumlara sebep olabilmektedir, *“ca’fer-i şādık eydür düşde uçmak biş yöndür sefer hac şeref ululuk māl eksükligi şayruluk ölüm 23a/18-19”.*

d. Su

Tabirnamede suyun arı yani temiz olması ya da bulanık olması farklı yorumlanır, suyu içmek, suda gitmek, ılık- sıcak su farkı önemlidir:

suda gitmek

“eger bireğü düşinde görse-kim şuda gider yā deniz şu-y-ıla yā dahı suyuyla gider imānı kuvvetlene ve i’ tīkādı pāk ola 2b/5-6”

Anlaşılabacağı üzere rüyada su üzerinde seyahat etmek olumlu yorumlanmalıdır.

su içmek

“eger arı ve hoş ve çok şu içse ‘ömri uzun ola ve hoş ma ‘ışet bula eger katı bulanık ve tuzlu ve dadsuz şu içse şayru ola 2b/7-8”, “eger görse-kim arı suyu piyāleye koydı süci gib içdi dirliğini hoş ‘ıyşla geçüre ammā dīni za ‘īf ola eger görse-kim piyāleye ırmakdan içdi belāya āfete uğraya” 3a/1-2

Burada kadehle su içse bile süciye yani şaraba ilham olacağından dinine zarar verecektir, eğer daha büyük bir kaynaktan yani ırmaktan içse akıbet çok daha kötüdür.

sıcak su ile yıkanmak veya su ile bir maddeyi ıslatmak

“eger biregü gendüye ıssı şu verse yā yuṣsa gendü üstine degse şayru ola yā gendü katı gıuşşaya düşse eger şuya düşse gıuşşasuz ve rencsüz ola eger suyu kâğıda yā bir mümkün olmaduk nesneye dökse ṭon gibi veyā dahı ayrık nesneye dökse dünyāda dirliği mālā aldanmış ola 2b/9-12” rüyada sıcak ya da ılık su görmek hayra alamet değildir. Birinin vermesi daha kötü, kazara içine düşmek nispeten zararsızdır. Suyu rüyada bir eşyasının üzerine dökmesi mala fazla değer vermek anlamına gelecektir.

akar su ile yıkanmak

“görse-kim akar şu-y-ıla bile akar gendü teni kuvvetlene dahı bir ulu katında gendünün sözi maḳbül ola eger arı şu akarken gendü tenini arıta dīn kuvvetlene ve tevekkül tanırya kıla iki cihānda hoş ola 5a/9-10”

Sıcak suyla yıkanmak ne kadar hayırsızsa akar suda yıkanmak da o kadar iyidir.

birine su vermek

“eger sırça çanağla suyu ‘avratına verse oğlu doğa eger çanak şınsa şu dökülse anası öle oğlu kıla eger şu dökülse çanak boş kılsa oğlanı öle anası kıla 2b/12-15”

Bir cam kapla herhangi birine su vermek evlat sahibi olmak demektir ki çok olumlu bir rüya demektir. Aynı şekilde suyun dökülüp ziyan olması da olumsuz sonuç verecektir.

suyun halka dağıtılması

“eger görse-kim suyu meşkle evine altırdı ve az az halka virürdi māl-ki cem ‘ kılmuşdur yine az az halka vire hayır kıla eger görse-kim şular vaktiyle artmış ve birbirine kadılıp akarlar ol yıl bolluk ola ni ‘metler çok ola eger görse-kim çok şular bir yerden aşağı uçarlar ‘amm-ı kavim selāmet ola görse-kim şu hevādan halk üstine iner ol yıl ni ‘met bol ola görse-kim evinde şu revān

olmuş āb arı akar ni'met ve hoşlık bula görse-kim bāğ yā ekin şuvadur gendü mālıyla eyü işler düze 3a/2-8"

Bir çok detayın verildiği bu bölümden anlıyoruz ki rüyada suyun halka dağıtılması gerçekte de bu şekilde hayır yapılacağına işarettir. Suyun bol akması o yıl bereketli bir yıl olacağına delalettir. Şelale gibi suların yukarıdan akması tüm halk için hayırlı olacaktır. Bağ bahçe sulamak da çok iyidir.

"görse-kim şuyı gendü yağına kesdi (11) gendünün 'avratı karavaş şatun ala eger kimse bunun üstüne arı şu dökse ol kişiden (12) buna hayır dege 3a/10-12"

Akan suyu evinin yakınına getirmesi karısının eve bir yardımcı (karavaş) alacağı anlamına gelir. Üzerine temiz su dökülmesi de çok hayırlıdır.

"ca'fer-i şādık eydür kim şu görmek düşde biş dürlüdür iş koşmak kuvvetlenmek düşvārlik (söyleşmek) ulular ile 3a/13-14" s

Son olarak eserde en çok atıf yapılan Ca'fer-i Şādık da rüyada su görmeyi ulu kişilerle sohbet etmek gibi manevi tarafı yüksek bir mertebeye yormaktadır.

Sonuç:

Ateşin rüyadaki yorumları iki türdür, eğer insanın hükmedebildiği bir ateş ise ve aydınlanmak, ısınmak, yemek pişirmek gibi durumlarda görülürse bu hayırlı bir rüyadır. Aksi takdirde nereden geldiği fark edilmeden yerden ya da gökten insan iradesinin dışındaki ateşin görülmesi negatif bir rüya demektir. Bu bakış açısı yarar- zarar ilişkisi ile uyumlu olarak yorumlanmalıdır. Ateşin hem aydınlanma hem ısınma gibi hayati işlevleri ile bilinçlenme, ilahi nura erişme anlamları örtüşürken insanın isteği dışındaki ateş hele de zapt edilemezse öfke, cehennem ateşi gibi sembollerle korkutucu da olabilmektedir. Jung'a göre de rüyada ateş; dönüşüm, ruhsal aydınlanma ve içsel çatışma ile ilgilidir.

Tabirnameye toprak konusu en az ele alınmış en az yorumlanmış olan konudur. Toprak görmek padişahın ve kadınlardan ve diğer konularda fayda görmektir. Kadınla da ilişkilendirilen toprak rüyada onlardan gelecek faydaya yorulmaktadır. Jung'a göre toprak hem başlangıç hem de sonudur. Hem yaşam verir hem de dönüşümün başladığı yerdir.

Hava konusu rüyalarda çeşitli şekillerde yorumlanır. Hava ile gezmek yani sefere gitmek ilişkili görülmüştür. Hacca doğru gitmek iyidir. Rüyada kanatlı - kanatsız uçmak da ayrı ayrı yorumlanır. Havanın aydınlık ya da karanlık olması, soğuk ya da sıcak olması gibi ayrıntılar da yorumlarda önemlidir. Çünkü hava manevi yolculuk halidir ancak kontrolsüzce rüzgârda savrulmak da söz konusu olabilir. Jung'a göre ise hava elementi rüyada çok katmanlı analiz edilebilir. Hem ruhun yükselişine hem de zihinsel bulanıklığa işaret eder.

Su maddesi tabirnamede ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Su tüm insanlık medeniyetinin kaynağı, arındırıcı bir nesne olmasına karşın sel olup akar ve boğar da. Temiz akar sudan içmek, su üzerinde seyahat etmek olumlu iken sıcak su ile yıkanmak akar sudan piyale ile su içmek veya bulanık, tuzlu su içmek iyi değildir. Rüya da insanlara su vermek iyidir. Cam kaptan verilmesi daha da iyiye yorumlanmıştır. Jung’a göre rüyada su görmek bilinç dışı, ruhsal dönüşüm demektir suya girmek bilinç dışına iniş, dönüşüm iken sakin su ruhsal denge anlamına gelir

Söz konusu çalışma, yazılı bir kültür ürünü olan rüya tabirnamesi ile sözlü ve ritüel zeminli bir pratik olan Hıdırellez geleneğini, sembollerin kurduğu köprü vasıtasıyla metinler arası düzlemde incelemeyi mümkün kılmaktadır. Metin ve ritüel arasındaki tarihsel sürekliliğin anlaşılması, bu alanda yeni çalışmaların ortaya çıkmasında itici güç oluşturacağı öngörülmektedir. Bu bağlamda modern çağın rüya analizlerinin sunduğu zengin teorik çerçeve ve metodoloji ile birlikte incelendiğinde bu kadim ilişkinin çok daha çarpıcı sonuçlar ortaya koyacağına şüphe yoktur.

Halkın Hıdırellez gibi çok eski çağlardan beri yıllık devinimin belli günlerini mimlediği zamanlarda dört elementin varlığı, umudun yaşatılması adına sadece iyi yönleri ile değerlendirilmektedir. Tabiat karşısında güçsüz olan insan bu dört elementin sağaltıcı, yeni başlangıçlara vesile olucu, iyi ve güzele dönüştürücü gücünü içselleştirmeye çalışmakta böylece hayata bir kez daha iyimser bakarak bu zor tabiat şartları ile mücadele gücünü kendi benliğinde beslemeyi tercih etmektedir. Doğanın kanatsız, pençesiz aciz evladı olan insan, umutlarını her yıl yeniden canlandırarak bir yılı daha umutla ve dirençle geçirmeyi hedeflemektedir.

KAYNAKÇA

- Bayraktar, F. Sibel (2024), *Ta 'bîrû 'l-Menâmât*, Paradigma Yayınları, Çanakkale.
- Karlıağa, H. Bekir (1991), *Anasır-ı Erbaa*, TDV İslam Ansiklopedisi, 3.Cilt.
- Kılıç, H. Çiğdem (2003), *Türk Kültüründe İnanç ve İnanışlar*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- Koca, S. Kürşad (2012), *Türk Kültüründe Sembollerin Dili*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi.
- Koca, Salim (2000), *Türk Kültürünün Temelleri*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Yayını, Trabzon.
- Tanyu, Hikmet (1976), *Türklerde Ateşle İlgili İnançlar*, I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, IV. Cilt, Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, Ankara.

Summary

By interpreting the objects and events in dreams, people try to obtain preliminary information about the situations they foresee in the future. As a conscious creature, it is usual for humans to have concerns about their future and to want to take precautions against possible dangers or to have great hopes with small clues. For this reason, many societies have tried to interpret dreams with great seriousness throughout history.

Hıdırellez, which is celebrated on the night connecting the fifth to the sixth of May every year, is known in Central Asia and Turkish culture, the Balkans and the Middle East. It is believed that the Prophets Hızır and İlyas meet on this night. Hıdırellez is actually connected with the four elements of nature: Fire: jumped over for purification and rebirth. Air: It is believed that it travels freely like the spirit of Hızır. Water: The placing of wishes in water represents the flow of life. Earth: aims to increase fertility through contact with nature.

Air, water, fire and earth are also thought to be connected with human psychology, subconscious and dream symbolism in many cultures such as ancient Greece, India and China. Symbols such as wind, storm, flying seen in dreams are associated with the desire for freedom or mental complexity; symbols such as sea, river, rain are associated with inner peace; mountains, dirt roads, gardens are associated with the determination of the person in life; fire and its derivatives are associated with strong emotions, purification, anger.

The subject of this study will be to comment on the connections between the interpretation of the appearance of the four elements in dreams and the Hıdırellez rituals in the dream interpretation book Ta'birü'l Menāmāt, written by Hacı Muslî of Edirne in H. 991 (1582) and registered in the Kastamonu Library of the Ministry of National Education, No: 4.

Keywords: *Hıdırellez, dream, dream interpretation, four elements, Ta'birü'l-Menāmāt*

ÇOK KÜLTÜRLÜ SINIF ORTAMINDA TÜRK KÜLTÜRÜNÜN AKTARIMINA YÖNELİK ÖĞRETMEN GÖRÜŞLERİ: KUZHEY MAKEDONYA MAARİF OKULLARI ÖRNEĞİ

Doç. Dr. Gürkan MORALI

Universiteti i Tetovës, Kuzey Makedonya Cumhuriyeti
Erciyes Üniversitesi, Türkiye
gurkanmorali@gmail.com

Bu araştırmanın amacı, çok kültürlü sınıf ortamında Türk kültürünün paylaşımına yönelik öğretmen görüşlerini tespit etmektir. Araştırma nitel araştırma desenlerinden fenomenoloji deseniyle tasarlanmıştır. Araştırmanın katılımcıları, “Kuzey Makedonya Maarif Okulları”nda görev yapan Türkçe öğretmenlerinden oluşmaktadır. Araştırmanın verileri görüşme yoluyla elde edilmiştir. Elde edilen veriler, içerik analiziyle çözümlenmiştir. Araştırma sonucunda öğretmenlerin, kültürün yabancı dil öğretiminde önemli bir rol oynadığı konusunda hem fikir oldukları ve kültür aktarımını önemsedikleri tespit edilmiştir. Öğretmenlerin kültür aktarımı konusunda dikkat ettikleri hususlar bulunduğu, ders kitabının kültür aktarımını olumlu yönde etkilediği, kültür aktarımının eğitim kademelerine göre farklılaştığı, kültür aktarımında değişik yöntem, teknik ve materyallerden yararlanıldığı görülmüştür. Türk kültürünün aktarımını desteklemek için ders içi faaliyetlerin yanı sıra ders dışı etkinliklerin de gerçekleştirildiği belirlenmiştir. Sınıf ortamının çok kültürlü yapısından hareketle öğrencilerin kendi kültürleriyle Türk kültürünü karşılaştırabildikleri etkinliklerin gerçekleştirildiği dolayısıyla kültürlerarası bir yaklaşımın izlendiği sonucuna da ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *kültür, kültür aktarımı, yabancı dil olarak Türkçe öğretimi*

GİRİŞ

Dil öğrenimi, sadece dille sınırlı kalmayan dili besleyen tüm unsurların da öğrenimini içine alan karmaşık bir süreçtir. Çünkü dil, uzun bir zamanda teşekkül ederken aynı zamanda o milletin kültürünü, geleneğini, göreneğini, düşüncesini, duygulanışını vb. unsurları da bünyesinde muhafaza eder ve nesilden nesile aktarır. Dolayısıyla herhangi bir dili öğrenmek, o dille ilgili unsurları da öğrenmek veya edinmek demektir. Bu unsurlardan biri de kültürdür. Kültür, Türk Dil Kurumu (t.y.) Güncel Türkçe Sözlük’te “tarihsel,

toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü; hars, ekin” (bk. <https://sozluk.gov.tr/>) olarak tanımlanmaktadır. Dil ile kültür iç içe geçmiştir. Dili kültürden veya kültürü dilden ayrı düşünmek mümkün değildir. “Kültür, nesilden nesile aktarılacak için dile muhtaç; toplumun duygu, düşünce ve tam anlamıyla hayat tezahürlerinin somut hâle bürünmesinin aracı olan dil için de kültür bir ihtiyaçtır” (Göçer, 2012, s. 53).

“Dil öğretimi, kültürel aktarımla aynı düzlemde ilerleyen bir kavramdır” (Memiş, 2016, s. 609). Dil öğretimi aynı zamandan kültür aktarımını da gerekli kılmaktadır. “Yabancı dil öğrenimi yabancı kültürün de öğrenilmesini kapsayan bir süreçtir; doğrudan ya da dolaylı olarak, öğrenciler yabancı dil derslerinde hedef kültüre maruz kalırlar” (Ökten ve Kavanoz, 2014, s. 846). Öğrenciler dili öğrenirken kültürü de öğrenirler. Yabancı dil öğrenim sürecinde kültürü öğrenmek, dili daha anlamlı ve işlevsel kılmaktadır. Örnek olarak temel düzeyde Türkçe öğrenen bir kişinin aynı zamanda günlük yaşam kültürünü de öğrenmeye ihtiyacı vardır (Bayraktar, 2015). Aksi hâlde günlük hayatta etkili iletişim kurması veya bağlama uygun etkileşime geçmesi mümkün olmayabilir.

Kültürün hem toplumsal hem de evrensel yönü bulunmaktadır (Bayraktar, 2015). Kültürün bu çift boyutlu özelliği, yabancı dil öğrencilerinin hem hedef kültürle kendi kültürleri arasında ilişki kurmasına hem de hedef kültüre yönelik hoşgörü ve yaklaşımına ve kültürlerarası iletişim becerisi kazanmasına olanak tanımaktadır (Bayraktar, 2015). “Kültür aktarımında asıl önemli olan nokta, öğrencinin kendi dilini ve kültürünü öğrendiği dil ile karşılaştırması ve bir bütün olarak değerlendirmesidir. Etkili bir kültür aktarımında öğrenci kendi kültürünü yadsınamakla birlikte yeni kültürün kimi özelliklerini tam olarak kabul etmeli, kimi özelliklerini ise belirli ölçülerde kabul edebilmelidir” (Okur ve Keskin, 2013, s. 1624). Dolayısıyla dil öğretiminde, öğrencilerin kendi kültürleri ile öğrendikleri dile ilişkin hedef kültürle karşılaştırma yapabilecekleri öğrenme durumları ve ortamları hedef dilin öğrenilmesinde önem arz etmektedir. Kültür aktarımı, öğrencilerin kendi kültürleriyle karşılaştırma yapabildikleri durumlarda daha anlamlı hâle gelebilmektedir.

Yabancılarla Türkçe öğretiminde kültür aktarımı konusunun genellikle ders kitapları üzerinden ele alındığı görülmektedir (bk. Barcın, 2018; Bayraktar, 2015; Çakmak, 2019; Ekşi ve Demirkol, 2023; Erdem, Gün ve Karateke, 2019;

Erdil, 2018; Karakoç Öztürk, 2020; Kalenderoğlu, 2015; İşcan ve Yassıtaş, 2018; Ökten ve Kavanoz, 2014). Bu çalışmada farklı bir perspektiften yaklaşılarak çok kültürlü sınıf ortamında Türk kültürünün aktarımı öğretmen görüşlerine göre ele alınmıştır. Bu olguyu ele alabilmek için Kuzey Makedonya Maarif Okulları tercih edilmiştir. Çünkü Kuzey Makedonya Cumhuriyeti, farklı etnik grupların bir arada yaşadığı çok kültürlü bir ülkedir. Kuzey Makedonya'da Maarif Okulları, Üsküp ve Kalkandelen şehirlerinde olmak üzere iki kampüste eğitim vermektedir. Bu kampüslerde Arnavut, Makedon, Türk olmak üzere farklı milletlerden öğrenciler eğitim görmekte ve müfredatın bir parçası olarak Türkçe dersleri de almaktadırlar. Türkçe dersleri hem ana dili hem de yabancı dil olarak sunulmaktadır. Bu araştırmada Türkçenin yabancı dil olarak öğretildiği çok kültürlü sınıflarda görev yapan Türkçe öğretmenlerinin görüşleri esas alınmıştır.

YÖNTEM

Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, nitel araştırma yöntemi çerçevesinde fenomenoloji deseniyle tasarlanıp gerçekleştirilmiştir. Bu araştırma desenin amacı, bir fenomenle ilgili bireysel deneyimleri, evrensel nitelikteki bir açıklama seviyesine getirebilmektir (Creswell, 2020). Bu araştırmada ele alınan fenomen, Türk kültürünün aktarımıdır. Kuzey Makedonya Maarif Okullarında görev yapan Türkçe öğretmenlerinin çok kültürlü sınıf ortamında Türk kültürünün aktarımına yönelik bireysel deneyimleri ve algıları yoluyla ilgili fenomenin özüne inilmesi amaçlanmıştır.

Katılımcılar

Bu araştırmanın katılımcıları, Kuzey Makedonya Maarif Okullarında görev yapan 6 Türkçe öğretmeninden oluşmaktadır. Öğretmenler gönüllülük esasına dayalı olarak araştırmaya katılmıştır. Katılımcılar, amaçlı örnekleme yöntemlerinden "ölçüt örnekleme" (Yıldırım ve Şimşek, 2018) yoluyla belirlenmiştir. Katılımcıların çok kültürlü sınıf ortamında yabancı dil olarak Türkçe dersi vermeleri ve bu konuda deneyime sahip olmaları ölçüt olarak belirlenmiştir. Çünkü fenomenoloji çalışmalarında katılımcıların fenomeni tüm yönleriyle deneyimlemeleri önem arz etmektedir (Yalçın, 2022). Katılımcılar, kodlanarak anonimleştirilmiştir. Katılımcılara ait özellikler aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:

Tablo 1. Katılımcılara ait tanımlayıcılar

Kod	Cinsiyet	Yaş	Eğitim Düzeyi	Mezuniyet	Deneyim	Sertifika
E1	Erkek	34	Lisans	Bülent Ecevit Üniversitesi	8 yıl	Var
K1	Kadın	25	Yüksek Lisans	Uluslararası Balkan Üniversitesi	3 yıl	Yok
K2	Kadın	24	Lisans	Gotse Delçev Üniversitesi	4 yıl	Yok
K3	Kadın	36	Yüksek Lisans	Aziz Kiril ve Metodi Üniversitesi	7 yıl	Var
K4	Kadın	26	Lisans	Aziz Kiril ve Metodi Üniversitesi	3 yıl	Yok
K5	Kadın	29	Yüksek Lisans	Kalkandelen Devlet Üniversitesi	2 yıl	Yok

Verilerin Toplanması ve Çözümlemesi

Araştırmanın verileri görüşme yoluyla elde edilmiştir. Veriler araştırmacı tarafından hazırlanan görüşme formuyla toplanmıştır. Görüşme formu geliştirilirken yabancılara Türkçe öğretimi alanında deneyim sahibi iki uzmanının görüşüne e-posta yoluyla başvurulmuş ve görüşme formuna son şekli verilmiştir. Katılımcılar, görüşmelerde ilk olarak araştırmanın konusu ve amacı hakkında bilgilendirilmiştir. Araştırmanın bilimsel amaçla yapıldığı, araştırmada katılımcılara ait kişisel bilgilerin paylaşılmayacağı, verilerin anonimleştirilerek sunulacağı ve etik hususlara dikkat edileceği konusunda gerekli açıklamalar yapılmıştır. Görüşme formunun deneme uygulaması ilk olarak iki öğretmenle gerçekleştirilmiştir. Ardından diğer öğretmenlere uygulanmıştır.

Veriler içerik analiziyle çözümlenmiştir. Verilerin çözümlenmesinde ilk olarak her form baştan sona okunmuştur. Bu ilk okuma aşamasında, görüşme soruları ile verilen cevaplar arasındaki tutarlılık kontrol edilmiştir. Bu aşamada her katılımcının görüşme sorularına geçerli cevaplar verdiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla ilk okumada herhangi bir veri kaybı gözlenmemiştir. İkinci aşamada verilen cevaplar, görüşme sorularına göre düzenlenmiştir. Katılımcıların verdiği cevaplar, görüşme sorularına göre tasnif edilerek birleştirilmiştir. Ardından görüşme sorularının altında derlenerek toplanan görüşler kodlama için tekrar okunarak incelenmiş ve çözümlenmiştir. Bulgular sunulurken bağlamı daha iyi yansıtabilmek için katılımcıların görüşmelerde aktardıkları görüşler doğrudan alıntılarla desteklenmiştir.

BULGULAR

Bu bölümde, araştırma sorularından elde edilen verilerin çözümlenmesi sonucu elde edilen bulgular sunulmaktadır.

Katılımcıların yabancılara Türkçe öğretiminde kültür aktarımının rolüne yönelik görüşleri

Katılımcıların tamamı, yabancılara Türkçe öğretiminde kültür aktarımını önemsemektedir. K3 kodlu katılımcı kültür aktarımını çok önemseydiğini özellikle ifade etmiştir. K1 kodlu katılımcı kültür aktarımını, “ana unsur” olarak nitelemektedir. K1 ve K4 kodlu katılımcılara göre dil öğretiminde büyük bir rol oynamaktadır. E1, K2 ve K5 kodlu katılımcılar yabancılara Türkçe öğretiminde kültürün dili tamamlamasına vurgu yapmıştır. E1 kodlu katılımcıya göre, “*Bir dil öğretilirken sadece dil bilgisi, kelime bilgisi gibi teknik unsurlar değil o dilin kültürü de dil ile birlikte aktarılmalıdır.*” K2 kodlu katılımcı “*Yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde kültür aktarımı, dilin sadece kelime ve gramer yapılarından ibaret olmadığını göstererek öğrencinin dili daha doğal, anlamlı ve etkili bir şekilde kullanmasını sağlar; ayrıca, kültürel bağlamı kavrayan öğrenciler, iletişimde daha başarılı olur ve Türk toplumuna daha kolay uyum sağlar.*” düşüncesine sahiptir. K5 kodlu katılımcı da “*Yabancı dil öğretimi yalnızca dil bilgisi ve kelime öğretmekle sınırlı değildir; aynı zamanda o dile ait kültürel öğeleri de kapsar. Kültür, dilin doğru kullanımı için bağlam sağlar ve iletişimi daha doğal hâle getirir.*” görüşünü dile getirmiştir. K2 ve K5 kodlu katılımcılar kültür aktarımının, dil öğretiminde bağlam oluşturmalarını, iletişimi sağlamasını ve uyumu kolaylaştırmasını da vurgulamışlardır.

Katılımcıların ders kitabının kültür aktarımındaki rolüne yönelik görüşleri

Katılımcıların E1, K2, K3, K4 ve K5 farklı eğitim kademelerinde (ilkokul/ortaokul/lise) kullandıkları ders kitaplarını kültür aktarımı açısından yeterli görmekte ve bu hususta olumlu görüşlere sahiptir. E1, kitapta kültür aktarımının metinler aracılığıyla gerçekleştiğini dile getirmiştir. Hem E1 hem de K3 kodlu katılımcılar bu durumun öğrencilerin dile olan yaklaşımını olumlu etkilediğini belirtmiştir. Örnek olarak E1 şu cümleleri sarf etmiştir: “*Maarif Türkçe kitaplarımızda metinler aracılığı ile kültür aktarımı yapılmaktadır. Ders kitabında ki o kültüre ait metin, görsel gibi unsurlar öğrencilerin dile olan yaklaşımını olumlu yönde etkilemektedir.*” K2 ve K5 kodlu katılımcılar, ders kitaplarının dil ve kültürü bir bütün şeklinde sunarak dilin öğrenilmesi açısından anlamlı bir bağlam oluşturduğunu ve dilin daha iyi öğrenilmesini sağladığını ifade etmişlerdir. Bu bağlamda katılımcılar şu görüşleri ifade etmiştir:

K2: *Kullandığımız ders kitabı, etkinlikler ve diyaloglar aracılığıyla kültürel ifadelerin kullanımını göstererek öğrencilerin dil ve kültürü bütünsel şekilde öğrenmesine katkı sağlamaktadır.*

K5: *Ders kitapları, kültür aktarımında önemli bir rol oynar çünkü içerdikleri metinler, görseller, diyaloglar ve etkinliklerle hedef dili yalnızca dilbilgisi açısından değil, aynı zamanda kültürel bağlamda da sunar. Eğer bir ders kitabı, günlük yaşamdan diyaloglar, edebi metinler, atasözleri, deyimler ve kültürel etkinliklere dair bilgiler içeriyorsa, öğrencinin dili daha iyi kavramasına yardımcı olur.*

K1 ise diğer katılımcılardan farklı olarak “*Kullanmış olduğum Ortaokul Maarif Türkçe kitabı bu açıdan pek zengin değildir.*” görüşüyle kullandığı ders kitabını kültür aktarımı açısından zengin bulmadığını aktarmıştır.

Katılımcıların ders içi süreçlerde kültür aktarımını nasıl gerçekleştirdiklerine yönelik görüşleri

Katılımcıların tamamı ders içi süreçlerde kültür aktarımını gerçekleştirmek için değişik yollara başvurmaktadır. Bu kapsamda çeşitli öğretim yöntem ve tekniklerinden, farklı materyallerden ve pratik uygulamalardan yararlanmaktadır. Örnek olarak E1 “*Derslerde Türkçe şarkılar dinletmek, Türkçe filimler izletmek kültür aktarımın en etkili yöntemlerinden. Ayrıca kahvaltılık kelimelerini öğretirken öğrencilerle Türk kahvaltısı yapmak kültürel bir etkileşim yaratıyor.*”, K1 “*Ders içi etkinlikler genellikle anlatım, resim ve video ile gerçekleşmektedir.*” ve K4 “*Ders içi süreçlerde kültür aktarımını, yerel hikayeler, geleneksel oyunlar ve sanat etkinlikleriyle gerçekleştiriyorum. Öğrencilere kültürel mirası tanıtarak, grup çalışmalarıyla etkileşimli öğrenme ortamları oluşturuyorum. Bu sayede kültürel değerler pekiyor.*” görüşlerini paylaşmıştır. K3 ise çok kültürlü sınıf ortamını dikkate alarak kültür aktarımını gerçekleştirirken uygulamaya dayalı ve kültürlerarası farklılıklara vurgu yapan bir yol benimsediğini aktarmaktadır: “*Örneğin, bayram günlerinde Türk usulu bayramlaşıyoruz... Biri hapsirdiğinde söylenen ifadelerin kendi dillerindeki tercümesi yapılır. Türk kültüründeki nezaket ve sevgi içeren unsurlar vurgulanır. Onlara bu unsurları benimsetmeden; temelinde amacımız dil öğretimi olduğundan bunlar sadece öğretilir.*” Katılımcıların ders içi süreçlerde kültür aktarımını eğitim kademelerine göre farklı yollarla gerçekleştirmeye çalıştıkları görülmüştür. Dolayısıyla ilkokulda, ortaokulda ve lisede değişik uygulamalara rastlanılmaktadır. Bu durumu K2 ve K5 kodlu katılımcıların şu ifadeleri somutlaştırmaktadır:

K2: *“Ortaokulda, diyaloglar, rol yapma etkinlikleri ve kısa hikâyelerle öğrencilere Türk kültürüne özgü ifadeleri ve günlük yaşam pratiklerini öğretiyorum. Lisede ise şarkı sözleri ve film analizleri yanı sıra gazete yazıları ve metinler kullanarak kültürü tanıtıyor, görseller ve belgesellerle öğrencilere farklı bakış açıları kazandırıyorum.”*

K5: *“Kültür aktarımı, yaş gruplarına ve eğitim seviyelerine göre farklı şekillerde gerçekleştirilebilir: İlkokulda masallar, hikâyeler, çizgi filmler ve şarkılar aracılığıyla temel kültürel öğeler öğretilir. Oyunlar ve kuklalar kullanılarak öğrencilerin kültürel bağlamda iletişim kurmaları sağlanır. Ortaokulda günlük yaşamdan diyaloglar, atasözleri ve deyimler, geleneksel bayramlar ve kutlamalar hakkında bilgiler verilerek kültür aktarımı sağlanır.”*

Katılımcıların kültür aktarımını desteklemek için yapılan ek çalışmalara yönelik görüşleri

Katılımcıların tamamı kültür aktarımını desteklemek için ek çalışmalar gerçekleştirmektedir. Bazı katılımcıların film ve şarkı gibi görsel ve işitsel araçlardan yararlandığı tespit edilmiştir. Örnek olarak E1 kodlu katılımcı, *“Türkçe filmler ve şarkılar ile Türkçe öğrenmelerini desteklemeye çalışıyoruz.”* görüşünü ifade etmiştir. K2 kodlu katılımcı ise videolardan hem yararlandığını hem de videolar izlettikten sonra tartışma yaptırdığını aktarmıştır: *“Kültür aktarımını desteklemek için etkileşimli etkinlikler, geleneksel yemek tarifleri, bayramlar ve günlük yaşam pratikleri gibi konular üzerine videolar izletip tartışmalara yer veriyorum.”* Katılımcıların kültür aktarımına yönelik ek çalışmaları arasında kültürü somutlaştıran etkinliklere de rastlanılmaktadır. Bu tür etkinlikleri, K1 kodlu katılımcının *“Desteklemek amacı ile ise Türk kültürünü tanıtan şeyler icra edilir. Örnek: Türk kahvaltısı, Türk çayı, vs.”* görüşü somutlaştırmaktadır. Eğitim kademelerine göre ek çalışmaların farklılaştığı da görülmektedir. K2, K3, K4 ve K5 kodlu katılımcılar farklı eğitim kademelerini dikkate alarak çalışma kâğıtları kullanmakta (boyama, boşluk doldurma vb. etkinlikler içeren), araştırma ödevleri vermekte, sunum yaptırmakta ve tartışmalar düzenlemektedirler. Özellikle araştırma ödevleri ön plana çıkmaktadır:

K4: *“Kültür aktarımını desteklemek için araştırma ödevleri ve sunumlar düzenliyoruz. Ayrıca, farklı kültürel temaları işleyen filmler öneriyor, atölye çalışmaları ve tartışma gruplarıyla kültürel etkileşimi teşvik ediyoruz. Bu sayede kültürel bilinci artırmayı amaçlıyoruz.”*

K5: “Evet, kültür aktarımını desteklemek için ders dışında da çeşitli ek çalışmalar yapmaktayım. Bu çalışmalar, öğrencilerin dil ve kültürü daha derinlemesine öğrenmelerini sağlamak amacıyla planlanmaktadır. Yaptığım ek çalışmalar şunlardır: Öğrencilere Türk kültürüyle ilgili konular (örneğin; Türk mutfağı, halk oyunları, bayramlar, gelenekler) belirleyerek araştırma yapmalarını sağlıyorum.”

Sınıfların fiziki ortamının da kültür aktarımını destekleyici ek çalışmalar için etkin kullanıldığı görülmüştür. Bu duruma anaokulundaki sınıf duvarlarına yapılan çizimler örnek teşkil etmektedir. K3 kodlu katılımcı bu bağlamı şu şekilde aktarmaktadır: “Anaokulundaki Türkçe sınıfımızın duvarlarına Türk tarihinin önemli karakterlerini çizdik. Pedagojik olarak hem erdemlerimiz öğretimi konusunda faydalı oldu hem de kültürel aktarımı konusunda...”

Katılımcıların kültür aktarımında ders dışı faaliyetlere yönelik görüşleri

Katılımcıların çoğunun kültür aktarımında ders dışı faaliyetlere önem verdikleri ortaya çıkmıştır. Ancak K2 ve K3 kodlu katılımcılar, geçici olarak ders dışı faaliyetlerde bulunmadıklarını aktarmıştır. Ders dışı faaliyet olarak çoğunlukla Türk kurum ve kuruluşlarının ziyaret edildiği tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra Türkiye’ye gezi düzenleme, Türk okullarındaki öğrencilerle tanışma, Türk mutfağı günlerine katılma gibi faaliyetlerde de bulunmaktadır. Örneğin E1 “Ülkede bulunan Türk kurum ve kuruluşlarını ziyaret ederek Türk çalışma kültürü hakkında bilgi edinmelerini sağlıyoruz. Ayrıca Türkiye gezisi ile ülkemizi daha yakından tanımalarına yardımcı oluyoruz.” görüşüyle gerçekleştirilen ders dışı faaliyetin işlevini dile getirmiştir. Katılımcıların pedagojik ajandalarında özellikle kurum ziyaretleri ön plana çıkmaktadır. Katılımcıların aşağıdaki cümleleri bu durumu somutlaştırmaktadır:

K1: “Evet, Türk kurumları ziyaret etmek. Başka Türk okullarından öğrencilerle tanışmak, vs.”

K4: “Evet yapıyoruz. Şimdiye kadar ülkedeki Türk kurumlarını ziyaret ettik. Türkiye’ye gezi planladık.”

K5: “Evet, kültür aktarımını ders dışı faaliyetlerle desteklemek oldukça önemlidir. Bu kapsamda şu tür etkinlikler düzenlemeye gayret gösteriyorum. Ülkedeki Türk kültür merkezlerini, dernekleri ve büyükelçilikleri ziyaret etme, geleneksel Türk mutfağını tanıtan yemek günleri organize etme...”

Katılımcıların kültür aktarımında dikkat edilecek hususlara yönelik görüşleri

Katılımcıların kültür aktarımında dikkat ettikleri farklı unsurların olduğu görülmüştür. Özellikle öğrencilerin kültürü ile kıyaslama yapılmamasına dikkat çekildiği görülmektedir. E1 kodlu katılımcı bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: *“Kültür aktarımı yaparken dikkat edilmesi gereken bazı hassas konular olabiliyor. Öğretilen dilin kültürünü aktarırken öğrenen grubun kültürü ile kıyaslama yapılmamalı. Kültürler arasında farklılıklar dile getirilmeli ama bu daha iyi diğeri daha kötü gibi karşılaştırmalar olmamalı. Bu tür davranışlar dilin öğrenme sürecini sekteye uğratabilir.”* K3 kodlu katılımcı ise bu olgunun dikkate alınarak öğrencilerin kültürünün tanınmasının ve sınıfta ılıman bir iklim oluşturulmasının önemini dile getirmektedir: *“Kültür aktarımı yaparken hedef kitlemizin kültürünü de iyi bir şekilde bilmemiz gerekir. Kıyaslama amacıyla katien uzak durmamız gerekir. Sadece bu konuya onların katkısı olsun diye ders içi sohbet havasında öğrencilerimizin (herhangi bir kültürel unsurla) alakalı bilgi ve tecrübelerini paylaşmaları beklenebilir. Bu durumda sınıfta daha samimi bir ortam oluşturulur.”* K2 ve K4 kodlu katılımcılar öğrencilerin kültürel profillerinin dikkate alınarak duyarlı olunması gerektiğini vurgulamıştır. Bu olguyu K4'ün *“Kültür aktarımı çalışmalarında, katılımcıların geçmiş deneyimlerini dikkate almak, açık iletişim sağlamak, kültürel duyarlılığı ön planda tutmak ve karşılıklı saygıyı korumak önemlidir.”* görüşünde keşfetmek mümkündür. K2, bu olguya ek olarak kapsayıcı bir yaklaşımla hareket edilmesini şu görüşüyle dile getirmiştir: *“Kültür aktarımında, öğrencinin kültürel geçmişine duyarlılık, gerçek yaşamdan örnekler kullanma, etkileşimli etkinlikler sunma, kültürel karşılaştırmalara yer verme ve ön yargılardan kaçınarak kapsayıcı bir yaklaşım benimseme gibi hususlara dikkat edilmelidir.”* K5 ise dikkat edilecek hususlara değinirken yaş ve ilgi alanlarının da göz önünde bulundurulmasına ve deneyimlemeye olanak tanınmasına işaret etmiştir: *“Kültür aktarımı yapılırken öğrencilerin yaş grubu ve ilgi alanları göz önünde bulundurulmalıdır. Öğrencilere sadece teorik bilgi vermek yerine, onları kültürü deneyimleyebilecekleri etkinliklere katmak daha etkilidir. Görseller, videolar, müzikler gibi çeşitli materyaller kullanılarak kültür aktarımı desteklenmelidir.”* Diğer katılımcıların da yer yer vurguladığı saygı kavramını önceleyen K1, yeni deneyimlere açık olmanın önemine ve bu tür çalışmaların müfredatı aksatmamasına dikkat edilmesi gerektiğini şu sözlerle aktarmıştır: *“Her kültüre karşı saygılı olmak, yeni deneyimlere açık olmak, bu çalışmaların ders müfredatını geride bırakacak kadar fazla olmaması...”*

Katılımcıların kültür aktarımında kültürlerarası karşılaştırmalara yönelik görüşleri

Katılımcılar kültür aktarımında kültürlerarası karşılaştırmalar yapmaya yönelik etkinlikler gerçekleştirmektedir. Öğrenciler kendi kültürleriyle Türk kültürü arasında karşılaştırmalar yapacak farklı etkinliklere katılabilmektedir. Bu etkinliklerin bir kısmı okulun kurumsal eğitim politikalarından bir kısmı ise öğretmenlerin pedagojik ajandasından beslenmektedir. Okulun kurumsal eğitim politikalarına örnek olması açısından E1 kodlu katılımcının paylaştığı görüş dikkate değerdir: *“Türkiye Maarif Vakfı olarak 6 kıta 1 dil bilgi yarışması ile farklı ülkelerdeki öğrenciler kendi kültürlerine ait dansları, kıyafetleri, yemekleri vb. unsurları tanıtıyorlar.”* Öğrencilere okulda kendi kültürlerini tanıtacakları günler düzenlenmekte ve bu günler kültürlerarası karşılaştırmalara kapı aralamaktadır. Bu durumu K1 şu şekilde ifade etmektedir: *“Okulumuz uluslararası bir okul olduğundan dolayı her yıl her milliyet kendi bayramında kendi kültürünü icra etmektedir.”* K3 de bayram günlerini değerlendirdiklerini; geleneksel şarkıların, yöresel yemeklerin ve dansların kültürlerarası karşılaştırmalar için elverişli bir zemin oluşturduğunu dile getirmiştir. Ayrıca öğretmenler kültürlerarası karşılaştırmaların daha sistematik gerçekleşebilmesi için çeşitli etkinlik ve projeler yürütmektedir. Bunları şu görüşler somutlaştırarak kanıtlamaktadır:

K2: *“Evet, kültür aktarımı çalışmalarında öğrencilerimin kendi kültürlerini tanıtabileceği ve Türk kültürüyle karşılaştırmalar yapabilecekleri etkinliklere yer veriyorum. Karşılaştırmalı sunumlar, tartışmalar ve proje çalışmaları ile öğrenciler hem kendi kültürel değerlerini paylaşma fırsatı buluyor hem de Türk kültürüyle benzerlik ve farklılıkları keşfediyorlar. Gelenekler, bayramlar, yemekler, günlük yaşam ve dildeki kültürel ifadeler gibi konular üzerine çalışmalar yaparak kültürel etkileşimi artırıyorum.”*

K4: *“Evet, öğrencilerimiz kendi kültürlerini tanıtacakları projeler yapıyor. Türk kültürüyle ilgili karşılaştırmalar yaparak zengin bir öğrenme deneyimi sağlıyoruz.”*

K5: *“Evet, kültürel karşılaştırmalar yapmak öğrencilerin hem kendi kültürlerini daha iyi tanımalarına hem de Türk kültürünü daha bilinçli bir şekilde öğrenmelerine yardımcı olur. Öğrencilerimden “Benim kültürüm ve Türk kültürü” temalı yazı ve video projeleri oluşturmalarını istiyorum. Bu tür etkinlikler, öğrencilerin kültürel farkındalığını artırırken Türk kültürünü daha doğal bir şekilde öğrenmelerine de yardımcı olur.”*

SONUÇ

Araştırmaya katılan tüm katılımcılar, çok kültürlü sınıf ortamında Türk kültürünün aktarımını önemsemektedir. Kültür aktarımı katılımcılar tarafından temel bir unsur olarak algılanmaktadır. Kültür aktarımının dil öğretiminde bağlam oluşturmaya, iletişimi sağlamaya ve uyumu kolaylaştırması öne çıkan özellikler olarak dile getirilmiştir.

Katılımcılar kullandıkları ders kitaplarını kültür aktarımı açısından yeterli görmekte ve bu hususta olumlu görüşlere sahip olduklarını ifade etmektedirler. Bir katılımcı hariç tüm katılımcılar, kullandıkları kitapları kültür aktarımı açısından sınıf seviyelerinin de değişkenliği dikkate alındığında yeterli bulmaktadır. Ders kitaplarında yer alan metinlerin, kültür aktarımında rol oynadığı öne çıkmıştır. Katılımcılara göre ders kitaplarındaki metinler aracılığıyla dil ile kültür iç içe anlamlı bir bağlamda sunulmaktadır. Çünkü ders kitapları yabancı dil öğretiminde sadece dil öğretimi hedeflemez. Dil öğretimi, ders kitaplarının öncelikli işlevi olsa da dil öğretimi anlamlandıran, besleyen ve zenginleştiren diğer işlevlerin de yerine getirilmesi amaçlanır. “Yabancı dil olarak Türkçenin öğretimi üzerine hazırlanan kitaplar sadece dil becerisi kazandırmayı hedeflemez aynı zamanda Türk kültürüne ait değerleri, yaşam biçimlerini, bireylerin bir olaya bakışını, tutumunu öğretir ve kültürün taşıyıcılığını yapar” (Barçın, 2018, s. 5). Bu açıdan ders kitapları ve bu kitapların temel malzemesi olan metinler büyük bir anlam ve potansiyel ifade etmekte, kültür aktarımında önemli rol oynamaktadır. Katılımcılardan biri ise kullandığı kitapları, kültür aktarımı açısından zengin görmemektedir.

Katılımcıların tamamı derslerde kültür aktarımını gerçekleştirmek için etkin rol üstlenmekte ve bu süreçte değişik yollara başvurmaktadır. Katılımcılar ders içi süreçleri kültür aktarımı için önemli görmektedir. Katılımcılar derslerinde çeşitli öğretim yöntem ve tekniklerinden yararlanmakta, farklı materyaller kullanmakta ve değişik uygulamaları hayata geçirmektedir. Katılımcılar tarafından bu duruma örnek olarak Türkçe şarkı dinletmek, film izletmek, görsel ve işitsel araçlardan yararlanmak, Türk kahvaltısı yaptırmak verilmiştir. Katılımcıların kültür aktarımında eğitim kademelerine yani ilkökulda, ortaokulda ve lisede değişik uygulamalarına rastlanılmaktadır. Örneğin ilkökulda masallar, hikâyeler, çizgi filmler ve şarkılar kullanılırken ortaokulda günlük yaşamdan diyaloglara, atasözlerine ve deyimlere daha sık yer verilmektedir. Ayrıca kültür aktarımında kültürlerarası farklılıklara da vurgu yapılmaktadır.

Katılımcıların tamamı kültür aktarımını desteklemek için ek çalışmalara başvurmaktadır. Bu amaçla film ve şarkı gibi görsel ve işitsel araçlardan yararlanılmaktadır. Kültür aktarımını daha da somutlaştırmak

için Türk kahvaltısı etme, Türk çayı içme gibi deneyim kazandıran ve somutlaştıran etkinlikler gerçekleştirilmektedir. Eğitim kademelerine göre farklı ek çalışmaların gerçekleştirildiği görülmektedir. Farklı eğitim kademelerinde boyama, boşluk doldurma vb. etkinlikler içeren çalışma kâğıtları kullanılmakta, araştırma ödevleri verilmekte, sunum yaptırılmakta ve tartışmalar düzenlenmektedir. Yaş ve sınıf seviyesi arttıkça araştırma ödevleri tercih edilmektedir. Ayrıca anaokulundaki sınıf duvarlarına yapılan çizimler, sınıfların fiziki ortamının da kültür aktarımını destekleyici ek çalışmalar için etkin kullanıldığını göstermektedir.

Katılımcıların kültür aktarımını desteklemek amacıyla ders dışı faaliyetleri gerçekleştirdikleri görülmüştür. Katılımcıların en sık yaptığı ders dışı faaliyetlerin başında Türk kurum ve kuruluşlarına düzenlenen geziler gelmektedir. Kuzey Makedonya’da faaliyet gösteren Türk kurum ve kuruluşlarının varlığı, gezi faaliyetlerini olanaklı kılmaktadır. Bu geziler, öğrencilerin Türkçenin yabancı dil olarak öğretildiği ülkelerde Türkçe pratik yapma fırsatı edindikleri ve Türk kültürüne dair deneyimler elde ettikleri ortamlara dönüşmektedir. Literatürde gezi etkinliklerinin hem dili hem de kültürü deneyimlemek için elverişli bir yol olduğu görülmektedir (Çelik ve Genç, 2019; Saydam ve Çangal, 2018). Çelik ve Genç (2019) tarafından gerçekleştirilen araştırmada, gezi gözlem etkinliklerinin Türkiye’de öğrenim gören uluslararası öğrencilerin hem dili hem de kültürü öğrenmesi üzerinde olumlu etkileri olduğu gözlenmiştir.

Katılımcılar kültür aktarımında dikkatli ve özenli davranmakta, belirli kriterlere göre hareket etmektedirler. Katılımcılar öğrencilerin kültürü ile Türk kültürü arasında karşılaştırma yapılmamasını önemsemekte ve bu olguya göre süreci şekillendirmektedirler. Katılımcılar öğrencilerin kültürünün tanınmasına dikkat çekmekte ve bu yolla sınıfta ılıman bir iklim oluşturulmasına özen göstermektedir. Katılımcılar kültür aktarımında öğrencilerin kültürel profillerini, ilgilerini, yaşlarını ve saygıyı kriter olarak dikkate almaktadır.

Katılımcılar kültür aktarımında kültürlerarası karşılaştırmalar yapılmasına olanak sağlamaktadır. Öğrencilere kendi kültürleriyle Türk kültürü arasında karşılaştırmalar yapabilecekleri farklı etkinliklere katılabilme fırsatı sunmaktadır. Bu çalışmaların, projeler veya etkinlikler yoluyla sistematik olarak gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu olguyu, okulun kurumsal eğitim politikaları ve öğretmenlerin pedagojik tutum ve yaklaşımları beslemektedir. Öğrencilere okulda kendi kültürlerini tanıtacakları günler düzenlenmekte ve bu günler kültürlerarası karşılaştırmalar için zemin hazırlamaktadır. Bayram gibi önemli günlerin değerlendirildiği ifade edilmekte; geleneksel şarkıların, yöresel yemeklerin ve dansların kültürlerarası karşılaştırmalara olanak tanıdığı aktarılmaktadır.

Kaynakça

- Barcın, S. (2018). Türk soylulara Türkçe öğretiminde kültür aktarım aracı olarak atasözleri ve deyimlerin kullanımı: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Altın Köprü Türkçe Öğretimi ders kitabı (B1 seviyesi). *Aydın Tömer Dil Dergisi*, 3(2), 1-16.
- Bayraktar, S. (2015). Yeni Hitit 1 yabancılar için Türkçe ders kitabının kültür aktarımı açısından incelenmesi. *Hacettepe Üniversitesi Yabancı Dil Olarak Türkçe Araştırmaları Dergisi*, 2, 7-23.
- Creswell, J. W. (2020). *Nitel araştırma yöntemleri: Beş yaklaşıma göre nitel araştırma ve araştırma deseni* (5. bs). (Çev. Ed., M. Bütün ve S. B. Demir). Siyasal Kitabevi.
- Çakmak, C. (2019). Yedi iklim Türkçe öğretim setinin (A1-A2) kültür aktarımı açısından değerlendirilmesi. *Journal of International Social Research*, 12(65), 756-763.
- Çelik, H. ve Genç, A. (2019). Yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde bir motivasyon ve kültür aktarım aracı: Gezi-gözlem etkinlikleri. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Eğitim Dergisi*, 4(1), 42-53.
- Ekşi, S. ve Demirkol, R. (2023). Yabancılar Türkçe öğretiminde Türk kültür aktarımı unsurları: Gazi yabancılar için Türkçe örneği. *International Journal of Language Academy*, 11(1), 32-44.
- Erdem, M. D., Gün, M. ve Karateke, B. (2019). İleri seviye için hazırlanan İstanbul yabancılar Türkçe öğretim setinin kültür aktarımı açısından incelenmesi. *International Journal of Language Academy*, 3(1), 8-17.
- Erdil, M. (2018). Türkçe okutmanlarına ve yabancı öğrencilere göre İstanbul yabancılar için Türkçe ders kitaplarında (A1-A2) kültür aktarımı. *International Journal of Languages' Education and Teaching*, 6(1), 337-357.
- Göçer, A. (2012). Dil-kültür ilişkisi ve etkileşimi üzerine. *Türk Dili*, 729, 50-57.
- İşcan, A. ve Yassıtış, T. (2018). Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi ders kitaplarında kültür aktarımı: Yedi iklim Türkçe öğretim seti örneği (B1-B2 düzeyi). *Aydın Tömer Dil Dergisi*, 3(1), 47-66.
- Kalenderoğlu, İ. (2015). Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde kullanılan temel düzey (A1, A2) ders kitaplarında kültür aktarımı. 21. *Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 4(12), 73-83.
- Karakoç Öztürk, B. (2020). Yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde somut olmayan kültürel mirasın aktarımı. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 5(2), 288-312.
- Memiş, M. R. (2016). Yabancı dil öğretiminde eğitim ortamı ve kültür aktarımı. *Turkish Studies*, 11(9), 605-616. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9506>
- Okur, A. ve Keskin, F. (2013). Yabancılar Türkçe öğretiminde kültürel öğelerin aktarımı: İstanbul yabancılar için Türkçe öğretim seti örneği. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6(2), 1619-1640.
- Ökten, C. E. ve Kavanoz, S. (2014). Yabancı dil olarak Türkçe öğretimini hedefleyen

- ders kitaplarında kültür aktarımı. *Turkish Studies*, 9(3), 845-862.
- Saydam, M. ve Çangal, Ö. (2018). Yabancılar Türkçe öğretiminde etkin katılımlı ders dışı etkinliklerin öğrenci motivasyonuna etkisi. *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi*, 11(2), 342-358. <http://dx.doi.org/10.30831/akueg.384971>
- Türk Dil Kurumu (t.y.). Kültür. İçinde *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim tarihi: 01 Mart, 2025, <https://sozluk.gov.tr/>
- Yalçın, H. (2022). Bir araştırma deseni olarak fenomenoloji. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı 2), 213-232.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2018). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (11. bs.). Seçkin Yayıncılık.

TEACHERS' VIEWS ON THE TRANSMISSION OF TURKISH CULTURE IN A MULTICULTURAL CLASSROOM ENVIRONMENT: THE CASE OF NORTH MACEDONIA MAARIF SCHOOLS

Assoc. Prof. Dr. Gürkan MORALI

University of Tetova, Republic of North Macedonia
Erciyes University, Türkiye
gurkanmorali@gmail.com

This study aims to identify teachers' views on sharing Turkish culture in a multicultural classroom environment. The research was designed with a phenomenology design, one of the qualitative research designs. The study participants were Turkish teachers in the "North Macedonia Maarif Schools". The research data were obtained through face-to-face interviews. The data obtained were analyzed using content analysis. As a result of the research, it was determined that the teachers agreed that culture plays an important role in foreign language teaching and that they attach importance to culture transfer. It has been observed that teachers pay attention to culture transfer, textbooks positively affect culture transfer, culture transfer differs according to educational levels, and different methods, techniques, and materials are used in culture transfer. In addition to in-class activities, extracurricular activities were also carried out to support the transfer of Turkish culture. Based on the multicultural structure of the classroom environment, it was also concluded that activities were carried out in which students could compare their own culture with Turkish culture, thus an intercultural approach was followed.

Key words: *culture, cultural transmission, teaching Turkish as a foreign language*

TÜRK DÜNYASINDA KUTLANAN BAHAR BAYRAMLARINA GENEL BİR BAKIŞ

Mehmet EROL

Gaziantep Üniversitesi, TÜRKİYE.

merol@gantep.edu.tr, orcid. 0000-0001-8513-024X

Özet: Dünyanın hangi bölgesinde olursa olsun insanoğlunun yarattığı kültürün karakterinde yaşanan doğa ve doğa olayları temelbelirleyici unsur olmuştur. Kùltürler, doğanın insan yaşamına sunduğu kolaylıklar veya zorluklar çerçevesinde şekillenmiştir. Doğâ; beslenmeden giyim kuşama, ritüellerden inançlara, hatta sosyal normlara kadar pek çok kültürel unsurun yapısını derinden etkilemiştir. Özellikle ilk çağlarda insan, zaman kavramını da çevrelerdeki döngüsel, benzer şekilde birbirini tekrar eden doğa olayları üzerinden açıklamış; kabaca mevsimlere ayırdığı zamanın kendisine sağlayacağı imkânlarla göre mevsim başlangıçlarına kutsiyet atfetmiştir. Bu basit zaman bölümlenmesinde de bahar mevsiminin başlangıcı yaşamı kolaylaştıracığı düşüncesiyle hemen bütün kültürlerde belirli ritüeller etrafında kutlana gelmiştir.

Dünya üzerinde geniş coğrafyalarda yaşayan Türkler için de bahar mevsiminin başlangıcı getireceği bolluk, bereket ve kolaylıklardan dolayı ilk çağlardan beri kutlanıla gelmiştir. Yaşanılan doğa şartlarına göre söz konusu kutlamaların bazen adları veya zamanları değişmiş, uygulanan pratiklerde farklılıklar meydana gelmiştir. Bildiride Türk dünyasının ortak bayramlarından “Nevruz” ve “Hıdırellez” üzerinde ağırlıklı olarak dururulmuş olup bu bayramların / kutlamaların adlandırma ve zamansal farklılıklarına işaret edilerek bunların süreç içinde yüklendikleri bölgesel anlamlar değerlendirilmiştir.

Ahtar Kelimeler: *Türk Dünyası, bahar bayramalı, Nevruz, Hıdırellez.*

Giriş

İnsanoğlunun yarattığı kültürün karakterinde belirleyici temel unsur doğa olmuştur. Beslenmeden giyim kuşama, inançlardan ritüellere, hatta sosyal normlara kadar doğanın insan yaşamına sunduğu kolaylıklar veya zorluklar yaşanan coğrafyada ortaya çıkan kültürü şekillendirmiştir. Özellikle ilk çağ insanları yaşadıkları çevrelerdeki birbirini tekrar eden döngüsel doğa olayları üzerinden zamanı bölümlemiş; kabaca mevsimlere ayırdığı zamanın sağladığı imkânlarla göre mevsimlere kutsiyet atfetmiştir. Bu basit zaman bölümlenmesinde de bahar mevsiminin başlangıcı yaşamı kolaylaştıracığı

düşüncesiyle hemen bütün kültürlerde belirli ritüeller etrafında kutlana gelmiştir (Holi-Hint, Songkran-Tayland, Yeni Yıl-Çin, Paskalya-Hristiyan, Maslenitsa-Slavlar vd.). İnsanlığın ilk yazılı kayıtlarını tutan Sümerlere kadar götürülen bahar âyinlerinin / kutlamalarının kökeni, yer altında yaşamaya mahkum edilmiş Dumuzi'nin yılda bir yer yüzüne çıkıp İnanna ile birleşmesi mitine dayandırılmaktadır. Sümerler ve ardılları (Akadlar, Elamlar, Babiller ve Asurlar) bu birleşmeyi baharın gelişi olarak simgeleştirmiş ve bu günü törenlerle kutlamışlardır. İnanna ve Dumuzi'yi memnun edecek kutlamalarla yaşamın yenileneceğine; bolluk, bereket ve zenginliğin artacağına inanmışlardır (Mutlu, 2016, s. 1-14). Eski Mezopotamya'ya ait bu inancın ilerleyen zamanlarda (daha sonra Kibele ile Attis) Yahudilik (Pesah-Hamursuz Bayramı), Hristiyanlık (Paskalya) ve Müslümanlık'ta (Nevruz-Hıdırellez) baharın gelişiyle ilgili inanç ve pratikleri etkilediği varsayılmaktadır.

Mitik anlatılarla ortak bir kökene dayandırılmakla birlikte, bahar kutlamalarının toplumlar arasında farklı adlar alarak çeşitli anlamlar yüklendiği; birtakım olaylara yahut dinî şahsiyetlere bağlandığı bir gerçektir. Bir doğa döngüsü olan bahar mevsiminin başlangıcı, getireceği bolluk, bereket ve yaşam kolaylıkları gibi ilk akla gelen sebeplerle muazzam bir tarihî derinlik ve coğrafi genişlikte varlığını gözlemlediğimiz Türk kültüründe de eski çağlardan beri kutlanıla gelmiştir. Yaşanılan doğa şartlarına göre bu kutlamaların bazen adları veya zamanları değişmiş, yeni girilen kültür ortamlarına göre çeşitli anlamlar yüklenmiş ve uygulanan pratiklerde farklılıklar meydana gelmiştir.

Sosyo-kültürel çalışmalarda zaman bölümlemelerinin başka bir deyişle takvimlerin bir kültürü tanımlamada önemli bir ölçüt olarak kullanılabileceği bilinmektedir. Denilebilir ki, “Doğa kültürü şekillendirir; kültür de doğayı yorumlar, korur veya dönüştürür.” (Radonjić and Šegan, 2023). Günümüz Türk dünyasında bahar bayramlarının Nevruz ve Hıdırellez olmak üzere iki ana ad altında kutlandığını görmekteyiz. Bu iki temel adlandırma dışında görece olarak daha küçük gruplar tarafından değişik adlar altında mevsimsel geçişlerin kutlandığı zamanlar da mevcuttur.

Türk Dünyasında Bahar Bayramları:

Türklerin baharın gelişini kurban törenleriyle âyinsel olarak kutlamalarının ilk örnekleri Asya Hunlarına kadar dayandırılmakta (Mustafayev, 2013, s. 61) , bu âyinler de günümüzdeki nevruz kutlamalarının ilk örnekleri olarak kabul edilmektedir. Çin kaynaklarında geçen bilgilere göre Türkler (Hunlar ve Göktürkler), gece ile gündüzün eşitlendiği 21 Mart gününü yeni yılın başlangıcı olarak görmüşler; bu günde atalarına yahut Gök Tanrı'ya kurban sunmuşlar, kırlara çıkarak çeşitli eğlencelerle kutlamışlardır (Kafesoğlu,

1997). Baharın başlangıcına denk gelen bu törenler günümüzdeki Nevruz'un Türk kültür tarihindeki ilk görünümüleri olarak kabul edilir (Turan, 2018). Ruhlara ve Tanrı'ya sunulan kurbanlar baharın gelişle tabiatın canlanması, bolluk ve bereketin artması ve hayatın kolaylaşmasına dair bir şükran/teşekkür ifadesi olarak yorumlanabilir.

İslâmiyet'i kabulden önceki Türk kültüründe baharın yahut yeni yılın gelişi Ergenekon Destanı'yla da ilişkilendirilmiştir (Çay, 1985). Bu efsanevî anlatıya göre Türkler bir savaşta yenilir ve han soyundan sadece 2 aile sağ kalır. Bunlar sarp dağlar arasındaki bir vadiye yerleşirler ve gözlerden uzak bu yere Ergenekon adını vererek burada 400 yıl yaşayıp çoğalırlar. Bu yurda sığmaz hâle gelince de demir dağı eriterek açtıkları geçitten çıkıp eski yurtlarını geri alırlar. İlerleyen zamanlarda da Ergenekon'dan çıkış gününü unutmazlar ve 21 Mart'ı "yeni gün" adıyla demir döverek her yıl kutlarlar (Camiü't-Tevarih; Şecere-i Türkî).

Ergenekon efsanesi ileride Nevruz Bayramı'da dönüşecek kutlamaların bağlandığı millî ve mitik bir olayı anlatır. Bu olay, tıpkı her baharda yeniden yaşama başlayan doğa gibi İslâmiyeti kabul öncesi Türklerin yeniden doğuşunu simgeler. Nevruz törenlerindeki ateş yakma ve demir dövme ritüeli ise, Türklerin tarih sahnesine yeniden çıkmasını sağlayan ateş yakarak demir dağı eritmeye sembolik bir gönderme olarak sürdürülmüştür. İslâmiyet'i kabul sonrası dönemlerde bu yeni gün / Ergenekon bayramı Nevruz adı altında kutlanmaya başlamıştır. Nevruz ile ilgili İslâmî dönem tarihî bilgiler ise, Türk kültürünün ilk yazılı kaynaklarından olan Kutadgu Bilig¹ ve Divan ü Lügati't-Türk² ile Nizâmü'l Mülk'ün³ Siyâsetnâme'sinde geçer.

¹⁾ Yusuf Has Hacıb'in Kutadgu Bilig adlı eserinde yapılan bahar tasviri, Türklerde baharın gelişinin bir bayram olarak kutlandığını göstermektedir: Şarktan bahar rüzgârı eserek geldi; dünyayı süslemek için, cennet yolunu açtı. Kâfûr gitti, kara toprak misk ile doldu; dünya kendisini süsleyerek, bezenmek istiyor. Bahar rüzgârı eziyetli kışı sürüp, götürdü; parlak yaz tekrar saâdet yayını kurdu. Güneş balık-kuyruğundan (hût), kuzu-burnuna (hamel) kadar olan yerine tekrar döndü. Kurumuş ağaçlar yeşiller giyindi; tabiat mor, al, yeşil ve kızıl renklerle süslendi. Kara yer yüzüne yeşil ipek bağladı; hıta kervanı da bunun üstüne Çin kumaşı yaydı. Düzlükler, dağlar, sahralar ve ovalar bunu yayıp, döşendiler; vâdiler ve yamaçlar al ve yeşil giyerek, süslandiler. Binlerce çiçekler gülererek açıldılar; dünya misk ve kâfûr kokusu ile doldu. Karanfil kokulu bahar rüzgârı esti; dünyanın her tarafı misk ve amber kokusu ile doldu. (Yusuf Has Hacıb 1959: 16-17)

²⁾ Divan ü Lûgat-it-Türk'de baharın gelişi bir bayram havasında anlatılmakta, tabiattaki değişiklik, canlanma "Yeryüzüne ipek kumaştan döşek serilmesi, dünyanın nefesinin ısınması, yağmur tanelerinin saçılmasıyla açan inci, mercan çiçeklerinin yer yüzünü cennete çevirmesi ve soğukların artık hiç gelmeyeceği" şeklinde tasvir edilmektedir: Türlüğ çeçek yarıldı/Barçın yadım kerildi/Uçmak yeri körüldü/Tumlug yana kalgüsüz (Kaşgarlı Mahmud 1939: 119)

³⁾ Nizâmü'l-Mülk XI. yüzyıl yazarı olarak Siyasetnâme adlı eserinde bu Nevruz'un bayram olarak kutlandığını ve bu gün Adem şahının halkın istek ve şikayetlerini dinlediğinden haber verir (Nizâmü'l-mülk, 1941, s. 64).

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde de bahar bayramının Nevruz adı altında kutlanmaya devam edildiğini görmekteyiz. Selçuklu Sultanı Celaleddin Melikşah'ın (1072-1092) hazırlattığı ve Celâlî takvimi olarak bilinen güneş takviminin başlangıcı 21 Mart olarak alınmış; yılbaşı, güneşin Koç burcuna girdiği gün olan Nevruz günü olarak kabul edilmiştir (Akgür, 1993, s. 257-258). Bu günün bayram olarak Selçuklularda eğlencelerle kutlandığı, şenlikler yapıldığı, özel yemekler pişirildiği, hediyeleşildiği bilinmektedir.

Osmanlı devrinde padişahların Nevruz tebriklerini kabul ettikleri, halkın arasına katılarak Nevruz coşkusuna ortak oldukları, bu törenlere Nevruz-ı Sultânî denildiği kayıtlıdır. Sarayda hazırlanan ve “nevruziye” denen çeşitli baharatlardan yapılmış macunların bütün saraya ikram edildiği de çeşitli kaynaklarda mevcuttur. Günümüzde de “Manisa Mesir Şenlikleri” adıyla bu gelenek hâlen yaşatılmaktadır. Hatta, Nevruz kutlamalarının dinen caiz olduğu yönünde fetva da verilmiştir⁴. Bu görkemli bahar kutlamaları divan edebiyatında *Nevruziye*⁵ adında bir şiir türünün doğmasına da vesile olmuştur.

Nevruz kutlamaları Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında da resmî olarak devam etmiştir. 21 Mart 1921 tarihinde Ankara'da halkın ve idarecilerin katılımıyla Nevruz kutlanmış, 1922 yılında ise Nevruz-Ergenekon bayramı adıyla görkemli kutlamalar yapılmıştır (Tan, 2004, s. 8-9). Daha sonraları resmîyetten uzaklaşıp halkın bir kültürel uygulaması olarak varlığını devam ettiren Nevruz, 1995 yılından itibaren tekrar Türki Cumhuriyeti Devleti tarafından bayram olarak kabul edilmiştir.

Günümüz Türk dünyasında genel olarak nevruz adı altında yapılan kutlamalar, yaşanan coğrafyaya göre farklı zamanlarda farklı adlar altında kutlanmaktadır.

⁴) Şeyhulislâm Ebû's Suud Efendi'ye Nevruz gününün kutlanmasının dinen caiz olup olmadığı sorulduğunda “Nevruz sultânînin örfte var olan bir âdet olduğu, İslâmiyete aykırı olmadığı” yönünde fetvası mevcuttur (Kılıç 2000: 205-206).

⁵) Divan şairleri Nevruziye türündeki şiirlerde baharın gelişini, doğanın çiçeklerle süslenerek yeniden dirilişini ve o günlerde düzenlenen eğlenceleri anlatmışlardır.

Türk Dünyasında Bahar Bayramlarının Genel Görünümü

Bahar Bayramı	Ülke / Topluluk	Zaman/Tarih
Nevruz (Navruz, Noroz vb)	Türkiye (Yörük Bayramı), Kazakistan (Ulusun ulu günü), Kırgızistan, Özbekistan, Azerbaycan, Türkmenistan (Çarva Nowruzu)	21-22 Mart 20-22 Nisan (Kuzey Türkmenistan)
Hıdır eyyam	Tacikistan-Bedahşan	21-22 Mart
Yenpi Kün	Afganistan kuzeyi	21 -22 Mart
Cılgayak bayramı	Altay Türkleri	Mart ayının 18-25 arası
Nevruz / Sabantuy Bayramı	Tatarlar	Haziran ayı
Babu Marta, Babu Evdokiya, Nevroz, Kırkmeçik, Kırkayoz, Kırkkaşık, Ayoz Todur	Gagauz Türkleri	Mart Ayı içinde
Navruz, Yazbaş, Yaransuvar, Güneş Bayramı, Everçin	Kumuk Türkleri	21 -22 Mart
Gollu, Gutan, Çoppa, Altın Hardar, Saban Toy	Karaçay-Malkarlar	Mart ayı
Navruz	Nogaylar	21 -22 Mart
Nawrez, Kantar	Kırım Türkleri	21 -22 Mart
Nawruz-Habantoy	Başkurtlar	Mart Haziaran
Çıl Pazı (Yıl Başı)	Hakas Türkleri	Körık Ayı-21 Mart
Kallm / Naras-Naures	Çuvaş Türkleri	Mart ayı
Isiakh	Saha Türkleri	21-22 Haziran
Artarih Ayı	Litvanya-Karay Türkleri	Mart-Nisan arası

Sovyetlerin dağılmasından sonra milli kimlik inşasında büyük önem atfedilen Nevruz kutlamaları, bağımsızlığını ilan eden Türk devletleri tarafından resmi tatil ilan edilmiş ve büyük bir coşku ile kutlanmaya başlamıştır. Rus esaretinden kurtulan Türk halkları için Nevruz, baharın gelişini kutlamanın yanında yeni bir anlam daha yüklenerek esaretten kurtulma ve bağımsızlık günü olarak kutlanmayı sürdürmektedir.

Türk Dünyası'nın önemli bir kısmında kutlanan ikinci büyük bahar bayramı Hıdırellez bayramıdır. Türkiye ve Balkan ülkelerinde Hıdırellez, Hızır-İlyas, Ederlezi, Kakava, Haftamal, Eğrilce, Eğrice gibi adlarla kutlanır

(Ekici, 2023, s. 4). Özellikle Batı Türkleri ile tarihsel bağları olan halklar arasında (Kafkaslardan Balkanlara) yaygındır. Halk inancına göre Hızır karada, İlyas ise denizde-suda başı sıkışanlara yardım eden iki peygamberdir (!). Bunlar senede bir gün bir araya gelirler ve o gün (5-6 Mayıs) dileği olanların dileklerini gerçekleştirirler. Hızır ve İlyas’la ilgili İslami kaynaklar ve diğer kutsal kitaplarda yeterince malumat olmasına rağmen, Hıdırellez’in bahar bayramı olarak kutlanmasıyla ilgili tarihi kayıtlardaki bilgi yok denecek kadar azdır. Bundan dolayı Ahmet Yaşar Ocak, Hıdırellez bayramının İslamiyeti kabul öncesindeki Türk kültürüyle ilişkili olduğu görüşündedir (Ocak, 1999: 122).

Her ne kadar Sümerlerden beri var olduğu (Gılgamış’ın atası Hasistra), buradan diğer kültürlere (İskender) ve kutsal kitaplara geçtiği öne sürülse de Hızır inancının Türklerdeki atalar kültüründen ortaya çıkarak yer-su kültürleriyle kaynaşmış bir inanış olduğu araştırmacıların genel kanısıdır. Hıdırellez’de yapılan ağaçlara bez bağlama, çeşitli şekillerde dilek dileme, mezar/türbe ziyaretleri gibi uygulamalara bakıldığında bunların doğrudan İslâmiyet öncesi Türk inanç sisteminden (atalar / yer-su) kaynaklandığı görülür. Türk destanları ve halk hikâyelerinin hemen hepsinde geçen “Ak saçlı ihtiyar veya Boz Atlı Hızır”; darda kalanlara yardım eden, toplumun ve inancın olumladığı işleri yapanları ödüllendiren; tersi durumları cezalandıran bir karakter olarak karşımıza çıkar. Bu durumun eski Türklerdeki ata ruhlarına karşı saygı göstergesinin bir devamı, atalar kültürünün yaşayan bir pratiğidir.

Tarihi kaynaklar ve kullandıkları takvimlere bakıldığında Türklerin, gece ile gündüzün eşitlendiği ilkbahar ekinoksu 21 Mart gününü “yeni gün” adıyla andıkları ve bu günü coşkuyla kutladıkları; yeni yılın sıkıntısız geçmesi için de bu gün zamanın kutsallarına çeşitli ritüellerle tazimde bulundukları anlaşılmaktadır. Süreç içinde bu yeni gün; ulusun kaderinde önemli bir olaya bağlanmış, coğrafya ve din değiştirmelerle ad değiştirerek yeni anlamlar yüklenmiştir (Ergenekon’dan çıkış, Hz. Adem’in çamurunun karıldığı, Adem ile Havva’nın yeryüzünde buluştuğu, Hz. Nuh’un gemisinin karaya oturduğu gün, Hz. Hızır’ın yere indiği, Hz. Ali’nin doğduğu, Hz. Fatıma ile evlendiği ve halife olduğu, Dede Korkut’un doğduğu gün vd.).

Kanaatimizce, günümüzde Türk dünyası genelinde kutlanan bahar bayramının ilk adı yılbaşına işaret eden *yeni kün* idi. Türklerin coğrafya ve din değiştirmesiyle Nevruz adını alarak yeni anlamlar kazandı. Daha sonraları Batıya doğru olan coğrafi hareketlilikle de Hıdırellez’e evrilip 6-7 Mayıs’a tarihlenerek ad ve kutlama zamanı değişimine uğradı. Söz konusu değişim dönüşüme rağmen Nevruz ile Hıdırellez kutlamalarındaki uygulamalar, yöresel bazı farklar dışında, bütün Türk dünyasında büyük oranda benzerdir.

Bu benzerlikler;

- Temizlik yapma, güne özgü kıyafetler giyme ve yiyecekler hazırlama (Yumurta-Sümelek),
- Hıdırlık-Nevruz yeri gibi belirli mekanlara topluca çıkma, şenlik ve oyunlar düzenleme,
- Mezar ziyareti-akraba ziyareti, sosyal dayanışma,
- Ateş yakarak üzerinden atlama ve demir dövme,
- Kurban, dua, adak ve diğer dinî ibadetler
- Dilek dileme (evlilik, çocuk, ev, araba, sağlık, mutluluk, zenginlik vs. için ağaçlara-suya dilek dileme) şeklinde görülür.

Sonuç

Türklerde, yılbaşı / yeni gün kutlamaları Hun döneminden itibaren görülen bir gelenektir. Bu gelenek zaman içinde millî bir olaya bağlanmış, İslamî motiflerle bezenerek Nevruz’a dönüşmüş, ilerleyen süreçte de coğrafi etkilelerle bazı bölgelerde Hıdırellez’e evrilerek baharın gelişinin kutlandığı bir gün olmuştur. Her iki bayram da kökleri tarihin derinliklerine dayanan Türk kültürünün geleneksel bir zenginliği olarak yaşamaya devam etmektedir. Geleneksel karakterleriyle de bu bayramlar insanlığın Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi’nde yerlerini almıştır.

Nevruz ve Hıdırellez’i kutlama nedenimiz hangi olaya yahut inanca bağlanırsa bağlansın aslında insan hayatı ve mevsimler arasında kurulan bağla da ilgilidir. Tıpkı bahar mevsiminde doğanın canlanması gibi gençliğinin, tazeliğin, güzelliğinin ve heyecanının yoğun yaşandığı yıllar her zaman insan ömrünün baharı olarak nitelenmiştir. Dolayısıyla insanoğlu hangi coğrafyada yaşarsa yaşasın baharın gelişine kayıtsız kalamamış, bu geçiş zamanını kültürel kodlarına uygun ritüellerle *Umut Bayramı* olarak coşkulu biçimde kutlamıştır.

KAYNAKLAR

- Akgür, A. Necati (1993). Celâli Takvimi. *TDV İslâm Ansiklopedisi C. 7*. İstanbul: İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, s. 257-258.
- Çay, M. Abdülhalık (1985). *Türk Ergenekon Bayramı Nevruz*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayını.
- Ekici, Metin (2023). UNESCO SOKÜM Temsili Listesi’ne Kayıt Sürecinde “Bahar Bayramı: Hıdırellez”. *SOKÜM Ve Türk Dünyasında Hıdırellez Uluslararası Sempozyumu Bildiri Kitabı*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, s. 1-8.
- Kafesoğlu, İbrahim (2024). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Kaşgarlı Mahmud, (1939). *Divanü Lügat-it Türk Çevirisi I* (Çev.: B. Atalay). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kılıç, Filiz (2000). Osmanlı Devletinde ve Klasik Edebiyatımızda Nevruz. *Türk*

- Dünyasında Nevruz Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 203-212.
- Mustafayev, Beşir (2013). Adriyatik'ten Çin Seddine Uzanan Nevruz Geleneği. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 2/3, ss. 60-73.
- Mutlu, Akkuş Suzan (2016). Eski Mezopotamya'da Nevruz Kutlamaları. *Archivum Anatolicum (ArAn)*, 10/1, s. 1-14.
- Nizamü'l-mülk (1941). *Siyasetname* (Çev.: M. T. Ayar), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Hasan. Âli Yücel Kütüphane Dizisi.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1999). *İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır İlyas Kültü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Radonjić-Šegan, Marija - and Šegan, Stevo (2023). Calendar as a Criterion in the Study of Culture. *Journal for history and Philosophy of Science and Technology*, 31/2023. pp. 45-60.
- Tan, Nail (2004). Atatürk ve Nevruz. *Bige*, 40, ss. 8-11.
- Turan, Mustafa (1998). Tarihî Kaynaklar Işığında Nevruz'un Menşei Meselesi. *Millî Folklor*, 5 (37), 90-104.
- Yusuf Has Hâcib (1999). *Kutadgu Bilig*, (Haz.: R. R. Arat). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Abstract

Across all global regions, the inherent characteristics of human culture have been fundamentally shaped by the natural environment and its phenomena. Cultures have evolved in direct response to the facilitative or challenging conditions presented by nature. Nature has profoundly influenced the structure of numerous cultural elements, ranging from sustenance and attire to rituals, beliefs, and even social norms. Particularly in ancient times, humans conceptualized time through cyclical and recurrent natural events, roughly dividing it into seasons. They attributed sanctity to the beginnings of these seasons based on the opportunities they anticipated. Within this rudimentary temporal division, the advent of spring, perceived as a harbinger of an easier life, has been celebrated with specific rituals across nearly all cultures.

For Turks, who inhabit vast geographical areas across the world, the arrival of spring has similarly been celebrated since ancient times due to the abundance, prosperity, and ease it promises. Depending on the prevailing natural conditions, the names or timing of these celebrations have occasionally varied, and differences in practices have emerged. This paper primarily focuses on "Nowruz" and "Hıdırellez" two common festivals in the Turkic world. It highlights the nomenclature and temporal distinctions of these festivals/celebrations, evaluating the regional meanings they have acquired over time.

Keywords: *Turkic World, spring festivals, Nowruz, Hıdırellez.*

TÜRKİSTAN'DAN BALKANLARA ORTAK KÜLTÜR: HIDIRILLEZ VE NEVRUZ

Osman Emin

Üsküp Aziz Kiril ve Metodiy Üniversitesi

Blaje Koneski Filoloji Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

osmanemin@flf.ukim.edu.mk / ORCID: 0000-0001-6975-8221

Özet: Eski Türk mevsimsel kutlamalarından biri olan Hıdırellez, her yıl 5-6 Mayıs tarihlerinde kutlanmaktadır. Türk-İslam medeniyeti, kültürü ve mitolojisinde özel bir yere sahip olan Hıdırellez, eski ritüel ve inançların izlerini taşır. Baharın gelişi ve kış mevsimiyle yer değiştirmesiyle ilgili törenler, Orta Asya, Altay Dağları, Balkanlar ve Anadolu gibi geniş coğrafyalarda farklı şekillerde kutlanmaktadır. Hıdırellez gibi yaz mevsiminin başlangıcını simgeleyen bu kutlamalar, onu yaşayan halkların yaşam tarzı, kökenleri ve eski inanç sistemleriyle doğrudan bağlantılıdır. Aynı zamanda doğaya bakış açılarını da yansıtır. Türk halk kültüründe Hızır'a ilişkin inançlar, yazılı Doğu kaynaklarında da yer almaktadır. Hızır veya Hıdır, Türk halk inançlarında yardıma ihtiyaç duyanların imdadına yetişen kutsal bir varlık ya da peygamber olarak kabul edilir. Hıdırellez'in yanı sıra, Türk coğrafyasında önemli bir diğer mevsimsel bayram da Nevruz'dur. Her iki bayramın kutlama biçimleri büyük oranda benzerlik gösterir. Türk dünyasının farklı bölgelerinde, Kırgızistan, Kazakistan, Türkmenistan ve Özbekistan'da daha çok Nevruz ön plandayken, Türkiye'de hem Nevruz hem Hıdırellez yaygın olarak kutlanır. Nevruz 21 Mart'ta, Hıdırellez ise 5 Mayıs'ta gerçekleşir. Azerbaycan'da Şubat ayında kutlanan Hızır Nebi ise Hıdırellez'e bazı benzerlikler taşımakla birlikte farklılıklar da barındırır; Hızır Nebi kış mevsiminin ortasında, Hıdırellez ise yazın başlangıcında kutlanır. Bu çalışmada, eski bir Türk geleneği olan Hıdırellez'in kutlama hazırlıkları ve ritüelleri ile Nevruz Bayramı arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ele alınacak; her iki bayramın halk inançları, doğa algısı ve kültürel miras bağlamındaki yeri karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Hıdırellez, Nevruz, Türkistan, Balkanlar, ortak kültür.*

Giriş

Dünyanın köklü kültür ve medeniyetine sahip milletlerinden biri olan Türk milletinin, kendine özgü inanç, örf, âdet ve gelenekleri vardır. Çin içlerinden Avrupa'nın içlerine, Sibirya sahillerinden Yemen ve Afrika kıyılarına kadar uzanan geniş bir coğrafyada binlerce yıl hüküm

süren Türkler, dünya medeniyetine önemli gelenekler kazandırmıştır (Kafesoğlu, 1998).

Türk milleti, dünya tarihinin en köklü kültürlerinden birine sahip olup, kendine özgü inanç, gelenek ve göreneklerle yoğrulmuş bir halktır. Tarih boyunca Çin'den Avrupa'ya, Sibiry'a'nın kuzeyinden Yemen ve Afrika kıyılarına kadar geniş bir coğrafyada hüküm süren Türkler, dünya medeniyetine önemli katkılar sağlamıştır (Ocak, 1996). Türklerin kutladığı ve dünya çapında bilinen pek çok gelenek, insanlık tarihine derin izler bırakmıştır. Hıdırellez ve Nevruz da bu gelenekler arasında yer almaktadır (Aran, 2020). Türk milletinin tarihi, kültürü ve gelenekleri, geniş bir coğrafyaya yayılmış ve pek çok halk tarafından benzer biçimlerde benimsenmiştir.

Türkler, yüzyıllar süren tarihsel yolculukları sırasında farklı coğrafyalarda ortak bir kültürel miras oluşturmıştır. Bu ortak kültür unsurlarından biri de mevsimsel kutlamalar olan Hıdırellez ve Nevruz bayramlarıdır (Kafkasyalı, 1998).

Bu bayramlar, Türk dünyasının çok geniş bir coğrafyasına yayılan; Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar uzanan bölgelerde kutlanan kültürel mirasın önemli parçalarıdır. Bu özel günler, doğayla insan arasındaki bağı, toplumların geçmişten günümüze taşıdığı inançları ve geleneksel değerleri yansıtır. Nevruz ve Hıdırellez, özellikle Türk kültüründe ve bu kültürle temas hâlindeki birçok toplulukta derin anlamlar taşımaktadır. Her iki bayram da doğanın canlanması, bolluk ve bereketin artmasıyla ilişkilendirilir. Baharın gelişiyi birlikte hem toprağın hem de insan yaşamının yeniden dirilişi simgeler. Ancak bu iki bayram, tarihî kökenleri, kutlanma biçimleri ve kültürel anlamları açısından birbirinden ayrılmaktadır. Nevruz, daha çok Orta Asya kökenli olup yılın başlangıcı kabul edilen 21 Mart'ta kutlanırken; Hıdırellez ise 5-6 Mayıs tarihlerinde kutlanmakta ve halk arasında yazın gelişi, dileklerin kabul olacağı bir zaman dilimi olarak görülmektedir. Her iki bayram da bireysel ve toplumsal açıdan yenilenme ve umutla ilişkilendirilmektedir.

Türkler, özellikle 21 Mart'ı yılın ilk günü olarak kabul etmiş ve bu günü asırlardır çeşitli adlarla kutlamışlardır. Bu özel gün, halk arasında “Yeni Gün”, “Ergenekon Günü”, “Çağan” veya “Ulusun Ulu Günü” gibi adlarla anılmaktadır (Kalafat, 2011). Nevruz, dünyanın en eski bayramlarından biri olup, dini bir anlamdan çok doğa ile insanın uyumunu artıran bir halk kutlaması niteliği taşır (Öztürk & Coşan, 2023).

Türk milletinin tarihi, kültürel ve felsefi değerlerinin simgesi olan Nevruz, Türk dünyasında çok önemli bir yere sahiptir. Bu bayram, halkın ortak inançları, duygusal bağları ve kültürel zenginlikleri ile kutlanmaktadır. Nevruz, Türk kültürünün sadece bölgesel veya politik bir unsurdan ibaret olmayan; aksine,

ortak bir tarihî değer olarak kutlanmaya devam eden bir kültürel mirastır. Günümüzde Çin'in Uygur bölgesinden Balkanlar'a kadar her Türk topluluğu, kendi geleneksel ve tarihsel unsurlarını ekleyerek Nevruz'u kutlamaktadır (Kalafat, 2011). Türkler, İslamiyet'i kabul ettikten sonra bazı kelimelerin yerine Arapça ve Farsçadan alınan terimleri kullanmaya başlamışlardır. Örneğin, "Tanrı" kelimesi yerine "Allah", "Rab", "Hâlık" gibi terimler; "gök" kelimesi yerine "âsumân" gibi ifadeler tercih edilmiştir. Aynı şekilde "Yeni Gün" ifadesi de zamanla "Nevruz" şeklinde kullanılmaya başlanmıştır. Kaşgârlı Mahmud, ünlü eseri *Divânü Lûgati't-Türk*'te "Yeni Gün" ifadesini kullanmakta, "Nevruz" terimi ise bu dönemde yaygınlaşmaya başlamaktadır (Tezcan, 2024). Nevruz ve Hıdırellez'in Türk halk kültüründeki önemini vurgulamakta ve bu bayramların tarihî süreç içerisindeki evrimini detaylı bir biçimde ele almaktadır. Tezcan, özellikle bu bayramların İslam öncesi Türk inançlarıyla olan bağlantılarını ve İslamiyet'in kabulünden sonra bu geleneklerin nasıl şekillendiğini incelemektedir. Ayrıca, bayramların kutlanış biçimlerinin coğrafi bölgelere göre farklılık gösterdiği ve bu farklılıkların kültürel çeşitliliği yansıttığı da ifade edilmektedir. Eski Türk kültürlerinde, özellikle mevsimsel değişimlere dayalı kutlamalar önemli bir yer tutmaktadır. Bu kutlamalar, halkların doğayla uyum içinde yaşama arzusunun bir yansımasıdır. Bu geleneğin en önemli örneklerinden biri de Hıdırellez bayramıdır. Hıdırellez, 5-6 Mayıs tarihlerinde kutlanmakta ve Türk-İslam kültüründe derin izler bırakan, halk arasında çok sayıda geleneksel ritüel ve inançla şekillenen bir bayramdır (Arslan, 2012; Fidan, 2024).

Türk milletinin tarihi, kültürel ve felsefi değerlerinin simgesi olan Nevruz da Türk dünyasında çok önemli bir yere sahiptir. Bu bayram, halkın ortak inançları, duygusal bağları ve kültürel zenginlikleriyle kutlanmaktadır. Nevruz, Türk kültürünün yalnızca bölgesel veya politik bir sembolü değil, aksine ortak tarihî bir değer olarak kutlanmaya devam etmektedir. Günümüzde Çin'in Uygur bölgesinden Balkanlar'a kadar her Türk boyu, kendi geleneksel ve tarihsel unsurlarını ekleyerek Nevruz'u kutlamaktadır. Hıdırellez'in tarihî ve kültürel kökenine baktığımızda, Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar geniş bir coğrafyada kutlanan, doğanın uyanışını ve yazın gelişini simgeleyen bir bayram olduğu görülmektedir. Türk halkları bu günü, "Hızır ve İlyas'ın buluştuğu gün" olarak kabul ederler. Hızır figürü, Türk halk kültüründe insanlara yardım eden, zor durumlarda imdada yetişen kutsal bir varlık olarak tanınır (Üren, 2023). Bu nedenle Hıdırellez, yalnızca doğanın uyanışıyla değil, aynı zamanda insanların dileklerinin kabul olacağı, şans ve bereketin artacağı bir dönem olarak değerlendirilir (Derdiyok & Eyibinici, 2024). Hıdırellez, tarih boyunca doğanın ve insan yaşamının yenilenmesiyle ilişkilendirilmiş, Hızır

ve İlyas figürleri aracılığıyla bu dengenin sağlandığına inanılmıştır. Hıdırellez ve Nevruz, Türklerin tarihî ve kültürel mirasını yansıtan; dildeki değişimlere rağmen özünü koruyarak günümüze kadar ulaşan iki önemli bayramdır.

Ortak Bir Kültürel Miras

Hıdırellez ve Nevruz, hem doğayla ilişkilendirilen hem de insan yaşamındaki yeniliklerin, bereketin ve dirilişin simgesi olarak kutlanan bayramlardır. Her ne kadar tarihsel olarak benzerlik gösterse de bu bayramlar farklı mevsimsel dönemlerde kutlanır ve farklı coğrafyalarda çeşitli ritüel ve geleneklerle şekillenmiştir. Nevruz, 21 Mart'ta kutlanarak baharın başlangıcını ve doğanın yeniden uyanışını simgelerken; Hıdırellez, 5-6 Mayıs tarihlerinde kutlanır ve yazın gelişiyle doğanın tam anlamıyla canlandığını ifade eder. Bu nedenle her iki bayram da zamanla birer doğa ve yaşam kutlamasına dönüşmüştür. Türk halkları bu bayramları kutlarken yalnızca doğanın uyanışını değil, aynı zamanda bolluk, bereket, sağlık ve huzur gibi değerleri de ön plana çıkarır. Söz konusu kutlamalar, doğayla uyumu vurgulamanın yanı sıra, toplumsal birliği ve birlikte yaşama kültürünü de pekiştiren ritüeller içerir.

Hıdırellez, Türk kültüründe baharın uyanışını simgeler. Özellikle Türkistan'dan Balkanlar'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada, Hızır ile İlyas'ın bulunduğu gün olarak kabul edilir ve halk arasında önemli bir dinî ve kültürel anlam taşır. Hıdırellez, halk arasında "Hızır'ın gelişi" ya da "Yazın başlangıcı" olarak da tanımlanır. Türk halk inançlarında Hızır, Allah'ın halkına yardım eden, zor zamanlarda rehberlik eden kutsal bir varlık olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle Hıdırellez, doğanın canlanışının yanı sıra insanların umutlarını tazelediği bir bayram olarak büyük önem taşır. Hıdırellez kutlamaları; Orta Asya, Anadolu, Kuzey Afrika, Kafkasya ve Balkanlar'da farklı şekillerde gerçekleştirilir. En bilinen ritüeller arasında ateşin üzerinden atlamak, su kenarlarında dua etmek ve doğayla bütünleşmeyi sembolize eden çeşitli uygulamalar yer alır. Hıdırellez günü doğada toplanan çeşitli bitkilerle şifa bulunacağına inanılır. Ateşten atlama ritüeli ise eski inançlara göre kötü enerjilerden arınmayı ve ruhsal temizlenmeyi ifade eder. Aralık 2017'de Güney Kore'de gerçekleştirilen UNESCO toplantısında, Hıdırellez geleneği Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi'ne alınmıştır.

Nevruz, yeniden doğuşun ve baharın başlangıcının simgesi olan, Türk halklarının en eski bayramlarından biridir ve yılın başlangıcı olarak kabul edilir. 21 Mart'ta kutlanan Nevruz, doğanın yenilenmesi ve uyanışıyla ilişkilidir. Nevruz; kışın sona ermesi, toprağın canlanması ve hayatın yeniden başlaması gibi anlamlar taşır. Türk halkı bu günü, bolluğun, bereketin, birlik ve beraberliğin simgesi olarak değerlendirir. Nevruz bayramı, hem Orta Asya'da

hem de Anadolu’da büyük bir coşku ile kutlanmaktadır.

Bayramın belirgin ritüelleri arasında ateşten atlama, yemek hazırlama, topluca eğlenme ve doğaya yönelik sembolik etkinlikler yer alır. Nevruz, Türk halklarının birlik ve beraberlik duygusunu güçlendiren bir bayram olmanın yanı sıra, eski Türk inançlarında güç, sağlık ve mutluluk gibi evrensel değerlerin de simgesi olmuştur. Nevruz’un kökeni yalnızca Türk halklarına ait değil, aynı zamanda Orta Asya’nın diğer halkları tarafından da kutlanan eski bir gelenektir. Nevruz, UNESCO tarafından da Somut Olmayan Kültürel Miras olarak tescillenmiştir.

Hıdırellez ve Nevruz Arasındaki Benzerlikler ve Farklılıklar

Hıdırellez ve Nevruz bayramları, her ne kadar benzer temalar çevresinde şekillense de, kutlama tarihleri ve bazı ritüel anlamlar bakımından farklılık gösterir. Her iki bayram da mevsimsel döngüleri simgeler; ancak Nevruz yılın ilk günü olarak kabul edilirken, Hıdırellez yaz mevsiminin başlangıcını ve doğanın zirveye ulaşan canlılığını temsil eder. Her iki kutlamada da ateşin etrafında dönme, ateşten atlama gibi ritüeller görülür. Aynı şekilde doğada vakit geçirmek, yemek hazırlamak, dualar etmek ve dileklerde bulunmak da ortak geleneklerdendir. Bu uygulamalar, doğayla uyum içinde yaşama ve doğanın bereketinden faydalanma arzusunun bir yansımasıdır. Doğanın Uyanışı ve Yenilenme: Her iki bayram da kışın sona erip baharın gelişiyile birlikte doğanın canlanmasını kutlar. Yenilik, umut ve bolluk temaları öne çıkar. Bereket ve Şifa İnancı: Nevruz’da taze sebzeler ve meyvelerle doğanın bereketi kutlanırken, Hıdırellez’de doğayla temas hâlinde sağlık ve huzur dilekleri yapılır. Dua ve Dilekler: Her iki gelenekte de insanlar dilek tutar, dua eder. Nevruz’da suya selam verilip dilek dilenirken, Hıdırellez’de bu durum Hızır inancı çerçevesinde şekillenir. Ateşin Ritüel Kullanımı: Ateş üzerinden atlama her iki bayramda da kötülüklerden arınma ve tazelenme anlamı taşır.

Tarihsel ve İnançsal Temeller: Nevruz, kökeni Zerdüştlüğe dayanan bir gelenek olup daha seküler özellikler taşır. Hıdırellez ise İslamî inançlarla özdeşleşmiş, özellikle Hızır figürüyle anlam kazanmıştır. Kutlama Zamanı: Nevruz 21 Mart’ta, yani ilkbaharın başlangıcında; Hıdırellez ise 6 Mayıs’ta, baharın olgunlaştığı dönemde kutlanır. Kültürel Motifler: Nevruz’da doğanın uyanışı, suya ve ateşe saygı gibi motifler öne çıkarken; Hıdırellez daha çok halk inançları, şans, sağlık ve dileklerin kabulü temalarıyla şekillenir.

Hıdırellez ve Nevruz, Türk kültürünün doğayla kurduğu bağı yansıtan; hem mevsimsel hem de inançsal yönleriyle zenginleşmiş iki önemli bayramdır. Farklı coğrafyalarda ve tarihsel bağlamlarda gelişmiş olsalar da, ortak kültürel mirasın güçlü öğeleri olmaya devam etmektedirler.

Türk Dünyasında ve Balkanlarda Ortak Bir Kültürel Mirasa Sahip Olmak

Türk milletinin kültürel yapısında önemli bir yer tutan değerlerden biri “ata saygısı”dır. Bu saygıya “Ata Kültü” denir. Türkler, varlıklarını borçlu oldukları atalarına her zaman büyük bir hürmet gösterirler. Bu bağlılık ve saygı, özellikle Nevruz Bayramı gibi özel zamanlarda kendini gösterir. Yaşayan büyükler ziyaret edilir, elleri öpülür ve onlara hediyeler verilir. Ölenlerin kabirleri ziyaret edilerek saygı sunulur. Bu gelenek, Türklerin atalarına olan minnettarlık ve şükranlarını yansıtan bir davranış biçimidir. Bu uygulama, Türklerin yaşadığı her bölgede benzer şekilde uygulanır.

Türklerin inanç dünyasında önemli bir başka değer ise suya duyulan kutsallıktır. Türkler, suyu hayat kaynağı olarak kabul ederler. Nevruz törenlerinde suya duyulan saygıyı görmek mümkündür. Birçok Türk toplumunda, yılın son çarşamba sabahı genç kızlar akan su kenarlarına gidip suya selam verir, yüzlerini soğuk suyla yıkayıp, suya ellerini sürerler. Bu gelenek, suya olan derin inançlarından kaynaklanır. Arife günü yıkanma geleneği de bu inançla bağlantılıdır. Türk edebiyatında da suya verilen değer sıkça dile getirilir. Fuzûlî, Hz. Muhammed’i anlatırken suyu bir simge olarak kullanmış, “su” kelimesini yineleyerek onun önemini vurgulamıştır. Necip Fazıl ise suyun varlık için ne kadar önemli olduğunu şu dizelerle dile getirmiştir: “Kâinata ne varsa suda yaşadı önce; Üstümüzden su geçer doğunca ve ölünce.” Türkler, sevdikleri ya da değer verdikleri insanlar için “Su gibi aziz olasın!” veya “Ömrün su gibi uzun olsun!” gibi dileklerde bulunurlar. Bu da suya duyulan saygının bir göstergesidir.

Türkler için ateş de önemli bir kutsallık taşır. Ateş, Türk kültüründe “ocak” olarak bilinir ve varlık, yaşam, dirilik simgesidir. Türkler, ateşin gökten indiğine inanır ve ona büyük bir kutsallık atfederler. Altaylar ve Yakutlar gibi bazı Türk boyları ateşi “od idi” (ateş sahibi) olarak kabul eder ve çakmak taşından elde edilen ateşi kutsal sayarlar. Kırgızlarda ise gelin, eşinin ve akrabalarının evine ateş götürür; bu gelenek ateşe olan saygıyı simgeler. Batı Trakya’daki Türkler ise yaş ağaçları birbirine sürterek ateş elde eder ve bu ateşi kutsal kabul ederler. Bütün köy, mahalle aynı ateşi kullanarak ocaklarını yakar. Ateş, Türk kültüründe sürekli yanmalı, asla sönmemelidir. Eğer ateş sönerse, komşudan ateş alınır. Bu gelenek Anadolu’nun pek çok köyünde günümüze kadar sürdürülmektedir. Mehmet Akif, İstiklâl Marşı’nda Türklerin ateşle olan bağını şöyle dile getirmiştir: “Korkma, sönmez bu şafaklarda yüzen al sancak, Sönmeden yurdumun üstünde tüten en son ocak!” Kuzey Altay Türklerinde gelin ve damat, çakmak taşından ateş yakarak üç gün üç gece bu ateşin ışığında otururlar. Ayrıca, hastaların üzerine tütsü yakma ve bazı özel anlarda ateşle

yapılan gelenekler de bu inancın yansımalarıdır. Türkler, ateşe tapmamış; onun yerine ateşi yaratan, yani Allah’a saygı göstermişlerdir. Kur’an’da da ateşin kaynağının Allah olduğu belirtilir. Allah, “Yaş ağaçtan size ateş çıkarandır. Ondan ateş yakarsınız.” (Kuran-ı Kerim, 36/80) ayetiyle ateşi insanlara bir nimet olarak sunmuştur. Ateşe duyulan saygı, ona tapmak değil, onu yaratana duyulan saygıdır.

Nevruz, büyük bir merasimler bütünüdür. Bu bütünün temelini oluşturan merasimlerin büyük bir kısmı, Nevruz Bayramı gününe yani yeni yılın ilk gününe kadar olan son çarşamba, “İlahır Çarşamba” merasimleridir. Bu çarşambalar, yalnızca eski yılın uğurlanması açısından değil, aynı zamanda bilimsel tartışmalara sebep olması yönüyle de önem taşır. Örneğin Türkistan’da Ay’ın bu dört çarşambası su, ateş, rüzgâr ve toprak çarşambaları olarak ardı ardına kutlanır. Dört çarşambanın farklı ülkelerde, farklı bölgelerde farklı adlandırmaları vardır. Bu çarşambalar hiçbir bölgede doğanın dört unsur sistemi olan “ab-ateş-hak-bad” şemasına uygun olarak sırayla “Su Çarşambası”, “Od Çarşambası”, “Toprak Çarşambası” ve “Rüzgâr Çarşambası” olarak adlandırılmamıştır. Dört çarşambanın halk arasındaki adları arasında “Su Çarşambası”, “Toprak Çarşambası”, “Rüzgâr Çarşambası” ve “Ağaç Çarşambası” gibi isimlere de rastlanır. Bu durum, Nevruz Bayramı’nın halk inancındaki felsefesiyle ilgilidir. Bu felsefenin kökleri doğrudan eski Türk mitolojisine dayanır.

Nevruz Bayramı’nın mitik felsefesine göre doğa, kışın ölür, baharda yeniden canlanır. Bu canlanma bir uyanış şeklindedir. Dört Çarşamba, baharın ve yeni yılın arifesidir. Her çarşambada bir unsur uyanır ve bu unsurların uyanmasıyla tüm doğa dirilir, yeni yıl başlar. İşte bu, Nevruz’un felsefesidir. Dört çarşambanın dört unsurla ilişkilendirilmesi, Nevruz’un doğa, dünya ve genel anlamda varlık âlemi hakkındaki felsefesini ortaya koyar. Türkistan’da Nevruz Bayramı’nda dört çarşamba, dört unsurun uyanması geleneği eski Türk mitolojik görüşleriyle ilgilidir. Eski Türk mitolojisinde evrenin yaratılışının temelinde beş unsur vardır: toprak, ağaç, ateş, demir ve su. Bu inanış zamanla Doğu’ya özgü dört unsur anlayışıyla birleşmiştir. Sonrasında dört unsur felsefesi hâkim düşünceye dönüşse de, beş unsurla ilgili inançlar halk düşüncesinde, folklorda ve özellikle Nevruz ile ilgili tasavvurlarda yaşamaya devam etmiştir.

Genel olarak çarşambaların gelenek ve görenekleri büyüsel bir karakter taşır. Nevruz, bir merasim bütünü olarak Türklerin eski dünya görüşünü ve ilk mitolojik-magik geleneklerini araştırmak açısından çok zengin ve paha biçilmez bir kaynaktır. Sonuç olarak, Türklerin dünya kültürüne katkılarından biri olan Nevruz, her Türk topluluğu tarafından, yerel geleneklere göre zenginleştirilmiş şekilde kutlanır ve yılın başlangıcı olarak kabul edilir. Nevruz,

hem tabiatın hem de insanın karşılıklı saygısını simgeler. Aynı zamanda eski inançların izlerini taşıyan bazı kültler de bu kutlamalar arasında yer alır. Türkler için Nevruz, suyu, ateşi, toprağı, havayı ve tüm doğayı yaratan Allah’a şükran ifadesidir. Türk kültürünün bu değerli geleneğı korunmalı ve her Türk topluluğunda yaşatılmalıdır.

Sonuç

Hıdırllez ve Nevruz, yalnızca birer bayram olmanın ötesinde, Türk milletinin tarih boyunca farklı coğrafyalarda da olsa ortak bir kültürel mirasa sahip olduğunu gösteren önemli simgelerdir. Türk halkları, Orta Asya’dan Balkanlar’a kadar geniş bir coğrafyada, farklı kültürler ve inançlarla şekillenmiş bu bayramları kendi yerel gelenekleriyle harmanlayarak kutlamaktadır. Ancak her bir kutlamada, doğaya olan derin saygı ile birlik ve beraberlik duygusu ön plandadır.

Sonuç olarak, Hıdırllez ve Nevruz, Türk milletinin ortak kültürel değerlerinden biri olarak yüzyıllar boyunca farklı halklar tarafından kutlanmış ve günümüzde de canlı bir şekilde devam etmektedir. Bu bayramlar, Türk halklarının hem geçmişteki inançlarını hem de doğa ile iç içe yaşam tarzını kutladıkları özel günlerdir. Hem Orta Asya’dan hem de Balkanlar’a kadar geniş bir coğrafyada kutlanan bu bayramlar, Türk kültürünün zenginliğini ve çeşitliliğini yansıtan önemli kültürel miraslardır.

Hıdırllez ve Nevruz, hem kültürel hem de dini anlamda Türk halklarının geleneklerinde derin bir yer tutar. Her iki bayram da doğanın uyanışını, yeni bir hayatın başladığını, bolluk ve bereketin habercisi olduğunu simgeler. Hıdırllez, yazın gelişiyile birlikte kutlanan, doğa ile iç içe bir bayram iken; Nevruz, yılın ilk günü olarak kabul edilen ve baharın gelişini simgeleyen bir kutlamadır. Bu bayramlar, halkların tarih boyunca inançları, kültürel değerleri ve doğa ile olan ilişkilerinin yansıması olarak Türk kültürünün önemli parçalarındandır. Her iki bayram da Türk dünyasının farklı köylerinde, kasabalarında büyük bir coşkuyla kutlanmaya devam etmektedir. Hıdırllez gibi Nevruz da Türk dünyasında önemli bir kültürel ve milli bayram olarak kabul edilen bir gündür. Bu bayram, doğanın yeniden uyanışını, baharın gelişini ve aynı zamanda Türk milletinin tarihsel ve kültürel değerlerini simgeler. Nevruz’un Türkler için anlamı sadece doğa ile değil, aynı zamanda toplumsal birlik, dayanışma ve kültürel bağları güçlendirme açısından da büyüktür.

Makedonya Türkleri açısından Nevruz’un kutlanmaması önemli bir eksikliktir. Diğer Türk toplulukları gibi Makedonya Türklerinin de bu bayramı sahiplenmesi, hem kültürel kimliklerini güçlendirecek hem de Makedonya’daki Türk topluluğunun birlikteliğini artıracaktır. Makedonya’da yaşayan Türkler,

Nevruz'u sadece geleneksel bir kutlama olarak değil, aynı zamanda kültürel direniş ve aidiyetin sembolü olarak görmelidir. Kutlama, Türk dünyasıyla olan bağlarını daha da güçlendirecek, bu bayramın anlamını derinleştirecek ve Türk kültürünün bu topraklardaki varlığını pekiştirecektir. Bu bayram, yalnızca geçmişin hatırlanması değil, aynı zamanda gelecek nesillere aktarılması gereken değerlerin simgesi olmalıdır.

Kaynakça

- Arslan, F. (2012). İstanbul'da Hıdırellez geleneğinin geçmişi, bugünü ve yarını: Ahırkapı örneği. *Folklor/Edebiyat*, 18(71), 235. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe/issue/26036/274215>
- Aran, E. (2002). Türklerde Hıdırellez geleneği. *Milli Folklor*, 54(Yaz), 39–54.
- Çay, M. A. (1988). *Türk Ergenekon Bayramı Nevruz*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Derdiyok, R., & Eyibinici, F. (2024). Hıdırellez geleneği. *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 10(23), 363–376.
- Emin, İ. (2022). *Yeni Akıncı* (R. Emin, Ed.). Divan Yayıncılık.
- Fidan, H. (2024). Bolluk ve bereketi simgeleyen Hıdırellez, renkli ritüellerle yaşıyor. *Anadolu Ajansı*. <https://www.aa.com.tr/tr/yasam/bolluk-ve-bereketi-simgelleyen-hidirellez-renkli-rituellerle-yasatiliyor/3209776>
- Gökçen, İ. (1953). Makedonya Yörük folkloru: Doğumla ilgili adetler, bayramlar ve Hıdırellez. *Türk Folklor Araştırmaları*, 4(2), 668.
- Hafız, N. (1982). Kosova'da Hıdırellez adetleri. In *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri* (Cilt 4, s. 237–242). Ankara.
- Halk takviminde Hıdırellez. (n.d.). *Kültür ve Turizm Bakanlığı*. <https://www.ktb.gov.tr/TR-96375/halk-takviminde-hidirellez.html>
- Hıdırellez de artık UNESCO listesinde. (2017). *Kültür ve Turizm Bakanlığı*. <https://basin.ktb.gov.tr/TR-195972/hidirellez-de-artik-unesco-listesinde.html>
- Kafesoğlu, İ. (1998). *Türk millî kültürü*. Ötüken Yayınları.
- Kafkasyalı, A. (2002). Türk dünyasında Nevruz geleneğine toplu bakış. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(2), 149–172.
- Kafkasyalı, A. (2016). *Balkanlarda İslâm, Miadî Dolmayan Umut* (C. 2, s. 99–134, M. S. Kafkasyalı, Ed.). TİKA Yayınları.
- Kalafat, Y. (2011). *Türk kültürlü halklarda Hz. Hızır'dan Sultan Nevruz'a*. Berikan Yayınları.
- Köprülü, M. F. (2007). Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Akçağ Yayınları.
- Nebiyev, A. (1997). *Azerbaycan'da Nevruz*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1996). Ahmed-i Yesevi ve Türk halk Müslümanlığı. In *Ahmed-i Yesevi: Hayatı, eserleri, fikirleri, tesirleri* (s. ...). Seha Neşriyatı.
- Öztürk, Y., & Çoşan, A. (2023). Nevruz, koç katımı, Hıdırellez üzerine bir inceleme: Çağlayan köyü örneği. 21. *Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 12(34), 295–307.
- Tezcan, M. (1995). Türk millî kültüründe bahar bayramları olarak Nevruz ve Hıdırellez.

Anayurttan Atayurda Türk Dünyası, 3(2), 6–7.

Üren, U. (2023). Bereket ve bolluk simgesi: Hıdırellez. *Anadolu Ajansı*.

<https://www.aa.com.tr/tr/yasam/bereket-ve-bolluk-simgesi-hidirellez/2888723>

Yücel, A. (2002). Türk dünyasında Hıdırellez kutlamaları ve işlevleri. *Millî Folklor*, 14(54), 36.

Web1: https://www.elibrary.az/docs/qazet/qzt2020_14542.pdf (Erişim tarihi: 10 Nisan 2025)

COMMON CULTURE FROM TURKESTAN TO THE BALKANS: HIDIRILLEZ AND NEVRUZ

Osman Emin

Ss. Cyril and Methodius University in Skopje

Faculty of Philology, Department of Turkish Language and Literature

osmanemin@flf.ukim.edu.mk / ORCID: 0000-0001-6975-8221

Abstract: Hıdırellez, one of the ancient Turkish seasonal celebrations, is held annually on May 5-6. It holds a special place in Turkish-Islamic civilization, culture, and mythology, carrying traces of old rituals and beliefs. Ceremonies related to the arrival of spring and the transition from winter are celebrated in various forms across wide regions such as Central Asia, the Altai Mountains, the Balkans, and Anatolia. These celebrations, which symbolize the beginning of the summer season like Hıdırellez, are directly connected to the lifestyle, origins, and ancient belief systems of the peoples who observe them. They also reflect these communities' perspectives on nature. Beliefs about Hızır are significant in Turkish folk culture and are documented in written Eastern sources. In Turkish folk beliefs, Hızır (or Hıdır) is regarded as a sacred figure or sometimes a prophet who helps those in need. In addition to Hıdırellez, another important seasonal festival in the Turkish world is Nevruz. The ways of celebrating both festivals show considerable similarities. While Nevruz is more prominent in countries such as Kyrgyzstan, Kazakhstan, Turkmenistan, and Uzbekistan, both Nevruz and Hıdırellez are widely celebrated in Turkey. Nevruz takes place on March 21, whereas Hıdırellez is celebrated on May 5. In Azerbaijan, Hıdır Nebi is celebrated in February, sharing some similarities with Hıdırellez but also notable differences; Hıdır Nebi occurs in the middle of winter, while Hıdırellez marks the beginning of summer. This study will examine the similarities and differences between the preparation and rituals of the ancient Turkish tradition of Hıdırellez and the Nevruz Festival, comparing the role of both festivals within the context of folk beliefs, perceptions of nature, and cultural heritage.

Key words: *Balkans, Turkestan, Common culture, Hıdırellez, Nevruz.*

KUZEY MAKEDONYA TÜRK KÜLTÜRÜNDE HİDİRELLEZ KAPSAMINDA SUYA DAYALI UYGULAMALAR ÜZERİNE BİR İNCELEME

Sevim Koca

cifcibasi.sevim@gmail.com

Kocaeli Üniversitesi (Doktora Öğrencisi)

Öz:Türk toplulukları arasında Hıdırellez, mevsimsel döngülere dayalı ve geniş bir coğrafyada yaygın şekilde kutlanan önemli bayramlardan biridir. Türk dünyasının ayrılmaz bir parçası olan Kuzey Makedonya Türk kültüründe de Hıdırellez kutlanmaktadır.

Hıdırellez kutlamaları, UNESCO tarafından kültürel miras kapsamında değerlendirilmiş; Kuzey Makedonya’da yaşayan tüm topluluklar açısından ortak bir kültürel miras unsuru olarak kabul edilmiştir. Türkiye ile Kuzey Makedonya’nın ortak sunumuyla Hıdırellez, UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi’ne dâhil edilmiştir. Kuzey Makedonya’da resmi olarak kutlanan Hıdırellez Şenliklerinin bu yıl 32.si gerçekleşecektir. Bu festival dünyanın dört bir tarafından katılımcılarla da Türk kültürünün yaşatılmasına bir akademik organizasyon ile katkı sağlanmaktadır.

Kuzey Makedonya’da 5-6 Mayıs tarihlerinde gerçekleştirilen Hıdırellez kutlamaları, bünyesinde birçok inanç, uygulama ve ritüeli barındırmaktadır. Bu özel gün için çeşitli hazırlık süreçleri de söz konusudur. Kutlamalar, evlerin temizlenmesi ile başlamakta; kırlara çıkma, yeşillik toplama, “martifal” hazırlama ve salıncakta sallanma gibi ritüel temelli uygulamalarla devam etmektedir.

Söz konusu uygulamaların önemli bir bölümü su etrafında şekillenmektedir. Bu bağlamda gerçekleştirilen ritüellerin, çoğunlukla sağaltma, bereket getirme ve dilekte bulunma gibi amaçlara hizmet etmektedir. Özellikle martifal küpüne su konulması, insanların birbirlerine su serpmesi, sabahın erken saatlerinde çiğ ile kaplı çimenlerde yuvarlanma, kutsal ziyaret yerlerinden su getirme ya da kutlamaları su kenarında gerçekleştirme gibi pratikler, yapılan uygulamalar arasındadır.

Bu bildiri kapsamında, Kuzey Makedonya Türklerinin Hıdırellez Bayramı bağlamında gerçekleştirdiği su etrafında şekillenen inançlar, ritüeller ve uygulamalar ele alınacak; bu geleneklerin tarihsel kökenleri ve günümüzdeki devamlılığı kültürel miras bağlamında değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Kuzey Makedonya, Hıdırellez, Türk Kültürü, Su.*

GİRİŞ

Türk toplulukları arasında mevsimsel döngülere dayanan ve geniş bir coğrafyada kutlanan Hıdırellez, en önemli geleneksel bayramlardan biridir. Türk dünyasının ayrılmaz bir parçası olan Kuzey Makedonya'daki Türk kültüründe de Hıdırellez coşkuyla kutlanmakta ve bu kutlamalar, toplumsal kimliğin canlı bir göstergesi olarak sürdürülmektedir. UNESCO tarafından kültürel miras olarak kabul edilen Hıdırellez, Kuzey Makedonya'da yaşayan tüm topluluklar açısından ortak bir değer niteliği taşımaktadır. Türkiye ve Kuzey Makedonya'nın ortak başvurusuyla 2017 yılında UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi'ne alınan bu bayram, her iki ülkenin kültürel bağlarını da güçlendirmekte; aynı zamanda kültürel sürekliliğin bir ifadesi olarak uluslararası düzeyde önem kazanmaktadır.

Kuzey Makedonya'da resmî olarak kutlanan Hıdırellez Şenliklerinin, bu yıl 32. kez düzenlenmiş ve dünyanın dört bir yanından gelen katılımcılarla hem bir kültürel şölen niteliği kazanmış hem de akademik düzeyde Türk kültürünün yaşatılmasına katkı sağlamıştır. Her yıl 5–6 Mayıs tarihlerinde gerçekleştirilen Hıdırellez şenlikleri, yalnızca belirli bir bölgeyle sınırlı kalmaksızın ülke genelinde kutlanmakta; baharın gelişiyi birlikte doğayla bütünleşen bu kutlamalar halk inançları, semboller ve toplumsal pratiklerle örülü köklü bir kültürel mirası yansıtmaktadır. Kuzey Makedonya'nın farklı bölgelerinde bu bayram Edirlez, Idirlez, Irdellez, Hıdırlez, Hıdırellez gibi çeşitli adlarla anılmakta; içerdiği zengin ritüelleriyle dikkat çekmektedir.

Makedonya Türklerinin kültürel yaşamında Hıdırellez, baharın gelişiyi birlikte doğanın uyanışını simgeleyen, geçmişten günümüze canlılığını koruyan bir mevsimlik bayramdır. Hıdırellez kutlamaları, evlerin temizlenmesiyle başlayıp, kırlara çıkma, yeşillik toplama, “martifal” hazırlama ve salıncağa binme gibi geleneksel etkinliklerle sürmektedir. Bu ritüellerin önemli bir bölümü ise su etrafında şekillenmektedir. Bu kutlamalar sırasında gerçekleştirilen ritüellerde su hem fiziki temizlik hem de manevi arınma işleviyle merkezi bir rol oynarken suya atfedilen arındırıcı, bereket getirici ve koruyucu nitelikler, yüklenen sembolik anlamlarla beraber Hıdırellez gelenekleri içerisinde belirgin bir biçimde görünür hâle gelmektedir.

Bölgede martifal uygulaması için Hıdırellez'den bir gün önce genellikle üç ayrı çeşmeden su alınarak küplere konulup hazırlanmaktadır. Bu küplerin içindeki suya dileklerin sembolleri yeşil yapraklar ve gül yaprakları konarak yapılmaktadır. Martifal küpüne konan suya bırakılan dileklerin gerçekleşeceğine olan inancın küpün gül dibine konması sabahın erken saatlerinde alınması sembolik uygulamaları da bulunmaktadır. Genellikle genç kızlar tarafından gerçekleştirilen bu ritüelde, gece boyunca suda bekletilen

niyetler sabahın erken saatlerinde su kenarında dualar eşliğinde çekilir. Bu pratik, suyun arındırıcı gücüyle niyetlerin temizlenerek kabul göreceğine dair inancı yansıtır (Uğurlu, 2015, s. 52-55). Ayrıca mâni çekme sırasında okunan manilerin akarsulara atılması uygulaması da görülmektedir (Kurt, 2022, s. 198)

Aynı şekilde, Hıdırellez sabahı erken saatte doğal su kaynaklarında yıkanmak da gençlik, sağlık ve güzellik getireceğine inanılan yaygın bir uygulamadır. Bu ritüel, suyun hem fiziksel hem de ruhsal temizlik aracı olarak konumlandığını gösterirken; sabahın ilk ışıklarıyla birlikte bahçelere ve bostanlara su serpilmesi ise yıl boyu bereketli bir hasat umudunu ifade eder (Erol Çalışkan, 2015, s. 385).

Doğu Makedonya’da yaşayan Müslüman Türk topluluklarının Hıdırellez günü gerçekleştirdiği halk pratikleri arasında, suya bırakılan yeşil dallar ve dualarla yapılan “su alma” törenleri de dikkat çekmektedir. Bu törenlerde toplanan suyun evlere getirilmesi, korunma ve sağaltma pratikleri için saklanması, suyun kutsallığına duyulan inancın somut bir ifadesi olarak kendisini göstermektedir. Ayrıca, bu tür su merkezli ritüeller sadece Hıdırellez bağlamında değil, Makedonya Türklerinin düğün, doğum ve diğer geçiş dönemlerine ait inançlarında da kendini göstermektedir. Örneğin, gelini suya götürme, akarsu üzerinden geçirme, akarsudan gelinin ayakkabısına su doldurularak geline giydirilmesi gibi ritüeller ve doğumun kolay geçmesi için uygulanan su temelli inançlar, ölüm geçiş döneminde suya dayalı uygulamalar bu kültürde suyun süreklilik ve geçiş dönemleriyle olan ilişkisini pekiştirmektedir (Koca, 2016, s. 272). Hıdırellez’de suya dayalı pratiklerin toplumda var olan ve hayatın bütün aşamalarında karşılaşılan suya dayalı uygulamaların bir devamı olarak görülmesi de mümkündür.

Bu çerçevede Hıdırellez hem mevsimsel bir kutlama hem de kimliğin aktarımı ve toplumsal belleğin canlı tutulması işlevini üstlenen çok yönlü bir kültürel olgu olarak Kuzey Makedonya Türkleri arasında varlığını devam ettirmektedir. Suyun merkeze alındığı bu uygulamalar, yalnızca doğa döngüsüne katılımın değil; aynı zamanda inanç sistemlerinin, toplumsal ilişkilerin ve kültürel aidiyetin ritüeller ve sembolik arka planlarla ifade edilmesini sağlamaktadır. Hıdırellez’de su merkezli inanç ve uygulamalardan hareketle Balkanlar’daki Türk halk kültürünün zenginlik ve kültürel sürekliliği tespit edilebilmektedir.

Kuzey Makedonya’da Hıdırellez kapsamında suya dayalı uygulamaları şu başlıklar altında incelemek mümkündür:

Dileklerin Suyu Bırakılması

Sudan Mâni Çıkarma

Su Kaynaklarında Yıkama

Su ile Bereket Sağlama
Su ile Arınma ve Korunma

1. Dileklerin Suya Bırakılması

Türk kültüründe suya dayalı uygulamalar Hıdırellez uygulamaları içerisinde sıkça görülmektedir. Suya dayalı uygulama ve inançlar suyun arındırıcı, sağaltıcı, yenileyici ve bereket verici özellikleriyle ilişkili olarak sürdürülmektedir. Aras'a göre (2002) Hıdırellez'de karşılaşılan suya dayalı uygulamaları İslamiyet öncesi Türk kültüründe var olan bahar bayramı kutlama geleneğindeki inanç ve uygulamaların İslami inançlar içerisindeki devamı niteliğindedir (s. 50).

Türk halk kültüründe Hıdırellez'de dileklerin suya atılması geleneği yaygın olarak görülmektedir. Dileklerin suya atılması Anadolu'nun çeşitli yerlerinde tespit edilmiştir. Uygulama belirli zamanlarda ve çeşitli dualar okunarak yapılmaktadır (Arslan, 2015, s. 100). İnanışa göre, suya bırakılan dilekler Hızır ve İlyas peygamberlere ulaşır ve kabul edilir.

Eski Türk inanç sisteminde var olan *su iyesi* (koruyucu ruh) kavramıyla da ilişkilendirilebilecek bu uygulamalar, *su iyesine* yapılan adaklar ve dilekler, suyun kutsallığına ve arındırıcı gücüne olan inancın günümüze yansımaları olarak da görülebilir. Nitekim günümüz Anadolu ve Balkan coğrafyasında izlerini takip edebildiğimiz uygulamalardan birisi de Türkistan'da yaşayan Türk boylarında yaygın olduğu üzere atalardan kalan su kaynakları kutsal sayılmasıdır. Bu kutsallık su kaynağı çevresindeki çalı ve ağaçlara çaput bağlama geleneğini de aynı şekilde yaşatmaktadır (Ergun, 2019, s. 93). Hıdırellez kutlamalarının daha çok su kaynaklarının bulunduğu yerlerde yapılması ve suya dayalı uygulamaları içermesi bu kutsallık anlayışının devamı niteliğindedir.

Kuzey Makedonya genelinde Hıdırellez kapsamında yapılan suya dileklerin bırakılması uygulamalar içerisinde en dikkat çekici olanlarından birisi martifal geleneğidir. Bu gelenekte martifal küpüne (mâni küpü) Hıdırellez'den bir gece önce yani 5 Mayıs'ta genellikle 3 çeşmeden (bazı yerlerde bir çeşme) su konulur ve kişileri temsilen nişan olarak küpe, bileklik, çakmak, toka vs. gibi eşyalar küpün içine atılır, dilek dilenir. Hıdırellez günü ise bu nişanlar maniler eşliğinde küpten çıkarılır.

Bazı köylerde Hıdırellez sabahı bele bağlanan kuşak ya da takılan bileklikler belirli ritüellerden sonra suya bırakılır. Bu uygulama, kötülükleri geride bırakma ve tazelenme amacı taşır (KK- 14, KK-15, KK-24).

Bazı yerlerde ise doğrudan suya sözlü dilekler söylenerek nesneler atılır. Kuşaklar suya atılırken “Kötülükleri su götürsün, iyilikler gelsin” şeklinde

sözler dile getirilir (KK-14).

Ayrıca, bazı bölgelerde çocuklar ya da genç kızlar salıncakta sallanırken dileklerini akarsuya atarlar. Saçlar akarsuda kesilir ya da suya bırakılır. Bu uygulamanın amacı, “dilekler su gibi aksın” ve “güzellik, sağlık, uzun ömür su gibi gelsin” inancıdır (KK-11).

Bu uygulamalar hem fiziksel bir eylem hem de sembolik bir temizlenme ve yenilenme ritüeli olarak değerlendirilmekte; aynı zamanda suyun arındırıcı ve taşıyıcı doğasına duyulan inancı yansıtmaktadır.

2. Mâni Çıkarma

Türk halk kültüründe, suyun içinden mâni çıkarma geleneği, özellikle bayramlarda ve özel günlerde eğlenceli bir ritüel olarak yer alır. Bu uygulamada, su dolu bir kabın içine küçük nesneler atılır ve katılımcılar bunları rastgele seçerek eğlenirler. Bu ritüel hem sosyal etkileşimi artırır hem de suyun kehanet ve arınma aracı olarak kullanılmasını gösterir.

Küpte bulunan su içerisinden mâni çıkarma, suyun sadece fiziksel değil, aynı zamanda manevi bir araç olarak kullanılmasının bir örneğidir. Bu ritüel, suyun geleceğe dönük ve arınma özelliklerine olan inancı yansıtır. Koca (2012), suyun günlük yaşamdan kutsal ritüellere kadar pek çok alanda önemli bir yer tuttuğunu ve suyla ilgili bu tür uygulamaların temizleyici, yenileyici ve yeniden hayat verici yönleriyle kültürel hafızada köklü bir yere sahip olduğunu ifade eder (s. 235-237).

Kuzey Makedonya Türklerinde Hıdırellez’in en karakteristik ritüellerinden biri olan “mâni çıkarma”, özellikle genç kızlar arasında yaygın bir uygulamadır. Bu uygulama genellikle martifal küpü (mantufar) adı verilen özel bir küple gerçekleştirilir. Bu küp, 5 Mayıs akşamı üç farklı kaynaktan alınan suyla doldurulur ve içine kişisel eşyalar (yüzük, toka, bileklik, çakmak vs.), çiçekler, gül yaprakları, yeşil bitkiler ve atılır.

Martifal küpünün içine nişan olarak konulan nesneler, köy çeşmelerinden, pınarlarından alınan suyun içine atılır. Bu uygulama Makedonya’nın birçok yerleşim yerinde kayıt altına alınmıştır (KK-11, KK-17, KK-20, KK-25).

Bazı yerlerde küpün suyu özel olarak Vardar Nehri’nden (KK-3); Ohri’de bulunan “soğuk su” kaynaklarından alınır (KK-5) Konçe köyünde bu su “Hıdırellez Çeşmesi” olarak bilinen yerden getirilir (KK-10, KK-27).

Küpe atılan bitkiler arasında özellikle erguvan, zambak, fesleğen, gül yaprakları, kopriş (ısırgan otu), söğüt ve kavak dalları öne çıkar (KK-12, KK-23, KK-26).

Bazı bölgelerde üç farklı çeşmeden su alınması şart koşulur. Bu uygulamanın ritüel değeri büyüktür; çünkü üç çeşmeden su almak kutsallık

ve uğur getirme olarak değerlendirilir (KK-1, KK-10, KK-11, KK-17, KK-18, KK-20, KK-21, KK-25, KK-27, KK-28).

6 Mayıs sabahı, küpün başında toplanan topluluk içinden genellikle öksüz veya evlenmemiş bir kız tarafından (sembolik olarak şans getirdiğine inanılır) nişanlar birer birer çıkarılır ve her nişan için bir mâni söylenir. Mâni söyleme geleneği canlı biçimde sürdürülmektedir.

Mâni küpünden çıkan suyla çeşitli arınma uygulamaları gerçekleştirilir. Bu su ile yüzler yıkanır ya da küpteki su; yeşil dallar, erguvan, kızılçık veya fesleğen kullanılarak etraftakilere serpilir. Bu uygulama özellikle sineklerin yüzlere konmaması, sağlık ve tazelik sağlama amacıyla yapılır. Bu tür pratikler Doğu Makedonya'nın birçok bölgesinde gözlemlenmiştir (KK-2, KK-25).

Ritüelin sonunda, martifal küpündeki su genellikle ayak basılmadık bir yere, akarsuya dökülerek varsa kötülüklerin, hastalıkların suyla birlikte gitmesi temenni edilir. Bu yönüyle su, sadece bir arınma değil aynı zamanda bir taşıyıcı olarak da görülmektedir (KK-8, KK-19).

3. Su Kaynaklarında Yıkanma

Su kaynaklarında yıkanma, Türk halk kültüründe hem fiziksel temizlik hem de manevi arınma amacıyla gerçekleştirilen bir uygulamadır. Özellikle kutsal kabul edilen pınar, çeşme ve dere gibi doğal su kaynaklarında yıkanmak, hastalıklardan korunma, şifa bulma ve kötü enerjilerden arınma inancına dayanır. Bu ritüel, suyun hem bedensel hem de ruhsal temizlik aracı olarak görülmesinin yanı sıra, onun kutsallığına ve arındırıcı gücüne duyulan inancın kültürel bir yansımasıdır. Bu tür uygulamalar İslamiyet öncesi Türk inanç sistemlerinden günümüze taşınan inanç biçimlerinin sürekliliğini temsil etmektedir (Eliade, 1992, s. 182; Koca, 2012, s. 235-237).

Hıdırellez'de su kaynaklarında yıkanmak, Kuzey Makedonya'daki Türk topluluklarında oldukça yaygın bir pratiktir. Bu uygulama genellikle arınmak, sağlıklı olmak, çocuk sahibi olmak, tembellikten kurtulmak, uğursuzlukları geride bırakmak ve bereket getirmek amacıyla gerçekleştirilir. Yıkanma işlemi doğal su kaynaklarında yapılır: pınar, çeşme, dere, göl ya da kutsal kabul edilen türbe suları kullanılır.

Yıkanma Yerleri

Bu ritüel birçok yerleşimde uygulanmaktadır. Bölgede suyla yüz yıkama veya eve getirilen suyla banyo yapma ritüelleri kayıt altına alınmıştır (KK- 4, KK-5, KK-6, KK-9, KK-12, KK-17, KK-22, KK- 28).

Delikli taşın yanındaki su kaynağından su alınır ve bu su evlere getirilir; içilir ve 3 gece o suyla yıkanılır (KK-29).

Hastalığı olanlar Hıdırellez sabahı güneş doğmadan Çorlen'deki delikli taşa gider. Oradaki suyla el yüz yıkanır. 7 yaşında konuşamayan bir kız çocuğu götürülmüş ve daha sonra konuşmaya başlamıştır. Göz suyu denilen su ile yüzünü ve gözünü yıkayanların şifa bulduğuna inanılır (KK-20).

Bitkilerle Hazırlanan Sular

Yıkanma için kullanılan suya sıklıkla yeşillikler (kopriş-ısırgan otu, söğüt/kavak dalı, erguvan, gül yaprağı, elma dalı, ceviz kabuğu, baharlar-çiçek açmış yeşil dallar) konulur. Bu bitkilerin her biri farklı semboller taşır:

Yeşil yapraklar: Tazelik ve sağlık,

Isırgan otu (kopriş): Güçlü ve dirençli olmak,

Gül yaprağı: Güzellik, şifa

Kırmızı yumurta kabukları: Sağlamlık ve kırmızı yanaklı olmak

Beyaz yumurta kabukları: Sağlamlık ve beyaz tenli olmak

Söğüt/kavak dalı: Uzun ömür, boy uzaması (KK-2, KK-11, KK-17).

Yıkanmanın Zamanı ve Anlamı

Yıkanma genellikle gün doğmadan önce gerçekleştirilir. Çünkü sabahın erken saatlerinde doğadaki çiğ ve tazelik, arınma etkisiyle ilişkilendirilir. Çiğ tanelerinin vücuda sürülmesi ya da çimlerde yuvarlanma da bu inancın bir parçasıdır. Yüzün güzelleşeceği, sağlıklı olunacağı, çillerin gideceği ve çocukların sinekten korunacağına inanılmaktadır (KK-7, KK-16).

Bazı yerlerde bu ritüel, türbe ziyaretleriyle birleştirilir. Örneğin, Delikli Taş, Sıtma Suyu, Kurt Dede Türbesi gibi yerlerdeki su kaynaklarında yıkanma uygulaması görülmektedir (KK-22).

Yıkanma Esnasında Sabun Kullanımı

Yıkanma ritüelinde bölgede sabun kullanılmaz. Çünkü sabun “erime” ile özdeşleştirilir ve bu durum sağlığın da “erimesine” neden olacağına inanılır. “Sabun gibi erirsin” ya da “sabun eridikçe sağlığın erir” gibi sözler bu inancı destekler (KK-13).

4. Su ile Bereket Sağlama

Türk halk kültüründe su, yalnızca fiziksel bir ihtiyaç değil, aynı zamanda bereketin ve bolluğun manevi kaynağı olarak görülür. Yağmur duaları, su serpmeye ve suyla ilgili çeşitli ritüeller hem tarımsal verimliliği artırmak hem de ev içi bolluğu sağlamak amacıyla gerçekleştirilir. Bu uygulamalar, suyun hayat verici ve bereket getirici gücüne olan inancın somut birer yansımasıdır. Türk halk kültüründe bolluk ve bereketle ilgili ritüellerde eski Türk inanç sistemlerinin izleri günümüzde de varlığını sürdürmektedir.

Hıdırellez’de suyun yalnızca temizleyici değil, aynı zamanda canlandırıcı ve bereket getirici bir gücü olduğuna inanılır. Bu inanç, özellikle çocuklara uygulanan banyo ritüellerinde, ev işlerine dair temizliklerde ve hayvancılıkla ilgili uygulamalarda kendini gösterir. Bereket kavramı hem fiziksel sağlık hem de yıl boyu ev içindeki bollukla ilişkilendirilir.

Banyo Ritüelleriyle Bereket Sağlama

Çocukların Hıdırellez sabahı yıkanması, onların sağlıklı büyümeleri, yüzlerinin güzel ve yanaklarının kırmızı renkli olması, güçlü olmaları için yapılır. Bu nedenle suya özel malzemeler konulur:

Kırmızı yumurta kabukları: Çocukların yanaklarının kırmızı olması, sağlamlık ve uğur için.

Beyaz yumurta: Tenin beyazlığı için.

Isırgan otu (kopriş): Güçlü, sert olmaları için.

Gül, erguvan, elma, ayva yaprakları: Güzellik, hoş koku ve doğurganlık simgeleri olarak suya katılır (KK-2, KK-6, KK-16).

Hayvanlar ve Ürünlerde Bereket

Bazı bölgelerde Delikli Taş, türbe yakınlarındaki veya su kaynaklarından alınan sular, evlere götürülerek hem insanlar hem de hayvanlar için kullanılır. Bu suyun sütün bol gelmesi, hayvanların sağlıklı büyümesi, tarla ürünlerinin bereketli olması gibi beklentilerle kullanıldığı bildirilmiştir. Suyun özellikle bölgede mutun/ butin/ çalkan gibi adlarla adlandırılan yayıkta kullanılması ve hayvanlarının sütünün sağıldığı kaplarda kullanılması bu inancın devamıdır (KK-9, KK-20).

Ev ve Eşyaya Su Serpme ile Bereket Sağlama

Bazı yerlerde kızılıcak ya da söğüt dalları suya batırılarak evlere ve eşyaların üzerine su serpilir. Bu uygulama, yıl boyu evin uğurlu, temiz ve bereketli kalacağına dair bir inançla gerçekleştirilmektedir (KK-22).

5. Su ile Arınma ve Korunma

Su ile arınma ve korunma, Türk halk kültüründe hem fiziksel temizlik hem de ruhsal arınma amacı taşıyan bir dizi ritüeli kapsar; su serpme, suyla yıkanma ve suyla ilgili dualar gibi uygulamalar, bireyleri kötü enerjilerden koruma ve manevi temizlik sağlama işlevi görür. Bu pratikler, suyun hem kutsal hem de koruyucu bir unsur olarak algılanmasının bir yansımasıdır. Bu tür arınma ritüellerinin, kutsalla kurulan sembolik iletişimin tarihsel temelli örnekleri olduğunu ve eski Türk inanç sistemlerinden günümüze kadar taşınan kültürel sürekliliği yansıttığını ifade etmektedir.

Kuzey Makedonya Türk kültüründe Hıdırellez günü gerçekleştirilen suya dayalı ritüellerin önemli bir kısmı, bireyleri ve çevreyi uğursuzluk, hastalık ve nazardan koruma amacı taşımaktadır. Bu uygulamalar, hem doğrudan suyla temas (yıkama, yüz yıkama, çiğ ile temas) hem de suya sembolik nesnelerin bırakılması yoluyla gerçekleştirilmektedir.

Çiğ ile Arınma ve Tazelenme

Hıdırellez sabahı, henüz güneş doğmadan çiğ taneleriyle kaplı çimenlerde yuvarlanmak, yüzü ve saçını bu çiğle silmek, tazelenme ve arınma anlamına gelmektedir. Bu uygulama özellikle güzellik, hastalıktan korunma ve bereketli bir yıl için yapılır (KK-7, KK-11, KK-16, KK-21, KK-23).

Yeşil Dallar ve Kınayla Yapılan Temaslar

Çocuklar söğüt, ceviz, kızılıçık, erguvan gibi yeşil dallarla uyandırılır, bu dallar çiğle ıslatılarak çocukların bedenlerine vurulur. Bununla hastalıkların, nazarın ve tembelliğin uzaklaştırılacağına inanılmaktadır (KK-20, KK-21, KK-22).

Ellere bir gün önce yakılan kına Hıdırellez sabahı Kanatlar'da bulunan Çorlen Suyu'nda yıkanır (KK-20).

Hıdırellez sabahı yeşil vurularak uyandırılan çocuklar ellerindeki kınayı hiç konuşmadan dereye gidip yıkar (KK-21).

Su Serpme ve Nazar Giderme

Martifal küpündeki suyun etraftakilere serpildiği pratiklerde amaç, nazarın ve sinek ısırığının önlenmesi, vücuda tazelik verilmesi ve kötü enerjinin giderilmesidir. Su, özellikle erguvan, fesleğen, kızılıçık dallarıyla serpilmektedir (KK-2, KK-17, KK-25).

Bazı yerlerde bu su yüze doğrudan serpilmez, sadece insanlar tarafından yüz yıkama amacıyla kullanılmaktadır (KK-23).

Kutsal Su Ziyaretleri ve Sembolik Arınma

Hıdırellez'de Delikli Taş, Sıtma Suyu, Soğuk Su, Tumba Çeşmesi, Hıdırellez Çeşmesi gibi kutsal olduğu düşünülen su kaynakları ziyaret edilir. Bu ziyaretler hem dilek dileme hem de bedensel/ruhsal arınma için yapılır. Bu sularla yıkamak, el yüz yıkamak ya da bu sulardan eve su götürmek, yıl boyu korunmuş olmayı simgelemektedir (KK-5, KK-11, KK-26, KK-28).

Ayrıca, özellikle çocuklara şifa, çocuk sahibi olma arzusu, evlilik isteği gibi özel dilekler için bu kutsal sulardan alınan suyun içilmesi ya da çocukların bu suyla yıkanması yaygındır (KK-22, KK-29).

Sonuç

Kuzey Makedonya Türklerinin Hıdırellez kapsamında gerçekleştirdiği suya dayalı uygulamalar, yalnızca doğayla uyumlu geleneksel yaşam biçimlerinin değil, aynı zamanda güçlü bir kültürel kimliğin, kolektif hafızanın ve derinlemesine kök salmış inanç sistemlerinin canlı birer sembolüdür. Bu uygulamalar hem bireysel hem de toplumsal düzeyde yaşanan anlam üretim süreçlerine hizmet etmekte; aynı zamanda Balkanlar'daki Türk halk kültürünün yaşayan miras unsurları arasında sayılmaktadır.

Hıdırellez bağlamında ortaya konan su merkezli ritüeller, Türk halk inançlarında suyun taşıdığı çok katmanlı ve zengin anlam dünyasını görünür kılmaktadır. Dileklerin suya bırakılması, su ile doldurulmuş küpten mâni çıkarma, kutsal su kaynaklarında yıkanma, su aracılığıyla sağlık, bolluk ve bereket dileme ile kötü enerjilerden korunmak için suyla arınma gibi pratikler, suyun yalnızca fiziksel temizlik sağlayan bir unsur olmadığını aynı zamanda kutsal, arındırıcı, iyileştirici ve umut taşıyıcı bir varlık olarak kültürel sistemde nasıl konumlandığını göstermektedir.

Bu ritüeller, bireylerin doğayla, kutsal olanla ve toplumla kurdukları bağların ritüelistik temsili olmasının yanı sıra nesiller arası bilgi aktarımını, kültürel sürekliliği ve toplumsal dayanışmayı pekiştirici bir işlev de görür. Su etrafında şekillenen Hıdırellez uygulamaları hem mevsimsel döngülerle hem de eski Türk inanç dünyasının metafizik yapısıyla iç içe geçmiş çok katmanlı bir halk kültürü birikimini yansıtmaktadır.

Dolayısıyla bu suya dayalı gelenekler, sadece geçmişin bir yansıması değil; aynı zamanda günümüzdeki Türk topluluklarının kültürel varoluşunu sürdürebilmesinde, kimliğini koruyabilmesinde ve toplumsal hafızasını diri tutabilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Su, bu bağlamda sadece yaşam kaynağı değil, aynı zamanda kültürün, inancın ve kimliğin taşıyıcısıdır.

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar

- Aras, Enver (2002). "Türklerde Hıdırellez Geleneği", Millî Folklor, Sayı: 54, Sayfa 39-54.
- Eliade, Mircea (1992). İmgeler Simgeler, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara.
- Ergun, Pervin. (2017). Türk Kültüründe Ağaç Kültü. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Erol Çalışkan, Şerife Seher (2015). Türklerde Hıdırellez İnancı: Makedonya Örneği International Journal Of Science Culture And Sport (Intjscs) July 2015: Special Issue 3, Sayfa 380-392.

- Koca, Selçuk Kürşad (2012). Türk Kültüründe Sembollerin Dili, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Sakarya.
- Koca, Selçuk Kürşad (2016). Makedonya- Üsküp -Aşağı Koliçan Köyünde Yaşayan Türklerde İnanç ve İnanışlar, Eleventh International Scientific Conference Knowledge In Practice, Bulgaristan.
- Kurt, Furkan (2022). Kuzey Makedonya’da Türk Kimliğinin Yaşatılmasında Kültürler, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara.
- Mustafa Arslan (2015). Kutsal ve Seküler Arasında: Hıdırellez ve Türbe Kültürleri Çevresinde Gelişen Eğlence Kültürü, Bilim ve Toplum, Güz 2015, Cilt 5, Sayı 10, Sayfa 91-104.
- Uğurlu, Serdar (2015). Makedonya-Valondova Hıdırellez Âdetlerinden “Yeşillenme”, “Kısmet Kapama” Ve “Martufal Çekme” Âdetleri, Türk Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi 2015, Yıl:3, Sayı:5 Sayfa 37-66.

Sözlü Kaynaklar

- KK-1: Abidin Seyfu, 1990 Doğumlu, Radoviş- Alikoç.
- KK-2: Bahriye Mehmet 1963 Doğumlu, Radoviş- Koçali.
- KK-3: Mediha İsmaili, 1963 Doğumlu, Üsküp.
- KK-4: Behiç İbrahim, 1954 Doğumlu, Üsküp- Gazibaba.
- KK-5: Beyce Alçevska, 1956 Doğumlu, Resne.
- KK-6: Emine Ademi, 1934 Doğumlu, Ohri.
- KK-7: Fatime Ömerova, 1953 Doğumlu, Valandova- Prsten.
- KK-8: Fatime Ruşid,? İştîp- Gaber.
- KK-9: Feraniye Yusufoska, 1959 Doğumlu, Pirlepe- Kanatlar.
- KK-10: Fevzi Sarıyov, 1981 Doğumlu, Radoviş- Konçe.
- KK-11: Gülsüm Mehmet, 1953 Doğumlu, İştîp- Kılavuzlu.
- KK-12: Gülsüm Müminova, 1949 Doğumlu, Usturumca- Yüksek Mahalle.
- KK-13: Hazbiye Hamdi, 1943 Doğumlu, Kalkandelen.
- KK-14: Kadriye Tahsinova, 1997 Doğumlu, Usturumca- Dobraşin.
- KK-15: Melek Tiressi, 1989 Doğumlu, Kalkandelen- Merkez.
- KK-16: Merita Mustafa, 1979 Doğumlu, Kırçova.
- KK-17: Mümine Aliova, 1955 Doğumlu, Radoviş- Koçali.
- KK-18: Nabiye Aslanov, 1959 Doğumlu, Radoviş- Süpürgeli.
- KK-19: Nazife Ruşid,? İştîp- Kurfalı.
- KK-20: Nuriye Salih, 1961 Doğumlu, Pirlepe- Budaklar.
- KK-21: Ramze Yaşar, 1962 Doğumlu, Radoviş- Pırnalı.
- KK-22: Sabahattin Yusufovski, 1962 Doğumlu, Pirlepe-Kanatlar
- KK-23: Saime İbrahimova, 1954 Doğumlu, Valandova- Bahçeboz.

KK-24: Saliye Demirova, 1967 Doğumlu, Radoviş-Kılavuzlu.

KK-25: Sefiye Aliov, 1952 Doğumlu, İştîp- Yonuzlu.

KK-26: Selver Ömer, 1976 Doğumlu, Radoviş- Buçim.

KK-27: Semra Nanuseva, 1982 Doğumlu, Radoviş-Konçe.

KK-28: Şenol Tahir, 1965 Doğumlu, Valandova- Durlombos.

KK-29: Emine Aliyova, 1955 Doğumlu, Radoviş- Alikoç.

Abstract: Among Turkish communities, Hıdırellez is one of the most important festivals celebrated widely across a broad geography and based on seasonal cycles. As an inseparable part of the Turkic world, Hıdırellez is also celebrated within the Turkish culture of North Macedonia. The Hıdırellez celebrations have been recognized by UNESCO as an element of cultural heritage and are considered a shared cultural value among all communities living in North Macedonia. With a joint submission by Turkey and North Macedonia, Hıdırellez has been inscribed on the UNESCO Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. This year marks the 32nd official celebration of the Hıdırellez Festival in North Macedonia. The festival also contributes to the preservation and promotion of Turkish culture through an academic organization attended by participants from around the world.

Held annually on May 5–6, the Hıdırellez celebrations in North Macedonia incorporate numerous beliefs, practices, and rituals. Various preparations are made for this special day. The festivities begin with the cleaning of houses and continue with ritual-based practices such as going out to nature, gathering greenery, preparing “martıfâl,” and swinging on swings.

A significant portion of these practices revolve around water. These rituals generally aim to promote healing, fertility, and the fulfillment of wishes. Practices such as placing water in the martıfâl jar, sprinkling water on one another, rolling on dew-covered grass in the early morning, bringing water from sacred sites, or celebrating near water sources are prominent examples.

This paper focuses on the beliefs, rituals, and practices shaped around water during the Hıdırellez celebrations among the Turks of North Macedonia. The historical roots and contemporary continuity of these traditions are examined within the context of cultural heritage.

Keywords: *North Macedonia, Hıdırellez, Turkish Culture, Water.*

RİVAYETLER IŞIĞINDA BİR NEVRUZ TATLISI: SÜMELEK

Şerife Seher EROL ÇALIŞKAN

Bartın Üniversitesi TÜRKİYE

serol@bartin.edu.tr

Özet: Orta Asya Türklerinin en meşhur nevruz yemeği ya da tatlısı olarak karşımıza çıkan Sümelek; Türkmen, Özbek, Kırgız, Kazak, Tatar, Uygur, Tacik, Afgan Türkleri arasında yüzyıllardır bilinen ve hakkında da pek çok rivayet yaratılmış olan ortak bir kültür unsurudur. Bu bağlamda Sümelek, Türkistan Türklerinin ortak bir nevruz yemeği ve tatlısıdır.

Nevruz Bayramı'nın ortaya çıkışı klasik edebiyatta da yer alır. Doğunun bilinen âlimi, Ömer Hayyam'ın meşhur "Nevruzname" adlı eserinde Nevruz Bayramı'nın tarihi anlatılmaktadır. Bu halk bayramının çok eski olduğunu söyleyen Hayyam, 365 günden ve gece gündüzün dörtte birinden ibaret olan büyük dönüşe "Büyük Yıl" adını verip, onu dört parçaya bölmüştür. Büyük Yılın dört bölümü geçtikten sonra da Nevruz'un başladığını söyler. Dünyanın durumu, görünüşü tazelenir. Bir kimse Nevruz günü neşeli olup, şarkı söyleyip, dans etse bir dahaki nevruzu da sağ selamet karşılar. Ömer Hayyam, eski padişahın nüfusunun Nevruz gününde uyguladıkları gelenek ve görenekler hakkında da bilgi verir. O geleneklerin en önemlisi de sofranın çeşitli yemeklerle dolu olmasını, neşenin de bol olmasını dilemeleridir. Türkmen halkının tüm tayfalarında Nevruz Bayramı neşeyle kutlanır. Tabiatın yenilenmesi, yeni günün gelmesiyle çeşitli yemekler pişirilir. Nevruzda pişirilen güzel yemekler hakkında da halkın içinde rivayetler çoktur. Onların içinde "Sümelek" yani evliyaların yemeği hakkında da bir rivayet vardır. İşte bu çalışmada Türkmenlerde Nevruz yemeği, diğer Türk boylarında ise Nevruz tatlısı olarak pişirilen Sümelek hakkında ortaya çıkan rivayetler ve bu rivayetler ışığında Sümelek pişirme geleneği anlatılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Nevruz, Orta Asya, Türkmenistan, Anadolu, Rivayet, Sümelek.*

Giriş

Orta Asya Türklerinin en meşhur nevruz yemeği ya da tatlısı olarak karşımıza çıkan Sümelek; Türkmen, Özbek, Kırgız, Kazak, Tatar, Uygur, Tacik, Afgan Türkleri arasında yüzyıllardır bilinen ve hakkında da pek çok rivayet

yaratılmış olan ortak bir kültür unsurudur. Bu bağlamda Sümelek, Türkistan Türklerinin ortak bir nevrız yemeği ve tatlısıdır.

Sümelek yemeğinin ya da tatlısının ana malzemesi buğdaydır. Bolluğun ve bereketin sembolü olarak görülen buğday, Türk kültüründe bir yiyecek maddesi olmanın ötesinde üzerine çeşitli anlamlar yüklenerek yüzyıllarca itibar grmştir. Dolayısıyla buğday ve başak birçok inanış ve ritüellerde karşımıza çıkar. Söz gelimi Altay Türklerinin çadırlarına ölmüş iyi şamanların ruhlarını temsil eden tasvirlerin üzerine bir demet arpa ve buğday astıkları bilinir. İşlamiyet'ten nceki Türk kültüründe buğday ve başağın kutsal bir anlamı olduğu hem destanlardan hem de kazı buluntularından anlaşılmaktadır. Bu motif İşlamiyet'le birlikte de anlamını korumuş, kültürün çeşitli alanlarına girerek, sanat eserlerine de yansımıştır. Öncelikle buğdayın Kuran'da bereketle ilişkilendirildiği görülmektedir. Aynı zamanda cennetteki yasak ağacın ne olduğuna dair Kuran'da ayrıntılı bilgi yoksa da bu bitkinin buğday, zeytin, zm, Cehil karpuzu gibi meyvelerden biri olabileceği düşünmektedir (Altier, 2022, s. 35).

Buğday tahıl olarak tüm geçiş aşamalarında da sembolik bir anlamla doğum, ölüm ve yeniden doğuş döngülerini karşılar. Günümüz uygarlığının temeli ve başlangıcı buğdaygillerdir. Buğdaygiller yani bir diğer adıyla tahıllar ve tahıllar içinden de buğday; menfaatlerin ortaklaştığı, canlıların birbirine daha yakın yaşamaya başladığı zamanlarda evcilleştirilmiştir. Yerleşik yaşama geçiş ile tahıl tarımı arasında doğrudan bir ilişki olduğu arkeolojik ve arkeometrik olarak da kanıtlanmış durumdadır. Tahılların içinde ilk evcilleştirilen buğday, insanlık için her zaman diğer bitkilerden farklı olmuştur. Buğday ekimi, büyümesi ve hasadıyla; doğumu, ölümü ve dirilişi simgeler. İnsan - buğday ikilisi, olasılıkla günümüzden 14.000 yıl önce başlamıştır ve insan buğdayı değişik yerlerde ve kendi kontrolünde yetişmeye ikna ederken, buğday da insanı kendisiyle yaşamaya ve kendisine bağımlı olmaya ikna etmiştir. İnsanla mücbir sebeple barışık olan buğday Dünya'nın hâkimidir dersek yanlış olmaz. Buğday tohumu diğer bitki tohumları içerisinde en narin, en zarif yapıya sahip olanıdır. Büyüyüp başaklanması için emek ve alın teri ister, yabani otlara, ormana, kurda kuşa karşı hep bir canlı kalkan, bir anne ister ve düşmanlarına karşı kılını bile kıpırdatmadan müthiş bir antidemokratik zafer kazanır. Aynı zamanda canlı kalkanına, cansız bir korkuluk yaptırıp tohumunun güvenliğini sağlar, peki bu canlı kalkan kimdir? İnsan. Buğday tüm kültürlerde bereketin karşılığıdır ve insanoğlu için ilk hasadın ve tarımın sembolüdür (Alsaç, 2022, s. 142-143).

Tüm Türk dünyasında olduğu gibi Anadolu halk kültüründe de pek çok alanda buğday ve başak vardır. Örneğin, aşure ve Nevruz'da, öte yandan

bebeklerin kırklama suyu ve diş hediği gibi ritüellerde karşımıza çıkar. Büyü ve muska malzemesi olarak da kullanılan buğday, halk edebiyatında da yerini almıştır. Anadolu’da pek çok yörede kötü gözlerden korunmak için buğday başakları örölerek nazarlıklar yapılmış, aynı zamanda ev halkına şans-uğur, bolluk-bereket getirmesi için evlerin duvarlarına asılmıştır. Duvar resimlerindeki ya da kapı girişi üzerine taş kabartma olarak yapılan başak tasvirleri de bu inancın ve geleneğin nesneye dönüşmüş hali olarak düşünölebilir (Altier, 2022, s. 46).

Buğdaya bu kadar kutsiyet atfetmiş olan Türk toplumu onu çeşitli efsanelerine de konu edinmiş, özellikle Nevruz Bayramı ile ilişkilendirerek buğdayın, yeniden doğuşun sembolü oluşuna dikkat çekmiştir.

Sümelek Tatlısı Üzerine Bir Türkmen Rivayeti: Nevruz Rivayetleri

Nevruz Bayramı’nın ortaya çıkışı ve bu bayramda pişirilen Sümelek tatlısı hakkında Türkmenistan Türkleri arasında şöyle bir efsane (Erol, 2012, s. 690) anlatılmaktadır:

Nevruz Bayramı’nın ortaya çıkışı klasik edebiyatta da yerini bulmuştur. Doğunun bilinen limi, Ömer Hayyam’ın meşhur “Nevruzname” adlı eserinde Nevruz Bayramı’nın tarihi anlatılmaktadır. Nevruzname eserinde bayramın ortaya çıkışını, Cemşid’in ismiyle bağdaştırırlar. Hayyam, bu halk bayramının çok eski olduğundan haber verir. Ömer Hayyam 365 günden ve gece gündüzün dörtte birinden ibaret olan büyük dönüşe “Büyük Yıl” adını verip, onu dört parçaya bölmüştür. Büyük Yılın dört bölümü geçtikten sonra Nevruz olur. Dünyanın durumu, görünüşü tazelenir. Bir kimse Nevruz günü neşeli olup, şarkı söyleyip, dans etse o bir dahaki nevruzu da sağ selamet karşılar. şair, eserinde birkaç padişah hakkında da malumat verip, onları nevruga bağlı olarak gösterir. Ömer Hayyam, eski padişahın nüfusunun Nevruz gününde uyguladıkları gelenek ve görenekler hakkında da bilgi verir. O geleneklerin en önemlisi de sofranın çeşitli yemeklerle dolu olmasını, neşenin de bol olmasını dilemeleridir. Türkmen halkının tüm tayfalarında Nevruz Bayramı neşeyle kutlanır. Tabiatın yenilenmesi, yeni günün gelmesiyle çeşitli yemekler pişirilir. Nevruzda pişirilen güzel yemekler hakkında da halkın içinde rivayetler çoktur. Onların içinde “Sümelek” adındaki evliyaların yemeği hakkında da bir rivayet vardır.

Bir iftçi baharın gelmesiyle ekmek için alıp koyduğu buğdayı suya ıslatmış. Ama hava aniden bozulup yağmur yağmaya başlamış. Buğday ıslatıldığı kpta gövermeye başlamış. Çiftçi ise çocukların a oldukları zamanda ıslatıp bıraktığı gövermeye başlayan buğday tanesinin zayı olmaması için ondan bir şey pişireyim diye düşünmüş. O zaman da buğday yeşermeye

başlamışmış. Çiftçi “tevekkül edenin işi yolunda” diyerek yeşermeye başlayan taneleri parçalayıp hanımına pişirmesi için vermiş. Hanımı buğdayı kazana koyup çok kaynatmış. Sonunda kaynatmaktan yorulup kazanın kapağını sıkıca kapatıp uyuyakalmış.

Ertesi sabah “kazandan bir haber alayım” diyerek kazanın kapağını açmış ki çok güzel bir koku gelmiş. Tadınca çok lezzetli olduğunu görmüş. Bu yemeğin tadı onu yiyenlerin ağzından uzun süre gitmemiş. Gelecek yıl baharda çiftçinin çocuklarının canları yine o yemeği çekmiş. Böylece Sümelek pişirme geleneği ortaya çıkmış. Bu yemek halkın arasında yayılıp baharın başlangıcının lezzetli bir yemeğine dönüşmüş. Sonraları çiftçiler buğdayı sadece tohumluk için değil, Sümelek pişirmek için de saklamaya başlamışlar. Tohumluk için saklanan buğdaydan bereketli hasat alırken, Sümelek için ayrılan tohumdan da insanların sağlığını, kuvvetini korumak için lezzetli yemekler hazırlamışlar (Aşırov, 2002).

Türkmenistan Türkleri arasında Sümelek yemeğinin nasıl ortaya çıktığını anlatan bu efsanenin benzerlerini diğer Türk boylarında da görmek mümkündür. Pek çok Türk topluluğu tabiatın yenilenip doğanın yeşile bürüldüğü günlerde evlerinin önünde kazanlarda “Sümelek” tatlısı pişirerek baharı karşılayıp, kutlamaktadır. Nevruz bayramı ile başlayıp nisan ayının sonuna kadar süren “Sümelek” tatlısı pişirme geleneği sekiz gün gibi uzun bir sürede gerçekleşir. Tatlı, birçok yaşlı ve genç kadının katılımıyla imece usulü pişirilmektedir. Elli yaşındaki Nigar Abbas, Sümelek tatlısını Özbekistan’da dedelerinden öğrendiklerini söylemektedir. Şahsın verdiği bilgiler şöyledir: “Sümelek ata dedelerimizden gelmiştir. Özbekistan’a sürgün edildiklerinde orada onlardan öğrenmişler. Özbekler Sümelek yapıp, niyet edip abdestli bir şekilde sulayarak buğdayı üç gün büyütüyorlar. Öğütüp, suyunu alıp ardından un ile karıştırıp iki gün durmadan pişiriliyor ve sonunda Sümelek oluyor” (URL-1).

Tıpkı Türkmenlerde olduğu gibi Özbeklerde de Sümelek tatlısının ortaya çıkışıyla ilgili çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan birine göre, ilkbahar döneminde evinde yiyecek bulamayan anne, aç kalan ikizlerini doyurmak için evindeki çimlenmiş buğdayı alıp su koyarak kaynatır. Çocuklarını kazanda bir şeylerin olduğuna inandırmak ve kaynadığında ses çıkarması için içine bir avuç taş atar. Gece geç vakte kadar yemek bekleyerek aklıktan yorulan çocuklarını uyutmak isterken kendisi de uyuyakalır. Uyandığında artık sabah olmuştur ve içine çimlenmiş buğdayı attığı kazandan güzel kokular gelmektedir. Anlatıya göre gece gökten inen 30 melek, sabaha kadar kazanı karıştırmış ve ortaya Sümelek çıkmıştır. Bu nedenle yemeğe Farsçada 30 melek anlamına gelen “Sümelek” adı verilir. Bu rivayetin dilden dile anlatıldığı, kuşaktan kuşağa geçtiği Özbekistan’da halen ikiz çocuğu dünyaya gelen her aile, mutlaka evinde

Sümelek hazırlayarak yakınlarına ve komşularına dağıtmaktadır (URL-2).

Başka bir Özbek rivayetine göre ise düşmanın kuşattığı kalede yiyecek biter. Son çareyi ambardaki çuvalların dibinde kalan bir miktar çimlenmiş buğdayda bulan kale halkı, bunları kazanlarda kaynatarak açlığını giderir. Bu yiyecekten güç alan kale halkı düşmanı yener ve böylece Sümelek yapma geleneği ortaya çıkar (URL-2).

Ahıska Türkü altmış üç yaşındaki Zeliha Murat, Ahıskalı çocukların baharın bir an önce gelmesini beklediklerini anlatır. Bunun sebebi ise “Sümelek” tatlısı yiyebilmektir. Şahsın verdiği bilgiler şöyledir: *“Biz her yıl bunu yapıyoruz. Çocuklarımız, komşularımız yesin, gelirimiz iyi, dünyamız dinç olsun, yağış yağmur olsun diye yapıyoruz. Bizim ata dedelerimiz Sümelek yaparlardı. Sonra annelerimiz yaptı, şimdi biz yapıyoruz. Sümelek yaptığımız yere gençleri toplayıp ‘Sümeleği siz yapın’ diyoruz. Biz öldükten sonra kim yapacak? Bunu herkes yapmalı diyoruz”* (URL-1).

Şeker katılmamasına rağmen son derece tatlı olan Sümelek, Taciklerde “Sumanak”, Kırgızlarda ise “Sümölök” olarak bilinir. Çimlendirilmiş buğdayın kökünün sıkılarak alınmasıyla elde edilen sıvıdan yapılan Sümeleğin hazırlanışı oldukça zahmetli ve sabır gerektirmektedir. Sümelek, genellikle toplumda saygı gören bir veya birkaç kadın öncülüğünde çok sayıda kişi tarafından pişirilir. Temizlenen buğday, bir tahtaya yayılıp üzeri örtüldükten sonra çimleninceye kadar üzerine dört-beş gün boyunca su serpilir. Daha sonra çimler, kıyma makinesinde çekilir. Elde edilen karışım sıkılarak nişastalı sıvısı alınır. Nişastalı sıvıya un karıştırılıp ardından büyük kazanlarda kızdırılan yağa eklenir ve iki gün boyunca hiç durmadan karıştırılır. Kazanı her karıştıran dilek tutup dua eder. Sümelek karıştırılırken tutulan dilek ve duaların kabul olacağına inanılır. Tatlı pişirildikten sonra üstü kapatılarak beş-altı saat boyunca demlenmeye bırakılır. Toplamda sekiz günde hazır olan Sümelek, Ahıska Türkleri için tarlalara ekilecek ekinlerin daha iyi olacağı, bereketli bol yağışlı bir yıl olacağı, hastalıkları iyileştirici, güç ve kuvvet kaynağı bir tatlı olarak bilinmektedir ve baharın gelişini kutlamak amacıyla yapılır. Ayrıca Sümelek hazırlanırken yapılan dua ve niyetlerin kabul edileceğine inanılır (URL-1).

Sonuç

Nevruz Bayramı, Türk toplumunda oldukça köklü ve önemli bir yere sahip olan geleneksel bir bayramdır. Hem kültürel hem de manevi açıdan büyük bir anlam taşır. Baharın gelişi, doğanın uyanışı anlamına gelen Nevruz, Türk toplumu için doğayla iç içe bir yaşam anlayışının göstergesidir. Toprak uyanır, hayvanlar doğaya döner, bitkiler yeniden canlanır. Özellikle Orta Asya Türk kültüründe Nevruz, yeni yılın başlangıcı olarak kabul edilir. Bu dönemde

insanlar geçmiş yılı geride bırakır, temizlenir ve yeniliklere hazır hale gelir. Nevruz aynı zamanda birlik, beraberlik ve kardeşlik duygularının pekiştirildiği bir bayramdır. Aileler bir araya gelir, topluluklar birlikte kutlamalar yapar, ortak sofralar kurulur. Bu da toplumun sosyal dokusunu güçlendirir. Türk halkları arasında yüzyıllardır kutlanan Nevruz, milli kimliğin ve kültürel mirasın korunması açısından da büyük öneme sahiptir. Geleneksel oyunlar, halk dansları, şiirler ve destanlar bu günde yaşatılır. Nevruz, yalnızca Türkiye’de değil, Azerbaycan, Türkmenistan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan gibi birçok Türk devletinde de kutlanır. Bu durum, Nevruz’un Türk dünyasını birleştirici bir unsur olduğunu gösterir.

Sümelek tatlısı ise özellikle Orta Asya’da, başta Özbekistan, Tacikistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkmenistan olmak üzere Nevruz Bayramı’nda yapılan geleneksel ve oldukça özel bir tatlıdır. Anadolu’da çok yaygın olmamakla birlikte bazı Türk toplulukları arasında da bilinir. Sümelek, buğdayın filizlendirilmesiyle (yani malt yapılmasıyla) elde edilen doğal şekerle yapılan, çok uzun sürede ve kolektif bir şekilde hazırlanan bir tatlıdır. Tamamen doğal malzemelerle yapılan bu tatlı, hem besleyici hem de sembolik anlamlar taşıyan bir yiyecektir. Nevruz’da yeni yılın bereket ve bollukla gelmesi için hazırlanır. Birlik, beraberlik ve paylaşım simgesidir çünkü hazırlanışı kolektiftir. Pişirme sırasında dilekler tutulur, şarkılar söylenir, dualar edilir. Bu dileklerin ve duaların kabul olacağına inanılır.

Kaynakça

- Alsaç, F. (2022). Mitolojik Bir Sağaltma Bağlamında Diş Buğdayı/Hediği Töreni. İ. Gümüş (Ed.), *Mitoloji Araştırmaları IV*. anakkale: Paradigma Akademi.
- Altier, S. (2022). Anadolu Türk Kültüründe Buğday/Başak ve Görsel Dile Aktarımı. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 12, 30-62.
- Aşırov, O. (2002). Nevruz Rivayetleri. *Edebiyat ve Sungat Gazetesi*. Aşkabat: 22 Mart 2002.
- Erol, ř. S. (2012). *Türkmen Efsaneleri Üzerinde Bir Araştırma (İnceleme-Metinler)*. Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- URL-1: <https://www.trthaber.com/haber/yasam/ahisika-turklerinin-bahargelenegi-sumelek-tatlisi> (Erişim Tarihi: 12.02.2025)
- URL-2: <https://www.aa.com.tr/tr/yasam/nevruz-bayrami-ve-sumelek-tatlisi-gelenegi-yuzyillardir-ozbekistanda-yasatiliyor/3170292#> (Erişim Tarihi: 12.02.2025)

A NEVRUZ DESSERT IN THE LIGHT OF NARRATIONS: SUMELEK

Şerife Seher EROL ÇALIŞKAN

Bartın University Türkiye

Abstract: Sumelek, the most famous Nevruz dish or dessert of the Central Asian Turks, is a common cultural element that has been known for centuries among Turkmen, Uzbek, Kyrgyz, Kazakh, Tatar, Uyghur, Tajik and Afghan Turks and about which many stories have been created. In this context, Sumelek is a common Nevruz dish and dessert of the Turkestan Turks.

The emergence of the Newroz holiday is also mentioned in classical literature. The history of the Nevruz holiday is narrated in the famous work of the famous scholar of the East, Omar Khayyam, called “Nevruzname”. Saying that this folk festival is very old, Khayyam named the great cycle, which consists of 365 days and a quarter of the day and night, as the “Great Year” and divided it into four parts. After the four parts of the Great Year have passed, he says that Nevruz has begun. The state and appearance of the world is refreshed. If a person is joyful, sings and dances on the day of Nevruz, she will meet the next Nevruz safely. Omar Khayyam also gives information about the traditions and customs practiced by the population of the former sultanate on the day of Nevruz. The most important of those traditions is that they wish for the table to be full of various foods and for there to be plenty of joy. Nevruz Holiday is celebrated with joy in all walks of life of the Turkmen people. Various dishes are cooked with the renewal of nature and the arrival of a new day. There are many rumors among the people about the delicious dishes cooked during Nevruz. Among them, there is also a narration about “Sumelek”, that is, the food of the saints. In this study, the rumors about Sumelek, which is cooked as a Nevruz meal among Turkmens and as a Nevruz dessert among other Turkish tribes, and the tradition of cooking Sumelek in the light of these rumors are explained.

Key Words: *Nevruz, Central Asia, Turkmenistan, Anatolia, Narration, Sumelek.*

VRAPÇİŞTE VE ÇEVRESİNDE HİDİRELLEZ (BAHAR) BAYRAMI KUTLAMALARI

Dr. Alirami İbraimi

Beşeri Bilimler Doktoru, E-posta: aliramiiibraimi@hotmail.com.

Özet: Çok eskiden beri Türkler bayramlara büyük önem vermektedir. Önem verilen bayramlardan biri ise Hıdırellez, yani Bahar Bayramı'dır. Hıdırellez Bayramı, Türk dünyasında önemli bir yer teşkil ettiği gibi, Vrapçişte ve Makedonya Türkleri arasında da ayrı bir yere sahiptir. Hıdırellez Bayramı, Makedonya Türkleri arasında geleneksel bir bayram haline gelmiş ve zamanla daha da önem kazanmıştır. Bayram, genellikle Mayıs ayında büyük bir coşku içinde kutlanmaktadır. Genel olarak Hıdırellez Bayramı, Türk toplumunu canlandıran, coşturan ve bir araya getiren, Türk halkının birlik ve beraberliğini pekiştiren bir bayram haline gelmiştir. Hıdırellez, doğanın uyanışını ve yenilenmesini temsil ettiği gibi, Türk halkının birliğini de simgelemektedir. Bu bayram, herkesin dualar ettiği, dileklerde bulunduğu ve yenilenme dilediği bir dönüm noktası olarak bilinmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Hıdırellez Bayramı, Makedonya, Vrapçişte, Türk dünyası, coşku*

1. Giriş

Bir milletin en önemli mirası, kültürel öğelerden oluşan mirastır. Türkler, tarih boyunca geniş bir coğrafyada yaşayan bir millet olarak hem komşu ülkelerin kültürlerini etkilemiş hem de onların kültürlerinden etkilenmiştir. Komşu ülkelerdeki milletlerin yaşam biçimleri, yaşam şekilleri ve bu yaşam biçimlerinin değerleri, büyük ölçüde birbirleriyle örtüşmektedir. Bu anlamda, ortak bir değer oluşturarak, onların acıları, sevinçleri, törenleri ve kutlamalarıyla ortak bir noktada buluşmuşlardır.

Her ulus ve milletin yaşayış şekli ve kültürel yapısı farklı adlar altında oluşmuştur. Vrapçişte ve Makedonya Türkleri arasındaki farklı kültürler, günümüze kadar çeşitli ritüel uygulamalarla varlıklarını sürdürmeyi başarmıştır. Bu yaşam ritüelleri, ne kadar unutulmuş olsa da, bazı yerlerde hâlâ yaşatılmaya devam etmektedir. Vrapçişte ve Makedonya Türkleri arasındaki bu ritüel uygulamalar, kültürel mirası zenginleştiren önemli bir bağ olarak varlıklarını sürdürmektedir.

2. Hıdırellez İnancı

Hıdırellez inançlarının kökenleri hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır. Pek çok araştırmacı, Hıdırellez'in kökenlerinin Mezopotamya uygarlıklarına dayandığını savunurken, bazıları ise bu geleneğin Türklerin Şamanlık dönemine ait inançlarından türediğini ileri sürmektedir. (Pamir, 2003, s.157). Mezopotamya kökenli olduğunu iddia edenler, bölgedeki eski uygarlıkların bahar bayramlarıyla Hıdırellez arasında belirgin benzerlikler olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca, Anadolu'da Hititler, Frigler ve Lidyalılar gibi Türklerden önceki medeniyetlerin de bahar kutlamaları yaptığı bilinmektedir. Bu tür kutlamaların, Hıdırellez'in temellerini atmış olabileceği düşünülmektedir.

Diğer yandan, Hıdırellez'in Türklerin Şamanizmle bağlantılı olduğunu öne süren görüşte olanlar, bayramdaki ateş yakma, suya girme ve dilek dileme gibi ritüellerin, Şaman gelenekleriyle paralellik taşıdığına dikkat çekmektedirler. Şamanizm'de, doğanın yeniden doğuşu ve bu süreçte ruhların aktif bir rol oynadığına inanılırdı. Hıdırellez'deki ritüeller de bu inançlar doğrultusunda yorumlanabilir. Bu “efsaneler, bazen Kuran'a ve hadislere, bazen de Makedonya'dan İskender'in” ölümsüzlük suyunu aramak için Karanlık Ülkeleri'ne yaptığı yolculuğa ya da eski doğu mitolojilerinden Gılgamış'a ve Tevrat'ta adı geçen İlyâ Peygamber'e dayandırılmaktadır. (Uysal, 2022, s.8).

Hıdırellez kutlamaları İslâmi ve mitolojik unsurların da etkisi görülmektedir. Bazı efsanelerde Hıdırellez, Hızır (a.s) ve İlyâs (a.s) peygamberlerin buluşması olarak da tasvir edilir. Hz. Hızır (a.s.), Hz. Musa döneminde yaşamış, kendisine ilahi bilgi ve hikmet verilmiş bir peygamber olarak bilinir. İlyâs (a.s.) ise İsrailoğulları'na gönderilmiş ve onlara yalnızca Allah'a ibadet etmeleri gerektiğini, yani tevhid inancını tebliğ etmiş bir peygamberdir. Hızır ve İlyâs isimlerinin halk ağzında aldığı şekilden ibaret olan hıdırellez, kökü İslâm öncesi eski Orta Asya, Ortadoğu ve Anadolu yaz bayramlarına dayanan, Hızır ve İlyâs kavramları etrafında dinî bir muhtevaya bürünmüş halk bayramının adıdır. Bu bayram, merkezini özellikle Anadolu ve Balkanlar'ın, Kırım, Irak ve Suriye'nin teşkil ettiği Batı Türkleri arasında, bugün kullanılmakta olan Gregoryen takvimine göre 6 Mayıs (eski Jülyen takvimine göre 23 Nisan) günü kutlanmaktadır. (Hıdırellez, 2025). “Hıdırellez, halk arasında Hızır ve İlyâs peygamberlerinin, “dirilik suyu”, “bengi suyu” ya da “âb-ı hayat” suyunu içtiklerinden ölümsüzleşmiş olduklarına inanılır.” (Ayçiçeği, 2013, s.148). Burada “âb”, Farsça bir kelime olup “su” anlamına gelirken, “hayat” ise Arapça'da “yaşam” anlamına gelmektedir. Bu iki kavram, “ölümsüzlük sırrına erdiklerinden, Hızır (a.s) karada sıkıntıya düşen ve zor durumda kalan kişilerin imdadına yetiştiği, onlara kılavuzluk ettiği, aynı zamanda bolluk ve bereket getirdiği inancını pekiştirmektedir. Hızır (a.s),

insanların hayatlarını kolaylaştıran, onları koruyan ve yaşamlarına bereket katan bir figür olarak kabul edilir. İlyâs (a.s) ise suya muhtaç olanların yardımına koşan ve suların koruyucusu olarak bilinir.” (Yüce, 2011, s.250). Hem Hızır (a.s) hem de İlyâs (a.s), yılda bir kez bir araya gelirler. Bu özel gün, Hıdırellez olarak kabul edilir ve halk arasında büyük bir inançla kutlanır. Müslümanların inançlarına göre Hızır (a.s) ve İlyâs (a.s) bugün dahi hayatta olup durmadan dünyayı dolaşmaktadırlar. Kur’ân-ı Kerîm’de İlyâs (a.s) adı el-En’âm ve es-Sâffat sûrelerinde açıkça geçer. Hızır (a.s) adı Kur’ân-ı Kerîm’de doğrudan geçmez, yalnız Kehf Sûresi’nde geçen bir kıssada Hızır (a.s) bahsedilmektedir. Bazı alimler Hızır (a.s) adı doğrudan geçmese de, kıssada bahsedilen kişi Hızır (a.s) olduğu kabul edilmektedir.

3. Makedonya’da Hıdırellez Bayram İnancı

Hıdırellez bayramı sadece Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında değil, aynı zamanda pek çok farklı kültür ve dini inanç arasında da kutlanmaktadır. Hıdırellez bayramının kökleri çok derinlere dayanır. Özellikle Orta Asya, Anadolu, Mezopotamya ve Balkanlar coğrafyasında, Hıdırellez bayramı farklı halklar tarafından coşkuyla kutlanmaktadır. Bu bayram Türkler ve Araplar arasında kutlanırken, Yunanlar, Slavlar ve bazı Hristiyan topluluklar arasında da farklı şekilde kutlanmaktadır. Hıdırellez bayramı yalnızca bir dini ritüel değil, aynı zamanda doğa ile özdeşleşen bir yenilenme, bolluk ve bereket arayışıdır.

Hıdırellez bayramı, Hristiyanlar arasında baharın gelişini ve doğanın yeniden uyanışını simgeleyen özel bir gün olarak kabul edilir. Bugün, farklı Hristiyan mezhepleri tarafından farklı isimlerle anılır ve çeşitli geleneklerle kutlanır.

“6 Mayıs Hristiyanlarca da baharın ve tabiatın uyanmasının ilk günü olarak kabul edilir. Bu günü Ortodokslar Aya-Yorgi, Katolikler de St. Georges” günü olarak kutlarlar.” (Aktürk, 2014, s.11) Bugün, baharın gelişiyile birlikte tarlalarda ve doğada yeniliklerin ve bereketin simgesi olarak kabul edilir. Aya-Yorgi Günü büyük bir coşkuyla karşılanır; bu günde kiliselerde özel ayinler düzenlenir, insanlar birbirlerine hediyeler vererek çeşitli kutlamalar yaparlar. Bu gün, özellikle İngiltere’de çeşitli etkinliklerle kutlanır. İnsanlar, St. George’un cesaretini ve kahramanlığını anmak için bir araya gelirler, geleneksel yemekler yerler ve çeşitli oyunlar oynarlar.

Avrupa’da birçok halk “6 Mayıs Hristiyanlarca da baharın ve tabiatın uyanmasının ilk günü olarak kabul edilir.” (Aktürk, 2014, s.11). Bu tarih, doğanın yeniden canlandığı, ağaçların çiçek açtığı ve hayvanların yeniden hareketlenmeye başladığı bir dönemin başlangıcını simgeler. Bu nedenle,

Avrupa'nın birçok yerinde 6 Mayıs'ta baharın gelişini kutlamak için çeşitli geleneksel etkinlikler düzenlenir.

Hıdırellez'de yalnızca iyilikler değil, kötülük yapan insanlarla da karşılaşmak mümkündür. Örneğin, büyü yapan kişiler de vardı. Son salılar ve son çarşambalar, özellikle çeşitli büyülerin yapıldığı özel günlerdi. Bu günlerde herkes, güneş doğmadan önce uyanmaya özen gösterir ve büyü yapabilen kişiler, başkalarına çeşitli ritüeller gerçekleştirirdi. Son salı ve son çarşamba günlerinde, ırmak kenarlarında ve yeşil alanlarda pek çok büyü yapılırdı. Yani, son salı ve çarşambadan başlayarak Hıdırellez'e kadar, kadınlar, çocuklar ve aileler, ırmak kenarlarına ve çayırlara giderek burada büyülerini yaparlardı.

Diğer taraftan, halkın bir kısmı bu büyülerden korunmak amacıyla bazı ritüeller gerçekleştirirdi. Kadınlar, kızlar ve çocuklar, her türlü kötülükten korunmak için ellerini ve yüzlerini akan suyla yıkar, çocuklara ise banyo yaptırırlardı. Halk arasında, bu ritüelin kişinin kötülüklerden ve büyülerden arınmasına yardımcı olduğuna inanılırdı. Yapılan bu âdetler, Hıdırellez için bir tür hazırlık ve saflaşma olarak kabul edilirdi.

4. Vrapçište ve Çevresinde Hıdırellez Bayram Şenlikleri

Yalnızca Anadolu, Kırım, Irak, Suriye ve Balkan Türkleri'ne ait bir halk şenliği olan Hıdırellez özellikle 6 Mayıs'ta kutlanması, iklim ve doğa şartlarıyla bağlantılıdır. Hıdırellez Bayramı, Orta Asya, Anadolu, Mezopotamya ve Avrupa'nın farklı ülkelerinde olduğu gibi, Balkanlar coğrafyasındaki değişik halklar tarafından coşkuyla kutlanmaktadır. Bu bayram, Türkler, Arnavutlar, Makedonlar, Sırp, Romlar ve diğer topluluklar arasında farklı şekillerde kutlanmaktadır.

Makedonya'da yaşayan halklar arasında Hıdırellez ile ilgili inançlar, eskiden olduğu gibi günümüzde de etkin bir şekilde kutlanmaya devam etmektedir. Ancak, bu kutlamalar, zaman içinde bazı değişimlere uğramış ve eskisi kadar coşkulu bir şekilde kullanılmaktadır. Eskiden yapılan Hıdırellez Bayramı, halk arasında büyük bir heyecan ve neşeye, adeta bir festival havasında geçerdi. Herkes, bu özel günü dört gözle bekler, çeşitli ritüellerle doğanın uyanışını kutlardı. Ancak günümüzde, bu kutlamaların coşkusu yavaşça azalmış ve bazı yerlerde bu gelenekler, pasif bir hale gelmiştir. Kültürel değişim, toplumsal dönüşüm ve modernleşme gibi faktörler, Hıdırellezin kutlanma biçimini etkilemiş, eski geleneklerin yerini daha sade kutlamalar almıştır. Ancak buna rağmen, Makedonya'nın bazı köylerinde ve kasabalarında, Hıdırellez'in geleneksel coşkusu hâlâ sürmektedir.

Hıdırellez sabahı, erkenden başlayan bir dizi gelenekle Müslümanlar çeşitli ritüelleri yerine getirmeye başlar. Her şeyden önce, herkesin banyo

yapması gerektiğine inanılır. Müslüman kadınları ayrıca kına yakar ve kendilerini süslerler. İnsanlar, bu özel günde bir araya gelir eski zamanlardan kalma ritüellere sadık kalarak baharın gelişini kutlarlar. Bu, aslında halkın kültürünü ve geçmişini yaşatma isteğinin bir yansımasıdır. “Hıdırellezde topyekün yapılan hazırlıklardan biri evlerin ve üstün başın temizliğidir. Herkes evinin içini dını, bahçesini temizlemek zorundadır. Çünkü Hıdırellez günü, Hızır Aleyhisselam’ın evleri ziyaret edeceine inanılmaktadır. Bu inançla Anadolu’da kilitli yerler açık bırakılır.” (Turan, 2008, s.104).

Türk coğrafyasının dört bir yanında, baharın gelişini müjdeleyen Hıdırellez, Makedonya ve Vrapçište Türkleri arasında da “Ederlez, Hıdırlets, Hıdırlez, Hıdırles” gibi farklı isimlerle adlandırılmaktadır. Bu özel günde Vrapçište’liler Topošnica’ya giderler, Topošnica, sadece coğrafi bir konum değil, aynı zamanda manevi bir merkezdir. Hıdırellez günü, Topošnica’ya yakın olan ovalara, ormanlara ya da yeşillik alanlara gidilir ve burada piknik yapılırdı. Vrapçište halkı için Topošnica, hem manevi bir öneme sahip, hem de çevresinin güzelliği nedeniyle tercih edilirdi. Hıdırellez’in kutlandığı bu alanda piknik yapılır, oyunlar oynanır, suya para atılıp dilekler tutulurdu. Topošnica’da, dileklerinin kabul olması için orada akan suya demir para atarlardı. Hıdırellez’de ayrıca, kızların kollarına ve ellerine kına yakılırdı. Vrapçište halkı, kismete büyük bir inançla bağlıydı. Evlenme çağına gelen kızlar ve erkekler, anne ve babalarının sözünden çıkmadıkları için onların evlendirecekleri kişilerle evlenirlerdi; yani kendi kararlarını vermez, ebeveynlerinin kararına uyarlardı. Bu yüzden yeni evlenen kızlar ve erkekler, kismetlerini açmak amacıyla çağrılır; onlara pirinç ayıklatılır ve birkaç gün boyunca evde pirinç pilavı yaptırılmış.

Genç kızlar ve bekar erkekler, Hıdırellez eğlenceleri kapsamında ayrı ayrı salıncaklarda sallanırlar. Bu gelenek, hem eğlenceli bir aktivite hem de gençlerin bir araya gelerek sosyalleşmesi için bir fırsattır. Salıncakta sallanmanın, gençlerin dileklerinin gerçekleşmesine yardımcı olduğuna inanılır. Yükseklerde sallanmak, dileklerin gökyüzüne daha kolay ulaşmasını simgeler.

Vrapçište’den Aişe Hanım’la yaptığımız görüşme: Hıdırellez’de yapılacak olan eğlenceler gün içinde yapılır, gece ise hiçbir şey yapılmaz. Hıdırellez günü özellikle su temizliği ve sabun kullanımı kesinlikle kullanılmazdı. Eğer sabun veya su kullanılırsa, tüm yıl boyunca sümüklü böceklerin evleri saracağına inanılırdı. Kadınlar, genç kızlar, genç erkekler ve çocuklar, öncelikle Topošnica’yı tercih ederlerdi. Ancak, burası çok kalabalık olduğu için bazen ovalar, yakın ormanlık alanlar veya yeşillik alanlar da tercih edilirdi. Eğer Topošnica’ya gidilirse, suya bozuk para atılarak şifa ve sağlık taleplerinde

bulunulurdu. Daha sonra kızlar büyük bir küp içine yüzüklerini atar, ardından küpten bir yüzük çeken kişi dilek tutar ve dileğine göre en güzel mani okurdu. Ayrıca, ayran yapılan yayıkları süsler, yıllarının bereketli olması dileklerinde bulunurlarmış. Gidilen yerlere piknik yapılıyor, yemeklerden olamasa olazlarından biri ayran böreğiymiş. Hamile kadınlar ise toprağı çapalarken, yılan çıkarsa çocuğun erkek, taş çıkarsa kız olacağına inanırlarmış. Manilerden biri ise şu şekilde söylenirdi:

*Martı falım mal olsun,
Allah bize bol mal versin,
Malımız bereketli olsun,
Bereketten sadakalar verilsin. (KK 1).*

Aynı ilden olan Havule Hanım ile yaptığımız görüşme: Vrapçište’liler için bu özel gün, dileklerin kabul olmasını umdukları, birlik ve beraberliğin pekiştiği ve nesilden nesile aktarılan büyülü bir zamandır. Büyüklerin anlatımlarına göre, Hıdırellez’de yapılan her ritüel bereket, sağlık ve mutluluk dilekleri taşır. İnanca göre, Hızır ve İlyas peygamberler bu gece yeryüzünde buluşur ve darda kalanlara yardım eder. Bu nedenle Vrapçište halkı için Hıdırellez, hem geçmişin izlerini taşır hem de geleceğe dair umutları yeşertir.

Kutlamalar haftalar öncesinden başlar. Kadınlar evlerini temizler, kapılarının önünü rengârenk çiçeklerle süsler ve baharın bereketini çağırırlar. Genç kızlar ve delikanlılar için Hıdırellez, hem eğlenceli hem de geleceğe dair dileklerin tutulduğu önemli bir şenliktir. Yayık içine atılan dilek kâğıtları sabah erkenden toplanır; kimi sağlık, kimi mutlu bir yuva, kimi ise huzurlu bir hayat diler. Bazıları, dileklerini manilerle süsleyerek ağaçlara asar. Rüzgârın bu dilekleri taşıyıp gerçekleştireceğine inanılır. Saçlarının uzun ve gür olmasını isteyen kadınlar, saçlarını buğdaylara savurur. Boyunun uzamasını isteyenlere oklavayla hafifçe vurulur, fazla uzamamasını dileyenlerin başına ise tabakla dokundurulur. Köy meydanında davul ve zurna eşliğinde toplanılır, ateşler yakılır ve gençler kötü enerjilerden arınmak için ateşin üzerinden atlar. O gün, saflık ve arınma anlamına gelen “güllü su” ile yıkanılır. Ancak sabun kullanılmaz; çünkü sabunla iş yapmak, yılın tembellikle geçmesine neden olacağına inanılır. Salyangozların çoğalmaması için Hıdırellez günü suyla fazla iş yapılmaz.

Geleneksel kıyafetler de bu kutlamanın önemli bir parçasıdır. Genç kızlar, el işçiliğiyle hazırladıkları elbise ve beyaz yelekler giyer, erkekler ise daha sade kıyafetler tercih ederler. Vrapçište’de Hıdırellez, sadece baharın gelişi değil, aynı zamanda köy halkının kimliğini, geleneklerini ve dayanışma ruhunu koruduğu bir gündür. Dileklerin gökyüzüne yükseldiği, duaların kabul

olması için ellerin semaya açıldığı bu kutlamalar, köyün kültürel mirasını yaşatmaya devam etmektedir. (KK 2).

Aynı ilden olan Loreta Hanım ile yaptığımız görüşme: Balkanlar’da, yaşadığımız köylerde “Hıdırellez” adıyla da bilinen Hıdırellez, büyüklerimizin anlatımına göre geçmişten günümüze coşkuyla kutlanan önemli bir bayramdır. Hıdırellez gecesi, Vrapçište halkı dileklerini yazdıkları kâğıtları yayıgın içine yerleştirir. Sabah erkenden uyanan herkes, kendi dilek kâğıdını yayıgın içinden alır. Bazıları ise dileklerini manilerle süsleyerek ağaçlara asar. Bu dileklerin gerçekleşeceğine inanılır. Geleneksel olarak, köy halkı şarkılar söyleyip gezmeye çıkar, kadınlar ise saçlarının uzun ve gür olması için saçlarını buğdaylara savurur. Gençler ve aileler, yüksek yerlere çıkarak doğayla bütünleşir; özellikle Banisa’nın Krasta Tepesi, Hıdırellez kutlamalarının önemli duraklarından biridir. Evlerin önleri rengârenk çiçeklerle süslenir, bolluk ve bereket dileğiyle hazırlanır. Ateşler yakılır ve kötülüklerden arınmak için ateşin üzerinden atlanır. Hıdırellez günü, saflık ve yenilenmenin sembolü olarak güllü su ile banyo yapılır. Ancak, bu özel günde sabuna dokunulmaz ve sabunla iş yapılmaz. Bunun nedeni, yılın tembellikle geçmemesi gerektiğine olan inançtır. Ayrıca, salyangozların çoğalmaması için suyla fazla iş yapılmaz.

Vrapçište’de Hıdırellez günü, birçok ilginç gelenek yaşatılır: Boyunun uzamasını isteyen kişilere oklavayla hafifçe vurulur; boyunun daha fazla uzamasını istemeyenlerin ise başına tabakla dokundurulur. Hıdırellez gecesi, eğlenceler sabaha kadar sürer. Bu gecede erken uyanmanın, yıl boyunca bolluk ve başarı getireceğine inanılır. İnanca göre, Hızır Aleyhisselâm ile İlyas Aleyhisselâm bu gece yeryüzünde buluşur ve darda kalanlara yardım eder. Bu nedenle Hıdırellez, sadece baharın gelişini kutlamakla kalmaz; aynı zamanda umutların tazelendiği ve dileklerin kabul olacağına inanılan kutsal bir zaman dilimi olarak görülür. Manilerden biri ise şu şekilde söylenirmiş:

*Binbir adı vardır, biri Hızır,
Nerede çağırırsan, orada hazır...
El aman mürver, huzura geldik,
Yardım eyle bize, ey Hızır!
Darda kalanların Hızır yoldaşı olsun... (KK 3).*

Vrapçište’ye yakın Zduyne köyünden Şukriye Hanım ile yaptığımız görüşme: Hıdırellez gecesi, özellikle evlenmemiş genç kızların bir araya geldiği ve geleneksel ritüellerin yaşatıldığı özel bir zamandır. Baharın taptaze enerjisiyle kutlanan bu gecede, genç kızlar hem eğlenir hem de geleceğe dair dileklerde bulunurlar. Her biri evinden bir çatal ve kendisine ait bir mendil getirir. Bu eşyalar, dileklerin bir araya geldiği özel bir anlam taşır. Kızlar,

çatalın üzerine dileklerini yazarak hazırlık yapar. Hıdırellez gecesinde hep birlikte yemekler hazırlanır, şarkılar söylenir, maniler okunur ve eğlenceli anlar yaşanır. Gecenin ilerleyen saatlerinde, dilekler yazılı olduğu kâğıtlarla birlikte karıştırılır ve rastgele çekilir. Her çekilen dilek, o kişinin içindeki arzuyu yansıtır. Ardından dileği okunan kişi için uygun bir mani söylenir. Genç kızlar, bazen “yakışıklı bir eş” ya da “bol para” dilerken, bazen de huzur, mutluluk ve sağlık temennisinde bulunurlar.

Bu geleneksel eğlence, hem kişisel arzuları hem de toplumsal hayalleri yansıtır. Hıdırellez gecesini sadece bir kutlama değil, aynı zamanda dostluğun ve umudun paylaşıldığı, baharın getirdiği yenilik ve tazeliğe geleceğe dair umutların tazelendiği bir zaman dilimidir. (KK 4).

Banisa köyünden Özlem Hanım ile yaptığımız görüşme: Babaannemin ve anneannemin anlatığına göre Banisa köyünde Hıdırellez, büyük bir coşku ve heyecanla kutlanan geleneksel bir bayramdır. Bu özel günde, köy halkı geçmişten gelen ritüelleri yaşatarak baharın gelişini ve doğanın uyanışını kutlar.

Hıdırellez’in en bilinen ritüellerinden biri dilek dileme geleneğidir. Köy halkı, dileklerini yazdıkları kâğıtları yayıkların içine yerleştirir. Sabah erkenden uyanan herkes, kendi dilek kâğıdını yayığın içinden alır. Bazıları ise dileklerini manilerle süsleyerek ağaç dallarına asar. Bu dileklerin gerçekleşeceğine inanılır. Sabahın ilk ışıklarıyla birlikte dilekler toplanarak ya suya bırakılır ya da güllerin altına yerleştirilir.

Banisa köyündeki bir diğer önemli gelenek ise ateş yakıp üzerinden atlamaktır. Köy meydanında toplanan insanlar, ateşin üzerinden üç kez atlar. Bu ritüelin, kötü enerjilerden arınmayı ve sağlıklı bir yıl geçirmeyi simgelediğine inanılır. Hıdırellez günü köy halkı doğayla bütünleşir. Kadınlar saçlarının uzun ve sağlıklı olması için saçlarını buğdaylara savurur, gençler ise yüksek tepelere çıkarak doğanın enerjisini hisseder. Krasta Tepesi, Manisa’daki en önemli Hıdırellez kutlama noktalarından biridir. Köylüler burada bütün yıl boyunca sağlık, bolluk ve bereket dileklerinde bulunur. Evler de Hıdırellez gecesini için özenle hazırlanır. Evlerin önleri çiçeklerle süslenir, baharın bereketini çağırmak için özel ritüeller yapılır. Sabah erkenden, boyunun uzamasını isteyen kişilere oklavayla hafifçe vurulur; boyunun daha fazla uzamasını istemeyenlerin başına ise tabakla dokundurulur. Bu gelenek, yılın sağlık ve bereket içinde geçmesi dileğiyle yapılır.

Hıdırellez günü bazı kurallara da dikkat edilir:

- Sabun kullanılmaz, çünkü yılın tembellikle geçeceğine inanılır.
- Su ile iş yapılmaz, çünkü salyangozların çoğalmasının engelleneceğine inanılır.

- Herkes sabah erkenden kalkar, böylece yıl boyunca çalışkan ve bereketli olunacağına inanılır.

Hıdırellez, Banisa Köyü'nde yalnızca baharın gelişi değil, aynı zamanda umutların tazelandığı, bereketin ve sağlığın dilek edildiği özel bir bayramdır. Geçmişten günümüze taşınan bu kültürel miras, toplumsal dayanışmayı güçlendiren ve doğayla insan arasındaki bağı kuvvetlendiren önemli bir gelenektir. Hıdırellez, dileklerin, umutların ve yenilenmenin bayramıdır. (KK 5).

Makedonya'da, Tetova'ya bağlı Yelovyane köyünde, Hıdırellez bayramının geçmişteki coşkusuyla hiç sönmeden kutlanışına tanık olduk. Bu deneyimimizi sizlerle paylaşmak istiyorum. Yelovyane köyünden Kazım Bey'le yaptığımız görüşme: Yelovyane, Polog bölgesinde özellikle Hıdırellez şenlikleriyle tanınan, geleneklerine sıkı sıkıya bağlı bir köydür. Köy halkı, Hıdırellez'i öyle büyük bir heyecanla kutlar ki, bazen bu bayramın coşkusu dini bayramlardan bile daha fazla hissedilir. Kuzey Makedonya'nın farklı bölgelerine göç eden Yelovyaneliler bile bu özel günlerde köylerine geri döner, eski dostlarla ve aileleriyle bir araya gelirler. 5-6 Mayıs tarihleri arasında kutlanan Hıdırellez, köyde herkesin toplandığı, birlikte vakit geçirdiği en önemli zamanlardan biri olarak kabul edilir.

Kutlamalara hazırlanmak köy halkı için ayrı bir heyecandır. Bu bayram, köy halkı için sadece baharın gelişini simgelemekle kalmaz, aynı zamanda birlik, beraberlik ve bolluk dileminin en güzel yollarından biri olarak görülür. Hıdırellez yaklaşırken köyde tatlı bir telaş başlar. Evler temizlenir, köy meydanı çiçekler ve renkli süslerle donatılır. Baharın gelişini simgeleyen bu süslemeler, kutlamaların neşesini artırırken, gençler de çevre temizliği yaparak Hıdırellez'e hazırlanır.

Kutlamalara hazırlanmak köy halkı için büyük bir heyecandır. Hazırlıklar aylar öncesinden başlar, özellikle de kıyafetler özenle seçilir. Kadınlar, el yapımı işlemeli yelekler, elbiseler ve geleneksel takılar hazırlarken, erkekler genellikle daha modern kıyafetler tercih eder. Şenlikler, köyün geniş düzlük alanında düzenlenir. Her yaşta insan burada bir araya gelir, müzik eşliğinde eğlence başlar. Davul ve zurnanın ritmiyle coşku artar, halaylar çekilir, neşe içinde dans edilir. Halaylar, sadece eğlence değil, aynı zamanda gençler için bir tanışma ve kaynaşma fırsatıdır. Halay başında bekâr gençlerin bulunması dikkat çeker; köyde evlilik yaşı önemli bir konu olduğundan, Hıdırellez gençler için bir eş bulma fırsatı olarak da görülür.

Günün sonunda aileler evlerine dönerek hep birlikte yemek yer. Hıdırellez, köy mutfağının en lezzetli tatlarının sofralara taşındığı bir zamandır. Taze sebzeler, meyveler, börekler ve köy ekmeği sofraları süsler. Bereket getirdiğine

inanılan “bereket taşı” ambarlara konur. Özellikle koyun eti, bahar sebzeleri ve meyveleri bu dönemde sıkça tüketilen yiyecekler arasındadır. Hıdırellez, Yelovyane halkı için sadece bir bahar bayramı değil, aynı zamanda kültürel mirasın yaşatıldığı özel bir gündür. Köy halkı, bu geleneği nesilden nesile aktarmak için büyük çaba gösterir. Kutlamaların en önemli unsurlarından biri de geleneksel kıyafetlerdir. Kadınlar, özellikle Hıdırellez için özel olarak hazırladıkları ipek iplikten işlenen “oyki” adı verilen beyaz yelekleri giyerler. Bekâr kızlar ve yeni gelinler tarafından tercih edilen bu yelek, evlenme çağına işaret eden sembolik bir anlam taşır.

Bekâr kızlar, Hıdırellez günü beyaz gömlek, beyaz yelek, beyaz etek ve beyaz çoraplar giyerek kutlamalara katılırken, yeni gelinler daha özenli kıyafetler tercih eder. Genellikle beyaz ipek şalvarlar ve oya işlemeli gömlekler giyilir, dışarı çıkarken ise “zıbançe” adı verilen siyah yün kabanlar kullanılır. Yeni gelinlerin taşıdığı dantel işlemeli şemsiyeler ise yalnızca onlara özgü özel bir gelenektir. Erkekler de geçmişte geleneksel kıyafetler giymekteydi. İşlemeli yelekler, gömlekler ve çiçekli yazmalar, Hıdırellez gibi özel günlerde tercih edilirdi. Ancak zamanla bu gelenek azalmış, erkekler modern kıyafetlere yönelmiştir. Yine de bu giysiler, köyün kültürel mirasını yansıtan önemli bir parça olarak varlığını sürdürmektedir. Her yıl aynı coşkuyla kutlanan Hıdırellez, Yelovyane halkı için sadece baharın gelişini kutlama değil, aynı zamanda geçmişle geleceği buluşturan bir kültürel mirastır. (K.K.6).

5. SONUÇ

Hıdırellez bayramı, Makedonya’daki Türkler ve diğer topluluklar için baharın gelişini müjdeleyen, umutların yeşerdiği ve doğanın canlandığı bir gündür. Bu bayram, sadece mevsimsel bir kutlama değil, aynı zamanda kültürel mirasın korunması, toplumsal dayanışmanın güçlenmesi ve doğayla insan arasındaki bağın yenilenmesi için önemli bir fırsattır. Vrapçište ve çevre bölgelerde Hıdırellez bayramı geleneklere sadık kalınarak büyük bir coşkuyla kutlanmaktadır. Özellikle yaşlılar, gençlere eski Hıdırellez kutlamalarının hikayelerini anlatarak geleneklerin canlı kalmasını sağlar. Hıdırellez kutlamaları, kültürel hafızanın nesilden nesile aktarılmasını sağlayarak, bölgedeki halkın kimliğini ve birlik beraberliğini korumaya yardımcı olur. Halkın modernleşme ve değişmesine rağmen, eskisi gibi olmasa bile Vrapçište ve çevresindeki bölgelerde Hıdırellez kutlamaları canlı canlı yaşatılmaya çalışılmaktadır.

Vrapçište ve çevre bölgelerdeki halk, Hızır ve İlyas peygamberlerin bulunduğu inanır ve bu güne özel kutlamalarla doğayla bütünleşir. Hıdırellez bayramı ve kutlamaları, dini ve folklorik unsurların harmanlandığı özel

ritüellerle dolu bir bayramdır. Bu bayramda kadınlar ve erkekler bir araya gelerek özel mekanlarda kutlamalarını gerçekleştirirler. Kadınlar özellikle Topoşnica'yı seçerek dileklerini gerçekleştirirler. Bu özel günde Topoşnica'da akan suya para atarak dilek tutmak, kızların ellerine ve kollarına kına yakması, salıncakta sallanması, küplere yüzük atarak dilek tutması gibi eğlenceler yapılır. Bilhassa bu güne ait özel yemekler ve eğlenceler, bu günün ne kadar özel olduğunu kanıtlar niteliktedir. Hıdırellez'in günümüzdeki önemini korumasının nedeni, halkın bu güne verdiği değerdir. Bu kültürel miras, baharın gelişyle birlikte doğanın uyanışını, umudun yeşermesini ve bereketin simgesi olarak kutlanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aktürk, Sema. *Türkiye'de Hıdırellez Etrafında Oluşan Folklorik Unsurlar Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 2014.
- Yüce, Nuri. *Hıdırellez Bayramı'yla İlgili Bazı Notlar*. DergiPark-Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi. Yıl 2011. Cilt:44. Sayı:44. s: 250.
- Pamir, Aybars. *Türkler'in Geleneksel Dini Şamanizm'in Orta Asya Eski Türk Kamu Hukuku'na Etkisi*. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi. Yıl 2003. Cilt 52. Sayı 4. ss.155-186.
- Uysal, Dilek. *Ahmedî'nin İskender-Nâme'sinde İskender'e Sunulan Öğütlerin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi*. Artvin Çoruh Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi. Artvin 2022.
- Ayçiçeği, Bünyamin. *Ahmedî (815/1412-13) ile Behiştî (917/1511-12?)'nin İskender-nâme'lerinin Şekil ve Muhteva Bakımından Karşılaştırılması*. Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi 10. İstanbul 2013, ss.129-204
- Turan, Fatma Ahsen. *Anadolu'daki Hıdırellez Kutlamalarına Dair İnanmalar, Ritüeller, Yasaklar ve Yaptırımlar*. DergiPark-Gazi Türkiyat, Yıl 2008 Cilt: 1 Sayı: 2, 101-111.

ELEKTRONİK KAYNAKLAR:

<https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hidrellez> (erişim tarihi 25 nisan 2025)

SÖZLÜ KAYNAKLAR

Kaynak Kişi: 1

Adı Soyadı: Aişe Reşiti (65 yaşında, ev hanımı, Vrapçişte)

Kaynak Kişi: 2

Adı Soyadı: Havule Ademi, (56 yaşında, ev hanımı, Vrapçište)

Kaynak Kişi: 3

Adı Soyadı: Loreta Ameti, (65 yaşında, ev hanımı, Vrapçište)

Kaynak Kişi: 4

Adı Soyadı: Şukriye Limani (61 yaşında, ev hanımı, Zdunye köyü, Gostivar)

Kaynak Kişi: 5

Adı Soyadı: Kazım Cemaili, (80 yaşında, emekli, Yelovyane Köyü, Tetova)

Kaynak Kişi: 6

Adı Soyadı: Özlem Ferati, (25 yaşında, diş hekimi, Banisa köyü, Gostivar)

HIDIRELLEZ (SPRING) FESTIVAL CELEBRATIONS IN VRAPÇIŞTE AND ITS SURROUNDINGS

Dr. Alirami İbraimi

Doctor of Humanities, Email: aliramiibraimi@hotmail.com.

Abstract: Turks have attached great importance to festivals since ancient times. One of the most significant festivals is Hıdırellez, also known as the Spring Festival. Hıdırellez holds an important place in the Turkish world, as well as among the Turks of Vrapçište and Macedonia. Over time, it has become a traditional festival for Macedonian Turks and has gained even more significance. The festival is usually celebrated with great enthusiasm in May. In general, Hıdırellez is a festival that revitalizes, excites, and unites Turkish society, strengthening the unity and togetherness of the Turkish people. Hıdırellez symbolizes both the awakening and renewal of nature and the unity of the Turkish people. This festival is known as a turning point where people pray, make wishes, and hope for renewal.

Keywords: *Hıdırellez Festival, Macedonia, Vrapçište, Turkish world, enthusiasm*

VALANDOVA TÜRK KÖYLERİNDE HİDİRELLEZ GELENEĞİNDEKİ CAZI KARI İNANCI

Uzm. Burcu ALİYİ

Öğretim Asistanı / Teaching Assistant, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Tetova Üniversitesi, Kuzey Makedonya

Özet: Hıdırellez (dırlez, idrellez, ıdırellez) sadece Valandova Türk toplumu için değil, aynı zamanda diğer Türk toplulukları ve dünyada tarımla uğraşan birçok toplum için önemli bir gelenek olarak kutlanmaktadır. Günümüzde teknolojik gelişmeler ve farklı halkların etkileşimi nedeniyle Hıdırellez geleneği değişim geçirse de, kutlamanın özü olan bahar bayramı ve baharın gelişi anlamı aynı kalmıştır. Dünya genelinde olduğu gibi, Valandova Türk köylerinde de bu gelenek kuşaktan kuşağa aktarılmış ve yaşatılmaya devam etmektedir. Valandova Türk köylerinin yanı sıra, Makedonlar, Arnavutlar ve Romanlar da Hıdırellez'i farklı ritüellerle kutlamakta, ancak bazı gelenekler ve inançlar topluluklar arasında farklılık göstermektedir. Örneğin, Valandova Türk köylerinde ateşten atlama geleneği bulunmazken, Romanlar arasında bu uygulama halen sürdürülmektedir. Ayrıca, çömlek, küpe, bilezik veya çiçek gibi süs eşyaları gül ağacının altına yerleştirilip bir gün bekletilmekte ve bu süreçte dileklerle niyetler tutulmaktadır. Evin bereketi, çocukların ve evdeki büyükbaş veya küçükbaş hayvanların korunması amacıyla çeşitli ritüeller icra edilmektedir. Özellikle hayvanları "cazi-cadı kari"dan korumak için birçok uygulama yapılmakta, aynı zamanda uğursuzluk getireceği düşünülen uygulamalardan kaçınılmaktadır. Bu gelenek sadece Valandova Türk köylerinde değil, Balkanlar'daki diğer Türk toplulukları arasında da yaşamaktadır. Çalışmada, Hıdırellez Bayramı'ndaki cazi inanışları ve Valandova Türk köylerinde bu inançların nasıl yaşatıldığına dair uygulama ve gelenekler üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Valandova Türk Köyleri, inanç, cazi, halk arasındaki anlamları.*

Резиме: Хидрелез (дирлез, идрелез, идирлез) не само за турското население во Валандово, туку и за останатите Турски заедници и за сите народи што се бават со земјоделство, се од значај, а на овој ден се организираат специјални прослави. Иако денес, традиционалното одбележување на Хидрелез е подвргнато на промени поради влијанието на технологијата и социјалните интеракции, основната симболика на празникот, која се однесува на прославата на долготрајната

пролетна сезона, останува иста. Како што се случува ширум светот, традицијата на Хидрелез и во Турските села во Валандово се преносела од генерација на генерација и се верува дека ќе се одржи и во иднина. Покрај Турските села во Валандово, Хидрелез се прославува и од Македонците, Албанците и Ромите, но се разликуваат ритуалите и обичаите. На пример, во Турските села во Валандово, прескокнувањето на огнот не е практика. Меѓу Ромите, пак, овој обичај се одржува. Покрај тоа, симболични предмети како чепови, уши, нараквици, цветови и слични украсни предмети се ставаат под дрво од ружа, каде се прават желби и намери. Постојат и низа ритуали поврзани со заштитата на благосостојбата на домаќинството, заштита на децата и домашните животни, како и различни ритуали за да се заштитат животните од “цази” и “каци”. Исто така, во овој празник се избегнуваат дејства што се сметаат за несреќни. Не само во Турските села во Валандово, туку и меѓу Турските заедници во Балканот, традицијата на Хидрелез се одржува. Во оваа традиција, постојат посебни верувања и ритуали за реализирање на желбите и заштита од цази и каци. Во овој труд, се обработуваат верувањата во однос на Хидрелез и ритуалите во Валандово, како и на начините на кои се одржуваат овие верувања и традиции.

Клучни зборови: *Турски Села во Валандово, верувања, цази, значењето на овие верувања во народот.*

Giriş

Bu çalışmamız, Kuzey Makedonya'nın bilhassa Valandova bölgesindeki Türk köylerinde, Hıdırellez günüyle ilişkili olarak sürdürülen “cazı karı” inancına dair halk inanışlarını sunmaktadır. Sözlü kültür yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılan bu tür yerel uygulamaların kayıt altına alınması, kültürel belleğin korunmasına katkı sunabilir. Bu bağlamda çalışma, geleneksel uygulamaları tanıtmanın yanı sıra bu inançların günümüzdeki karşılıklarını anlamaya katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Türk kültüründe ve diğer kültürlerde bahar bayramlarının en önemlilerinden biri Hıdırellez olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan ile doğa arasındaki bağın en somut göstergelerinden biri olan bu kutlama, her yıl Hızır ve İlyas'ın buluşarak toprağı canlandırdığı gün olarak anılmaktadır. Tarih olarak 6 Mayıs'ta Ruz-ı Hızır (Hızır Günü) olarak kutlanan Hıdırellez, yardımseverliğiyle bilinen Hızır ile denizlerin hakimi kabul edilen İlyas Peygamber'in yeryüzünde buluşması vesilesiyle çeşitli toplumlarca önemsenmiştir. “Hıdırellez” kelimesi, Hızır ve İlyas isimlerinin birleşmesinden türemiştir (Çam, 2020: 25-38).

Dünyanın oluşumunda dört ana element olan toprak, hava, su ve ateşin önem taşıdığı görülür. Türkler, bu elementlerin bulunduğu mekânları kutsal kabul etmiş ve buralarda gizli güçler ile ruhların varlığına inanmışlardır.

Doğadaki varlıkların ruh sahibi olduğu inancı, ağaç, dağ, orman, kaya, su ve ateş gibi kültlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır (Toroman, 2022: 13). Valandova Türk kültüründe özellikle ağaç ve su kültü yaygındır. Ayrıca “cazi” inancı da var olup, bu varlıklardan korunmak için çeşitli uygulamalar yapılmaktadır.

Bahar bayramlarının kökenine dair farklı görüşler mevcuttur. Kuzey Makedonya’da Makedonlar, 6 Mayıs’ı “Gyurgov Den” olarak yeni takvime göre kutlamaktadır. Arnavutlar arasında da sınırlı bir şekilde kutlandığı görülür. Makedonların, Türk kültürüne benzer şekilde, dağ ve bayırlardan topladıkları bitkilerle taçlar ve bilezikler örüp sağlık dileklerinde bulundukları; ayrıca ırmak kenarında su atma geleneğinin Valandova Türkleri ile benzerlik taşıdığı belirtilmiştir (Dimitrovska, 2018).

Hıdırellez, sadece Türk dünyasında değil, dünya genelinde farklı kültürlerde bahar bayramı olarak kutlanmakta; uğurlu olma, uğursuzluk, korunma, bolluk-bereket ve kötü etkilerden sakınma gibi temalar etrafında çeşitli ritüeller gerçekleştirilmektedir. Bu geleneklerin kuşaktan kuşağa aktarılmasında uygulamaların güncel olarak sürdürülmesi ve yaşlı kuşakların aktarımları önemli rol oynamaktadır (KK1)¹.

Yöntem

“Valandova Türk Köylerinde Hıdırellez Geleneğindeki Cazi Kari İnancı” araştırmamız, halk inançlarının ve uygulamalarının yore halkı tarafından nasıl anlaşıldığını nitel araştırma yöntemiyle sunmuştur. Çalışma kapsamında, katılımcı gözlem ve derinlemesine görüşme tekniklerinden yararlanılmış; böylece hem gözlemci hem de etkileşim içinde veri toplayıcı bir yaklaşımla sahaya inilmiştir. Veri toplama süreci, Kuzey Makedonya’nın Valandova bölgesinde yer alan Türk köylerinde gerçekleştirilmiş olup bu köyler şunlardır: Kalkova, Kızıldoğan, Dedeli, Çalıkı, Pırstan, Bahçebosu, Koçullu’dur. Kyanak kişi olarak özellikle kırk yaş üstü, Hıdırellez’i anlayıp yıllarca şahitlik etmiş olan kesimden, yerel gelenkleri bilen kişilerden olmasına dikkat edilip görüşülmüştür. Görüşülen kaynak kişiler, Valandova Türk köylerinde gelenek-göreneği en iyi bilen ve aktarabilen kişiler olarak bilinmektedir. Kaynak kişilerin yaşı, mesleği ve cinsiyeti göz önünde bulundurularak amaçlı örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Görüşmeler sırasında katılımcıların izni alınarak ses kayıtları yapılmış, ardından bu kayıtlar deşifre edilerek yazılı metne dönüştürülüp analiz edilmiştir. Etik ilkelere bağlı kalınarak katılımcıların kimlik bilgileri gizli tutulmuş; sadece cinsiyet, doğum yılı- yeri ve yaşadığı köy gibi tanıtıcı

¹) KK1, 1950 doğumlu kadın katılımcıyla Valandova’nın Çalıkı köyünde yapılan derinlemesine görüşmeyi ifade etmektedir.

ama anonimleştirici bilgiler verilmiştir. Bu yöntem sayesinde hem sözlü kültüre dayalı bilgiye ulaşılmış hem de Vaandova Türk köylerinde “cazı karı” inancının günümüzdeki uygulama biçimleri doğrudan kaydedilmiştir.

1. Hıdırellez Geleneği ve Anlamı Üzerine

Doğanın uyanışı ve yeniden canlanması olarak kabul edilen ilk yaz bayramları (bahar bayramları), insanların yaşamında önemli anlar olarak görülmüş, törenlerle ve şenliklerle kutlanmıştır. İnsanlar, toprağın yeniden yeşil renge yaşamın sembolüne bürünmesini heyecanla beklemiş ve bu özel günlere özgü uygulamalar geliştirmiştir.

Türkler, Orta Asya’dan bu yana farklı kültürlerle etkileşim içinde olmuş ve çeşitli dinleri kabul etmiştir. Yüzyıllar boyunca bozkırda, Orta Asya medeniyeti çevresinde kurdukları sosyal ve kültürel yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Ancak İslamiyet’in kitleler halinde kabulüyle birlikte birçok değişiklik yaşanmış, eski inanç ve inanışlar ise kısmen de olsa varlığını sürdürmüştür (Sarioğlu, 2023: 1).

“Hıdırellez” kavramı, ilk bakışta Ön Asya mitolojisi kökenli Hızır ve İlyas figürlerinin etkisiyle şekillenmiştir. Hızır, kara alanların koruyucusu, İlyas ise suların ve denizlerin hakimi olarak kabul edilir. Günümüz takvimine göre 6 Mayıs’a tekabül eden “Hıdırellez”, aslında Türk takviminde 45 günlük bir ayırımın başlangıcıdır (21-22 Mart + 45 gün). Dört mevsimlik ayırimda ise Hıdırellez, baharın tam ortasına denk gelir. Batı Türklerinde aynı zamanda atların çayıra çıkarıldığı gün olarak da anılır (Baykara, s. 877).

“Bayram” terimi, millî veya dinî öneme sahip, özel olarak kutlanan günleri ifade eder ve “şevinç ve neşe” anlamlarını taşır (TDK, 2005: 228). Divânu Lugâti’t Türk’te ise “Badram” olarak geçen bayram, halkın birlikte yaşadığı sevinç ve eğlence hali olarak tanımlanır (Kâşgarlı Mahmûd, 2007: 166). Bayramların biçimi ve kuralları geleneklerce belirlenmiştir. En önemli özelliklerinden biri, kutlamanın bireysel değil, toplumsal bir olay olmasıdır; bu da bayramları “bir topluluğun bütününe yönelik, düzenlenen ve uygulanan törenler” olarak tanımlar (Boratav, 1999: 204; aktaran: Aktürk, 2014: 4).

Baharın gelişiyile başlayan yeni yıl ve mevsimsel değişikliği karşılama törenleri arasında içerik ve işlev açısından büyük bir fark yoktur. Farklılık, Türk milletinin tarih boyunca ulaştığı medeniyet seviyesine bağlıdır. XI. yüzyıldan sonra kitleler halinde İslamiyet’i kabul eden Türkler, Orta Asya’dan batıya, Anadolu’ya göç etmiş olsalar da “Hıdırellez” geleneği, yeni dinî ve coğrafi şartlara uyum sağlayarak varlığını sürdürmüştür. Bu gelenek sadece Anadolu’da değil, Orta Asya, Orta Doğu, Kafkaslar ve Balkanlar’daki Türk toplulukları arasında da devam etmektedir (Arslan, 2012: 204).

Nevruz kutlamalarının ne zaman, nerede ve nasıl ortaya çıktığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Tarihsel olarak Türkler, çok eski dönemlerden itibaren her yıl yeni yıl törenleri düzenlemiş; bu törenlerde ateş yakıp, örs üzerinde demir dövdükleri ve hakanın bu büyük ateşe çeşitli dileklerde bulunduğu rivayet edilmiştir (Aras, 2021: 348).

Türk kültüründe Nevruz, güneşin Koç burcuna girdiği 21 Mart günü kutlanan “yeni yıl”dır. Hıdırellez ise eski Türklerin hava, su, ateş ve toprak kültlerine dayanan inançlarının, İslamiyet sonrası dönemle birleşerek oluşan bir kutlama günüdür ve yaz mevsiminin başlangıcıyla ilgilidir. Hıdırellez bir yılbaşı kutlaması olmamakla birlikte, içeriğinde Nevruz’un temel unsurlarıyla benzerlikler taşımaktadır (Ekici, 2005: 48).

Hıdırellez, hem Balkanlar’da hem de Türk dünyasında kuşaktan kuşağa aktarılan, doğanın uyanışı ve bereketin gelişini simgeleyen önemli bir mevsimlik bayramdır. Balkanlar’da Mart ayında çiğdem toplama gibi bahar ritüelleri ve 22 Mart’ta sembolik olarak kutlanan Nevruz olsa da, yapılan çalışmalar Hıdırellez’in bölgedeki en canlı bahar bayramı olduğunu göstermektedir. 6 Mayıs’ta kutlanan Hıdırellez, sadece doğanın canlanmasını değil; iyi ve kötü ruhların ortaya çıktığına dair inançları da yansıtarak, bu varlıklardan korunmaya yönelik geleneksel uygulamaların gelişmesine zemin hazırlamıştır.

2. Valandova Türk Köyleri ve Hıdırellez Uygulamaları

Valandova Türk köylerinde, Hıdırellez’e bir hafta kala evlerde genel temizlik (ev çırpma/ yani evi badana-boya yapar, bütün halıları yıkarlar) yapmaya başlarlar. Hıdırellez gününde temizlik yapılmaz. Çamaşır-bulaşık dahi yıkanmaz. 6 Mayıs Hıdırellez sabahı ise tüm ahali henüz güneş doğmadan önce “Yeşillenmek” için evlerinden çıkarlar ve dağlara ya da yüksek tepelerdeki bayırlara doğru giderler. Bunu yaparken de komşuların duyacağı bir sesle onları da çağırırlar ki uykuda olan kimse kalmasin. Eğer Hıdırellez sabahı uykuda geçirilirse bütün senenin de böyle uyuşuk-uykulu ve hastalıklı geçeceğine inanılır (KK1, KK2, KK5).

Valandova Türk köylerinde kutlanan Hıdırellez’le ilgili bütün söylemlerde ve derlemelerde genel olarak Hızır ve İlyas adına rastlanmamıştır. Birkaç hikâyemsi anlatım dışında- Nurtin Dede ile ilgili anlatım, köylü buna “avır gün” demektedir. “Avır gün” de iş yapmam, tarlaya gitmeme günü olarak bilinmektedir. Hatta bir kaynak kişimiz bu günün önemini şu şekilde anlatmaktadır: “Erol agana dedi o gün tarlaya gitmesin deyi, o dinnemez beni em gitti. Gitmesiyle kaza yapası bir oldu. Traktörün guması patlamış em allaa korumuş ne deyeyin” (KK2). Tabii bu gün yöre halkı için toprağın tekrardan

bereketlenmesi, tarıma hazır hale gelmesi yolundaki ilk adım niteliğindedir. Mevsimsel bir şenlik olarak da anlaşılan hıdırellez, sene boyunca uğurlu veya uğursuz kavramlarının da ev ahalisine nasıl ulaşacağını tayini aşamasıdır.

- Bu gün iş yapılmaz, tarla sürülmez (KK1, KK3, KK4, KK5, KK6, KK7, KK8).
- Hıdırellez, yazın müjdecisidir (KK1, KK2, KK5, KK6, KK7, KK10).
- Hıdırellezin, Hızır İlyas ile alakası yoktur (KK1, KK3, KK4).
- Hıdırellezde ateş yakılmaz, bu sadece çingenelere mahsustur (KK4, KK5).
- Hıdırellezde dilek dilenir ve içten dilenme halinde dilek kabul olur (KK1).
- Hıdırellez insanlardaki uyuşukluğu giderir (KK1, KK3).

Hıdırellez’e bir hafta kala evlerde genel temizlik(ev çırpma/ yani evi badana boya yaparız ve halıların hepsini yıkarız) temizlik yapmaya başlarlar. Hıdırellez gününde temizlik yapılmaz. Çamaşır-bulaşık dahi yıkanmaz. 6 Mayıs Hıdırellez sabahı ise tüm ahali henüz güneş doğmadan önce “*Yeşillenmek*” için evlerinden çıkarlar ve dağlara ya da yüksek tepelerdeki bayırlara doğru giderler. Bunu yaparlarken de komşuların duyacağı bir sesle onları da çağırırlar ki uykuda olan kimse kalmasin. Eğer Hıdırellez sabahı uykuda geçirilirse bütün senenin de böyle uyuşuk-uykulu hastalıklı geçeceğine inanılır.

Bol yeşillikli bir mekan bulunduktan sonra küçüğü büyüğü yediden yetmişe bütün halk tarafından adetler icra edilmeye başlar. İlk çimenlerde yuvarlanılır yıl içinde vücutta meydana gelen hastalıkların defedileceğine ve rahat, uğurlu bir hayat sürüleceğine inanılır. Yuvarlanma faslı son bulduktan sonra ağaçlarla ilgili fasıl başlar. Örneğin Bir dut ağacı bulunur ve dut dut ağrımı yut denilir (dut ağacının kişinin ağrılarını çektiğine inanılır). Daha sonra nar ağacına el sürülür soyu narın içindeki taneler gibi çok olsun diye. Bir de çınar ağacına sarılır, çınar gibi köklü dayanıklı olunsun ve her zaman kökü (soy-sop) daim , başı dik olsun diye (KK1, KK2, KK8).

Bu adetlerin hepsi bittikten sonra güneş ufukta belirirken, herkes ot, çiçek ,yaprak gibi bitkileri evlerine dönerken koparır ve ev kapılarına veya tokatlarına asılır (özellikle gıcıklen otu kullanılır yani ısırgan evleri kötülükten muhafaza eder). Bu hıdırellezin o evde kutlandığını belirtir.Bu adetten sonra martufal geleneğine geçilir (KK4).

5 Mayıs günü (akşamüstü) bilhassa genç kızlar bir yere toplanıp mantufar çekmede, hangi kızın bir günlüğüne kısmetinin kapanmasını kabul ettiğini soraralar. Adet gereği olduğundan dolayı, bütün kızlar bunu seve seve kabul ediyorlar. Kısmeti kapanacak olan genç kızımız belirlendikten sonra bütün halk

(tabiki isteyen) ellerine gül, bileklik, toka v.s gibi süs takılarını kaptıkları gibi Çalıklı köyünün az ötesi bulunan Bahçebosu köyünün yolunu tutarlar (isteyen yayan gider, isteyen traktörlerle, arabalarla) . Bahçebosu köyünü çeşmesinin yanında asırlık çınar ağacı dibinde adet uygulanmaya başlar (KK1).

İlk olarak halk teker teker genç kızların getirdiği topraktan küpün içine adet adet çiçeklere yüzük, ip gibi şeyler bağladıktan sonra dilek dileyip küpün içine koyması ile başlar. Daha sonra içine su koyarlar ve kısmeti kapanacak olan kızı küpün altına alırlar. Tabiki iki genç kızda küpü iki tarafından tutup kızın başının üzerine kaldırırlar. Daha sonra etraftaki kızlar küpü tutan kızlara sorarlar:

Bütün kızlar (hep bir ağızdan): Ne kaparsınız ?

Küpü tutan kızlar: kısmet kaparız.

Bütün kızlar (hep bir ağızdan): Ne kaparsınız ?

Küpü tutan kızlar: kısmet kaparız.

Bütün kızlar (hep bir ağızdan): Ne kaparsınız ?

Küpü tutan kızlar: kısmet kaparız.

Bütün kızlar (hep bir ağızdan): kimin kısmetini ?

Küpü tutan kızlar: Ayşe'nin (Fatma, Hayriye v.b) kısmetini.

Kısmet kapayıcılar zor açılan bir düğüm attıktan sonra kızın kısmeti bir günlüğüne kapatılmış olur. Daha sonra küpün iki kenarından tutup, bir büyük gülün dibine bırakmak üzere bir evin yolunu tutarlar. Arkasından da bütün kızlar kısmet kapayıcıları takip ederler. Çömleği gülün dibine bıraktıktan sonra herkes evlerine dağılır (KK1, KK2, KK3, KK5).

6 Mayıs sabah erkenden (saat 7 civarı) genç kızlar, geleneksel yörük elbiselerini giyer ellerinde güllerle dere ve yeşillik alanların olduğuen yakın yerin yolunu tutarlar. Alay halinde maniler söyleyerek küpü almaya giderler. Küpü aldıktan sonra yine maniler ile ilerleyerek Bahçebosu köy çeşmesinin oraya giderler ,bu sefer çeşmenin hemen yanında bulunan yaşlı çınar ağacında bir salıncak kurulmuştur. Küpü yere koyduktan sonra kısmet kapayıcılar (illa ki kısmeti kapayan kızlar olmalı) Kısmetini kapadıkları kızın yanında kördüğümü çözerler. Ve böylelikle kızın kısmeti tekrar açılmış olur (Allah'tan kapanık ise orasına karışılmaz) (KK4).

Bütün halk manici kızların etrafını çevreler, kısmetler çekilmeye başlar. Küpü yamacına alan kısmeti açılan kızın üzerine kırmızı bir yazma açılır ve etraftan yörük kızlar bu yazmayı tutarlar. Yazmanın altında bulunan kız küpün içine elini elini koyar ve karıştırmaya başlar ve yazmanın üzerine eline gelen çiçeği fırlatır diğer kızlarda mani söylemeye başlarlar. Bu söyledikleri manide küpün içinde çıkacak olan gülün veya yüzüğün sahibine

gider. Böylelikle her çekilen kismet için bir mani armağan edilir.

Daha sonra yaşlı çınar ağacına kurulmuş olan salıncağa küçük büyük demeden yükseklik korkusu olmayan herkes biner. Sallanırken elinde bulunan çiçeği salıncağın hemen altından akan dereye atar. Eğer atılan kismet (çiçek) bir engele takılmadan dereyle karışıp giderse kişinin dilemiş olduğu dileğin kabul olacağına işarettir. Eğer çalıya çırpıya takılır ise diilemiş olduğu dileğin olmayacağına işaret edildiğine inanılıyor. Kismet çekme biter bitmez küpün içinde kalan su ile dere kenarında isteye herkes elini yüzünü yıkar. Bu suyun bereketli ve yüze nur verdiğine inanılıyor. Bu adetin ardından hemen orada davul zurna eşliğinde Hıdırellez(ıdrellez) halayları çekilir.

3. Valandova Türk Köylerinde ve Türk Dünyasında Hıdırellez'deki Cadı Karı İnancı Üzerine

Cadı, Farsça kökenli bir sözcük olup, Türkçe Sözlük'te “geceleri dolaşarak insanlara kötülük ettiğine inanılan hortlak; huysuz, çirkin, ihtiyar kadın; çok güzel göz” anlamlarında tanımlanmıştır. Birçok kültürde kötülüğün sembollerinden biri olarak kabul edilen ve demonik unsurlarla ilişkilendirilen cadının, tek tanrılı dinler tarafından yasaklanmış bir eylem olan “büyü”yü gerçekleştirebildiğine inanılmaktadır (Yılmaz, 2022: 539).

Valandova Türk köylerinde yaygın olarak kullanılan “cazı gibi karı” deyimini, sözlük anlamına uygun olarak “huysuz, geçimsiz, sürekli konuşarak çevresine rahatsızlık veren kadınları” tanımlamak için kullanılır. Ancak bu deyim, yalnızca bireysel davranışları değil, aynı zamanda toplumsal normlara uymayan, geleneksel kadınlık rollerinin dışına çıkan kadınlara yönelik bir toplumsal eleştiri işlevi de taşır. Köy yaşamında sosyal ilişkilerin sıkı olması nedeniyle bu tür tanımlamalar, bireyin toplum içindeki yerini ve algılanış biçimini doğrudan etkiler. Benzer davranışlar erkeklerde gözlemlendiğinde aynı derecede olumsuz ve cinsiyet yüklü bir deyimle karşılık bulmaması, bu ifadenin ataerkil söylemle ilişkili olduğunu göstermektedir.

Türk halk inançlarında cadı kavramı hem olağanüstü varlıkların genel adlarından biri, hem de kaynağını Batı efsanelerinden alan özel bir varlık tipi olarak yer alır. Rumeli Türk yerleşimlerinde cadı, geceleri mezarından kalkıp dolaşan, saç baş dağınık, tırnakları uzamış, pis görünümlü, rastladıklarını öldüren bir kadın olarak tasvir edilir (Duvarcı, 2005: 130). Albız, albas, alpas, almaz gibi adlarla da anılan bu varlık; uzun boylu, gözleri kanlı, güçlü ve korkutucu bir karakter olarak betimlenir (Karakurt, 2012: 66; aktaran Karakaş, 2017: 130).

Bu inanç Hıdırellez ile de ilişkilendirilmiştir. Örneğin Gagavuzlar, Hıdırellez günü cadıların ortaya çıktığına, yemeklerin ve tarlaların bereketini

aldıklarına inanır. Bu felaketi önlemek için avlulara darı serpilir; böylece cadıların bu darılarla oyalanacağı, berekete zarar veremeyeceği düşünülür (Uca, 2007: 257).

Benzer şekilde Bulgaristan Türk kültüründe “cadı karı” motifi, ejderha figürüyle iç içe geçmiş mitolojik anlatımlarla görülmektedir. Rusçuk’a bağlı Slivnitsa köyünde anlatılan bir efsaneye göre, ejderha tüm çeşmelerin sularını içerek dünyayı kuraklığa sürükler ve her gün bir kız kaçıtır. Hızır ve İlyas bu ejderhayı altı başını keserek yener; yedinci baş yaralı kaçar ve bir pınara gizlenir. Pınardaki kızlar üç gün boyunca kurtarılır ve son kız 6 Mayıs sabahı, yani Hıdırellez günü çıkarılır. Bu nedenle Hıdırellez günü, kuzu kesilerek kutlanır, su başlarında eğlenceler düzenlenir (Özkan, 2020: 21).

Valandova Türk köylerinde Hıdırellez’e dair derlemelerde Hızır ve İlyas’a dair çok az değinme veya özdeşleştirme mevcuttur. Ancak yöre halkı tarafından “avır gün” olarak adlandırılan bu özel günde çalışmak, tarlaya gitmek uygun görülmez. Bu günün uğursuzluk getireceğine inanılır. Baş kaynak kişilerimizden biri: “Erol agana dedi o gün tarlaya gitmesin dey, o dinnemez beni em gitti. Gitmesiyle kaza yapası bir oldu...” (KK2) diyerek cazı karının insanın başına getirebileceği fenalıkları somut bir şekilde aktarmaktadır. Bu bağlamda Hıdırellez, sadece mevsimsel bir şenlik değil; doğaüstü bir eşik, geçiş zamanı olarak da algılanmaktadır.

Halk inanışlarına göre:

- Bu gün iş yapılmaz, tarla sürülmez (KK1, KK3, KK4, KK5, KK7, KK8).
- Hıdırellez yazın müjdecisidir (KK1, KK2, KK5, KK6, KK7, KK10).
- Hıdırellezin Hızır ve İlyas ile ilgisi yoktur (KK1, KK3, KK4).
- Ateş yakmak yalnızca çingenelere mahsustur (KK4, KK5).
- Dilek dilenirse ve samimi olunursa gerçekleşir (KK1).
- İnsanlardaki uyuşukluğu giderir (KK1, KK3).

Pomaklar arasında da benzer cadı inançları görülür. Bulgaristan’ın Tımrış bölgesinde yaşayan Pomaklar, Hıdırellez gecesi “cadı”ların evlerin bereketini çaldığına inanır. Bu nedenle ev kapılarına dikenli “yemişen” çiçeği takılır. Cadının o köyden biri olduğu, çıplak gezdiği ve kapıları kazıyarak evin bereketini aldığı düşünülür (Özkan, aktaran: Çam, 2020).

Valandova’nın Çalık köyünde “cazı karı” inancı özellikle hayvancılıkla ilgili uygulamalarda etkindir. Ahır kapılarına ısırgan otu asılarak, cadı karının hayvanların sütünü kesmesi engellenmeye çalışılır (KK10). Cazı karı, süt verimini etkileyen doğaüstü bir varlık olarak algılanır; bunun bir benzeri “albastı inancı”dır. Hıdırellez’den bir hafta önce evlerde büyük temizlik yapılır. Ancak 6 Mayıs günü temizlik, bulaşık ve çamaşır gibi işler yapılmaz. Sabah güneş

doğmadan önce “yeşillenmek” amacıyla dağlara çıkılır, bu sırada komşular yüksek sesle uyarılarak birlikte doğaya gidilir. Uykuda kalmak bütün yılın uyuşuk ve hasta geçeceğine işaret eder (KK1, KK2, KK5). “Yeşillenme” sırasında toplanan ısırgan ve diğer bitkiler, eve getirilip kapılara asılarak cadı karıdan korunmak amaçlanır (KK2).

Cazı karının görünümü ve görünüşü, yore halkı tarafından şu şekilde tanımlanmaktadır: “*Cazı karı yaşlı, sırtı kamburcana, iki pelii (belik) vaa, ellerin gene kınalı, elinde çıkını ve bastonu vaa*” şeklinde tanımlanmıştır (KK4). 1942 doğumlu Çalıklılı kaynak kişimiz, Hıdırellez’e dair yöre ağızıyla şu ifadeleri kullanmaktadır:

“İdirelez sabaası kalkarsın em gidersin yeşilliklere. Barmıklara koparınışın çiçek, korsun mantufarını çömlee. Sora sabaleyn sallanırıldık. Sora anam taze yoorttan mantı yapperiyidi. Yeni gün deridik İdirelleze. Bi saba gene ben sallanmadan beni misir ekmee götürdü. Yapıya kapıya gıcikleen asarıldık. Cazı karılara gelmesin, inekleri savmasın deyi. İdirellezde süt bidesi yaparıldık” (KK1).

Valandova Türk köylerinde “Cazı Karıdan” korunma uygulamaları:

- Isırgan otu (gıcikleen) kapılara asılır (KK1, KK2, KK3, KK4, KK8).
- Hıdırellez’de süt alıp verme yapılmaz (KK2, KK3, KK5).
- Güneş doğmadan önce doğaya çıkılarak “yeşillenme âdeti” gerçekleştirilir (KK2, KK4, KK8).

SONUÇ

Bu çalışmamız, Kuzey Makedonya’nın Valandova bölgesindeki Türk köylerinde Hıdırellez günüyle bağlantılı olarak sürdürülen “cazı karı” inancını konu edinmiş olup Hıdırellez âdet ve uygulamaları arasında bu inancın halk kültüründeki yeri, işlevi ve günümüzdeki yansımaları üzerinden günümüze kadar sözlü kültürün bir nevi güçlülüğünü sunmuştur. Hıdırellez, Türk dünyasında yalnızca baharın gelişyle ilişkilendirilen bir mevsimlik bayram olmanın ötesinde, aynı zamanda toplumların fenalıklardan korunma, uğurlu ve uğursuzluk gibi karşıt anlamların üzerinde korunma ve iyiyi çağırma uygulamalarının “*Harman yeri*” niteliğindedir. Valandova Türk köylerinde görülen “cazı karı” inancı da bu inançlar arasında önemli bir yere sahiptir.

Saha araştırmasında elde edilen veriler, Hıdırellez’in söz konusu köylerde sadece kutlama niteliği taşımadığını, aynı zamanda doğaüstü varlıklara karşı korunma amacı güden ritüellerle bütünleştiğini göstermektedir. Isırgan otu (gıcikleen) kapılara asılarak, süt alıp vermeme geleneği gözetilerek, erken saatlerde yeşillenmek için dağlara çıkılarak uygulanan bu ritüeller, “cazı karı” olarak adlandırılan uğursuz varlığa karşı bir tür koruyucu önlem işlevi

görmektedir. Sözlü kültürde yer alan anlatılar ve deyimler ise bu figürün yalnızca mitolojik ya da doğaüstü bir varlık olarak değil, aynı zamanda toplumun kadın kimliğine dair oluşturduğu sınırları da simgelediğini düşündürmektedir.

Valandova Türk köylerinde yaşayan yaşlı kuşaklar aracılığıyla sürdürülen bu inançlar, sadece geçmişe ait kültürel kalıntılar değil, aynı zamanda günümüzde de belli ölçüde devam eden ve kültür aktarımının gençlere sağlıklı bir şekilde aktarılmasının güzel bir örneği niteliğindedir. “*Cazı kari*” inancı, hem doğa ile insan arasındaki bağı hem de toplumsal cinsiyet rolleri, gelenek-görenekleri ve ritüel davranış biçimleri üzerinden yeniden yorumlanması gereken bir halk anlatısıdır. Bu bağlamda, Valandova örneği özelinde yapılan bu derleme, Balkanlar’daki Türk topluluklarının mevsimlik bayramlara yükledikleri çok katmanlı anlamlara dair önemli bir kesit sunmaktadır.

Extended Abstract

This study focuses on the belief in the “cazi kari” as practiced among the Turkish communities in the Valandova region of North Macedonia, particularly in connection with the celebration of Hıdırellez. The research examines the place, function, and contemporary reflections of this belief within folk culture. Hıdırellez, beyond being a seasonal festival associated solely with the arrival of spring, represents a multi-layered structure within the Turkish cultural universe, shaped through symbolic relationships among nature, humanity, and the sacred. The celebration also reflects the ways in which people interpret and understand the world through ritual practices constructed around binary oppositions such as good and evil, luck and misfortune, protection and threat.

The “cazi kari” belief observed in the Turkish villages of Valandova constitutes a unique element of this ritual universe. Data gathered through field interviews and participant observations indicate that Hıdırellez in these communities is not merely a festive occasion but also a time intertwined with protective rituals against supernatural threats. Practices such as hanging nettle (known locally as *gıcikleen*) on doors, suspending the exchange of milk, and climbing hills early in the morning to collect greenery are understood as protective measures developed against the ominous figure known as the “cazi kari.”

The “cazi kari” is not merely a demonic or mythological figure; she also symbolically represents the societal perceptions projected onto femininity, aging, and those deemed marginal. Narratives surrounding this figure offer insights into how concepts of womanhood, the maintenance of social order, and collective fears are shaped and preserved within the oral tradition. Therefore, the belief in the “cazi kari” presents a culturally rich stratum that

merits reevaluation from both folk belief and gender studies perspectives.

The persistence of this belief, sustained through the transmission by the elder generations in Valandova, should not be viewed solely as a cultural remnant of the past. Rather, it exemplifies a form of cultural continuity, intergenerational transmission, and the preservation of communal memory. The ways in which younger generations engage with these narratives reveal processes of transformation in traditional knowledge and the dynamic reconfiguration of cultural identity.

In conclusion, this study argues that the “cazı karı” belief, as contextualized within the Hıdırellez celebrations in Valandova, serves as a significant subject for research not only in the domain of folk belief but also from the perspectives of cultural anthropology and gender studies. The Valandova case provides a rich framework—both regionally and culturally—for understanding the complex layers of meaning that Turkish communities in the Balkans attribute to seasonal festivals.

KAYNAK KİŞİLER

KAYNAK KİŞİ	DOĞUM TARİHİ	DOĞUM YERİ	YAŞADIĞI YER	MESLEĞİ
KK1	11.11.1953	PIRSTAN	PIRSTAN	TARIMCI- EV HANIMI
KK2	07.05.1934	KIZILDOĞAN	DEDELİ	EV HANIMI
KK3	13.01.1964	DEDELİ	DEDELİ	TARIMCI-EV HANIMI
KK4	10.03.1936	DEDELİ	DEDELİ	ÖĞRETMEN
KK5	06.09.1938	KIZILDOĞAN	KIZILDOĞAN	EV HANIMI
KK6	10.03.1936	DURUTLU	BAHÇEBOSU	EV HANIMI
KK7	08.12.1969	KALKOVA	KALKOVA	EV HANIMI
KK8	13.11.1969	STRUMİTSA	KOÇULLU	FABRİKA İŞÇİSİ
KK9	08.12.1969	ÇALIKLI	ÇALIKLI	EBE KADIN
KK10	13.12.1967	ÇALIKLI	ÇALIKLI	EV HANIMI

KAYNAKÇA

- Aktürk, S. (2014). *Türkiye’de Hıdırellez etrafında oluşan folklorik unsurlar üzerine bir inceleme* (Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aras, E. (2021). Türklerde Nevruz Bayramı. *Giresun Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 7(2), 345–370. <https://doi.org/10.46849/guiibd.890087>
- Arslan, F. (2012). İstanbul’da Hıdırellez geleneğinin geçmişi, bugünü ve yarını: Ahırkapı örneği. *Folklor/Edebiyat*, 18(71), 183–196.
- Baykara, T. (1998). Türklerde şenlikler, kutlamalar, toylar ve eğlenceler. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 17, s. 313–315). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çam, E. (2020). Hıdırellez geleneğindeki cadı inancı: Balkanlar ve Anadolu örneği. *Balkanlarda Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 25–38.
- Çam, E. (2020). Hıdırellez geleneğindeki cadı inancı: Balkanlar ve Anadolu örneği. *Balkanlarda Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2(1), Kış, 1–24. (Not: Bu iki kaynak aynı başlıkla görünse de sayfa numaraları farklıysa ayrı eserler olarak işlenebilir. Aksi halde yinelenmiş olabilir.)
- Derdiyok, R., & Eyibinici, F. (t.y.). Hıdırellez geleneği. *Folklor/Edebiyat*, 10(23), 363–376.
- Dimitrovska, V. (2018). ST. George Day – Proletni Praznuvanje: Gyurgovden/ Hidrelez. *Arheo*. <https://arheo.com.mk>
- Duvarcı, A. (2005). Türklerde tabiat üstü varlıklar ve bunlarla ilgili kabuller, inanışlar, uygulamalar. *Bilig*, (32), Kış, 1–17.
- Ekici, M. (2005). Bergama yöresi Hıdırellez geleneklerinde toplum ve çevre bilinci. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 5(1), 53–60.
- Ekici, M., Bitirim Okmeydan, S., & Emeç Yücesoy, G. (2023). Gökçe: Somut olmayan kültürel miras unsuru olarak bahar bayramı Hıdırellez. *9th Balkan International Conference on Social Sciences*, 6–8 Ekim, Edirne, 2023.
- Kanar, H. E., & Coşuk, D. (t.y.). Edirne örneğinden hareketle Hıdırellez geleneği. *Balkan ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi*, (s. 55).
- Karakaş, R., Akın, E., & Güneş, F. (2017). Yaralı Mahmut hikâyesinde kadın tipleri. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, (36), 1–15.
- Özkan, İ. (2020). Bulgaristan Türklerinde Nevruz ve Hıdırellez kutlamaları. *Balkanlarda Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 1–24.
- Sarioğlu, A. (2023). Türklerin İslamiyete geçiş süreci ve etkili olan faktörler. *Dünya İnsan Bilimleri Dergisi*, 1, 87–110.
- Toraman, A. (2022). Türk mitolojisinde ateş kültü ve Amasya’daki izleri. *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)*, Amasya Özel Sayısı, 11–26.
- Uca, A. (2007). Türk toplumunda Hıdırellez – II. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (35), 93–107.
- Yılmaz, G. A. (2022). Klasik Türk edebiyatında Koncolos inanışı. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 8, 538–547.

MAKEDONYA YÖRÜK HALK KÜLTÜRÜNDE MÂNİ SÖYLEME GELENEĞİ

Ekrem DESTANOV

Uluslararası Balkan Üniversitesi, Kuzey Makedonya
ekrem.destanov@ibu.edu.mk

Özet: Geçmiş İslamlığın kabulü öncesine uzanan “mâni” anonim Türk halk şiiri türlerinden biridir. Yüzyıllardır sözlü gelenekte varlığını sürdüren mâni Türk halk kültüründe önemli bir yere sahiptir. Sevgi, aşk, ayrılık, gurbet, askerlik gibi çeşitli konuları ihtiva eden mâni genellikle ramazan ve bayram gibi dinî günlerde ve Hıdrellez gibi bahar bayramlarında söylenmektedir. Türk dünyasının bir parçası olan Ustrumca ve Radoviş Yörük-Türk halk kültüründe de mâni söyleme geleneğine büyük önem atfedilmektedir. Bölge kültüründe de mâniler ramazan, bayram, Hıdrellez vb. belli zaman dilimlerinde ve kına geceleri gibi törenlerde söylenmektedir. Bu bağlamda ilgili Yörük halk kültüründe yer alan mâni söyleme geleneği üzerine yok denecek kadar az çalışmaların yapıldığı belirlenmiştir. Dolayısıyla böyle bir konunun tercih edilmesi bölgenin mâni söyleme geleneğinin bilimsel dünyadaki bilinirliğinin ve tanınırlığının artırılması amacıyla. Çalışmayla ilgili literatür taramalarının yanı sıra saha derleme çalışmaları da yürütülmüştür. Derleme çalışmasında, folklorik içeriklerin derlenmesinde yaygın olarak kullanılan “gözlem” ve “mülakat” yöntemleri esas alınmıştır. Alandan derlenen halk bilgisi ürünlerin nitel araştırma yöntemindeki teknikler ile incelemesi yapılmıştır. Yapılan incelemeler sonucunda söz konusu yerleşim yerlerinde mâni söyleme geleneğine önem verildiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Makedonya, Yörük, halk kültürü, mâni, gelenek*

1. Giriş

Kuzey Makedonya Yörük halk kültürü çok zengin bir kültürel mirasa sahiptir. Çalışma konusu olarak tercih edilen mâni söyleme geleneği bu kültürel mirasın önemli yapı taşlarından birini oluşturmaktadır. Geçmiş İslamlık öncesine giden mâni, Türk halk edebiyatının en eski şiir örnekleri arasında yer almaktadır. Nazım birimi hususunda farklı görüşlerin olduğu mâni genellikle dörtlükler hâlinde yazılmıştır. Sevgi, aşk, ayrılık, gurbet, askerlik gibi çeşitli konuları işleyen ve ezgili bir biçimde söylenen mâni genellikle

ramazan ve bayram gibi dinî günlerde ve Hidrellez gibi bahar bayramlarında icra edilmektedir. Bununla birlikte mâni, edebi bir tür olmanın ötesinde sosyal ilişkilerin, toplumsal normların ve bireysel duyguların ifade edilmesi bakımından da oldukça önemlidir.

İskân politikası olarak Osmanlılar tarafından Makedonya'nın doğu bölgesine yerleştirilen Yörükler, tarihî süreç içerisinde göçebe bir yaşam tarzı sürdürdükleri için kültürel değerlerinin ve sözlü edebiyatlarının sonraki nesillere aktarılması için çaba göstermişlerdir. Sözlü edebiyatın önemli bir parçası olan mâninin bölge halkları arasında söylenmesi hem eğlenceli vakit geçirme olarak hem de sözlü kültürün devam etmesi hususunda önemli katkılar sağlayan bir gelenek olarak varlık göstermektedir. Ülkenin daha çok kırsal bölgelerinde yaşayan Yörüklerin mâni söyleme geleneği, söz konusu kültürün özünü ve dinamiklerini yansıtmakla birlikte geçmişten bugüne dek uzanan güçlü bir bağ kurmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın amacı, bölgenin mâni söyleme geleneğinin bilimsel dünyadaki bilinirliğinin ve tanınırlığının artırılmasıdır. Aynı zamanda geleneğin tarihî gelişim süreçlerini ve toplum üzerindeki etkilerini araştırmaktır. Ayrıca bölge Yörüklerinin kültürel kimliklerini anlamak ve mâninin bu gelenek içerisindeki yerini tespit etmektir. Geleneğin korunması ve yaşatılması konusunda farkındalık oluşturmak da çalışmanın bir diğer amacıdır.

2. Makedonya Yörük Halk Kültürü

Osmanlılar tarafından 14. yüzyılın sonlarına doğru Anadolu'dan getirilip Kuzey Makedonya'ya yerleştirilen Yörükler (İnalcık vd., 1993, s. 4) ülkenin doğusunda, dağlık bölgelerde yaşamlarını sürdürmektedirler. Bu bölgeler, Yörüklerin yerleşim yerleri olması hasebiyle Sırp, Hırvat ve Bulgar kaynaklarında “Makedonya Yörüklüğü” olarak geömektedir (İbrahimsoylu, 2021, s. 228-229).

Yörükler, asırlardır geleneksel yaşam tarzlarıyla sahip oldukları kültürler değerlerini yaşatma çabası içerisinde olmuşlardır. Makedonya Yörük halk kültürü, Türk kültürünün izlerini taşımaktadır. Bu kültür tarım, hayvancılık ve el sanatlarıyla zenginleşmiştir. Yörükler, göçebe yaşam tarzı bir hayat sürdürdükleri için kültürel zenginliklerini göç ettikleri farklı coğrafyalarda daha da şekillendirmişlerdir. Yörük kültürü, geleneksel kıyafetleri, yemekleri ve müzikleri ile kendini gösterir. Söz konusu geleneksel halk kültürü aşınmaya başlamış olsa da başta masal olmak üzere fıkralar, efsaneler, mâni vb. sözlü anlatım gelenekleriyle aktarılmaya; düğünler, dinî ve mevsimlik bayramlar ve diğer kutlama törenleriyle yaşatılmaya çalışılmaktadır.

Bölge kültürünü tanımlayan unsurlar arasında geleneksel kıyafetler, kutlamalar ve mâni söyleme geleneği ön planda yer alır. Duyguların, düşüncelerin dile getirildiği bir edebi tür olarak mâni Yörük halk kültürünün önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Makedonya Yörük halk kültürünün daha iyi anlaşılması ve bilinmesi için Yörüklerin tarih sahnesindeki yerleri ve kendilerine has yaşam biçimleri üzerine daha derin çalışmalar yapıp incelenmelidir.

3. Mâni Nedir?

Türk halk edebiyatının anonim türlerinden biri olan “mâni” kavramının kökeniyle ilgili farklı görüşler mevcuttur. İlk görüşün savunucuları olan Mehmet Fuat Köprülü ve Pertev Naili Boratav, mâninin Arapça “anlam” manasına gelen “ma’nâ” sözcüğünden türetildiğini ifade ederler (Köprülü, 1980, s. 273; Boratav, 2016, s.192). Diğer görüşün temsilcileri Niyazi Eset ve Sami Akalın ise mâni kelimesinin kökenin Türkçe olduğu görüşünü savunurlar. Bu görüşlerini, Türkçe kökenli kelimeler olup sonlarına “î” nispet ekinin eklenmesiyle Türk boylarına ait anlamına gelen “Türkî”, “Varsağî”, “Bayatî” gibi şiir türlerine dayandırmaktadırlar. Mâninin de Türkçede “adam”, “soy-sop”, anlamına gelen “man” sözcüğünün sonuna aynı ekin getirilmesiyle Türklere ait anlamına geldiğini ifade ederler (Eset, 1944, s. 7; Akalın, 1972, s. 37).

Sözlü anlatıma dayalı edebî bir tür olan mâninin sözlüklerdeki tanımı şöyledir: Kadri (1945) mâniyi şöyle tanımlar; “Garp (Batı) halk edebiyatının bir tarzı mahsusu, ki ekseriyetle dört mısradan teşekkül eder; hecenin yedisiyle söylenir” (s. 342). Tuğlacı (1971) “çoğu birinci, ikinci ve dördüncü mısraları uyaklı olan halk koşuğu” şeklinde tanımlar (s. 1845). Türkçe Sözlükte (2010) ise; “genellikle birinci, ikinci ve dördüncü dizeleri uyaklı olan daha çok hecenin yedili ölçüsüyle söylenen halk şiiri” (s. 1620). Tanımlardan anlaşılacağı gibi mâni genellikle dörtlükler halinde yazılır ve her dörtlüğün millî vezin olarak kabul edilen hece vezninin aynı ölçüsünde olması gerekir.

Mâni, daha çok sevgi, aşk, ayrılık, gurbet, askerlik vb. (Kaya, 1999, s. 32-33) konuları işlerken, halkın günlük yaşamının yanı sıra gelenekleriyle duygularını da yansıtır. Halkın ortak malı olarak kabul edilen mâniler asırlardır sözlü geleneğe varlığını sürdürüp nesileden nesle aktararak bugüne dek gelmişlerdir. Ezgili biçime söylenip duygulara hitap eden bir özelliğe sahip olması, mâninin sosyal hayat içerisindeki önemini gözler önüne sermektedir. Mâni çeşitli etkinliklerde; ramazan, bayram ve Hıdırellez gibi belli zaman dilimlerinde ve kına geceleri gibi törenlerde söylenerek mâni söyleme geleneğinin yaşatılmasına önem verilmektedir.

3.1. Makedonya Yörüklerinde Mâni Geleneği

Yüzyıllardır Kuzey Makedonya'nın doğu bölgesinde yaşamlarını sürdüren Yörükler-Türkler, zengin bir kültürel mirasa sahiptirler. Eski Türk kültürünün izlerini taşıyan bu kültürel mirasın içinde mâni söyleme geleneği önemli bir yere sahiptir. Söz konusu gelenek, Yörüklerin duygularıyla düşüncelerini ve yaşam tecrübelerini aktardıkları en önemli usullerin başında yer alır.

Türk halk şiirinin en kısa örneklerinden biri olup Makedonya Yörükleri arasında söylenen mânilerin bölge Yörük yaşam biçiminin çeşitli yönlerini yansıttığını söylemek mümkündür. Makedonya Yörükleri arasında mâniler genellikle ezgili bir biçimde söylenmektedir. Söylenen mâniler sosyal etkileşimin bir aracı niteliğindedir. Özellikle bayramlar, hıdırellez ve diğer toplumsal törenlerde söylenen mâniler bir araya gelme ve dayanışma duygularını tazeler. Öte yandan, söylenen bu mâniler Yörük kimliğinin bir parçası olarak görülmektedir. Dolayısıyla Makedonya Yörük halk kültüründe mâni söyleme geleneğinin bir sanat şekli olmasının yanında bir yaşam biçimi ve sosyokültürel iletişim aracı olarak öne çıktığı söylenebilir.

3.2. Mâni Söyleme Ortamları

Mâniler çeşitli ortamlarda söylenmektedir. Örneğin ramazan ayında, pazar yerlerinde, semai kahvelerinde, düğünlerde, nevrüz ve hıdırellez gibi belli zaman dilimlerinde icra edilmektedir .

Bu bağlamda çalışmanın konusunu oluşturan Makedonya Yörük halk kültüründe de mâni benzer zaman dilimlerinde söylenmektedir. Yapılan saha araştırmalarından hareketle bölgede mâniler genellikle dinî bayramlar olan Ramazan ve Kurban bayramlarında, mevsimlik hıdırellez bayramında ve kına gecesi gibi törenlerinde söylenmektedir. Bölge kültüründe mâni söyleme geleneği; “mâne yapmak”, (KK. 1), “mâne söylemek” (KK. 5) şeklinde adlandırılmaktadır.

Mânilerin ne zaman söylendiğine yönelik kaynak kişilerden derlenen halkbilimsel ürünlere aşağıda yer verilmiştir.

“Mâneler bayramlarda, ıdırlezde yapılırdı. Daa önceleri kına gecelerinde da yapılırdı. Ama şini gari kına gecelerinde yapmazlar” (KK. 2).

Kaynak kişinin mânilerin hangi zaman dilimlerinde söylendiği hususuyla ilgili verdiği bilgili, bölgede daha önceleri kına gecelerinde de mânilerin söylendiği ancak bu geleneğin günümüzde devam etmediğini göstermektedir. Bayramlarda mâni söyleme geleneği ile ilgili diğer kaynak kişilerin vermiş olduğu bilgi ise şöyledir:

“Beş on sene öncesine kaa kızlar bayramlarda kol kola geçerlerdi mane yaparlardı. Te şini te bu telefonnar ne zaman çıktı bıraktılar gari, yapmazlar”

(KK. 1, 2, 5).

Konuyla ilgili verilen bilgilerden anlaşılacağı gibi Makedonya Yörük halk kültüründe dinî bayramlar olan Ramazan ve Kurban Bayramları'nda mâni söylenirdi. Fakat yine kaynak kişilerin işaret ettiği gibi teknolojinin gelişmesiyle, diğer bir ifadeyle cep telefonlarının yaygınlık kazanmasıyla birlikte gelenek yok olma noktasına gelmiştir.

Diğer bir mâni söyleme ortamı olan hıdırllez bahar bayramında da mâni söylenmektedir. Buna yönelik kaynak kişilerden derlenen halkbilimsel veriler şöyledir:

“İdirlez gejesi mantufar kuyarke kızlar mane yaparlar. E sora ıdırlez sabası da ne zaman mantufarları çıkarılar o zaman da yaparlar. İdirlez günü salıncakta sallanırke da mane yaparlar” (KK. 2, 4).

Yine alandan derlenen bilgilere göre mevsimlik bayram olan hıdırellez kutlamalarının farklı aşamalarında mâni söylenmektedir. Hıdırellezin öncekisi akşam, Türk kültüründe yaygın olan “martıfal”¹ koyma uygulanması esnasında ve hıdırellez sabahı yine “martıfal” çıkarma işlemi sırasında mâniler icra edilmektedir. Ayrıca hıdırellez kutlamalarının bir bölümü olan salıncakta sallanma esnasında da mâni söylenmektedir.

Tüm bu bilgiler, söz konusu yöre halk kültüründe mâni söyleme geleneğinin sadece hıdırellez bahar bayramında uygulandığını göstermektedir. Öte yandan, daha önceleri hem kına gecelerinde hem Ramazan ve Kurban Bayramları'nda da icra edilen geleneğin ise günümüzde yerine getirilmediğini işaret etmektedir.

Türk dünyasının önemli bayramlarından biri olan Hıdırellez bahar bayramında söylenen mânilerden birkaç tane örnek olarak vermenin yerinde olacağı düşünülmüştür. Söylenen mâniler:

Anterim² kumaş olsun
Üstüne kuşlar konsun
Ver anne istediğime
İsterse berduş olsun

Bir taş attım kilseye
Mavi püskül enseye
Ben askere giderim
Gönül verme kimseye

¹) “Martıfal” âdetinin uygulanışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., (Destanov, 2022, s. 53).

²) Gömlek.

Kiremitte gezerim
Badem şeker ezerim
Komşu kızı dururke
Niye bekâr gezeyim

Sıra sıra kazanlar
Kara yazı yazanlar
Evlat yüzü görmesin
Aramızı bozanlar

Çık çeşmeye göreyim
Eline gül vereyims
Senin gibi güzeli
Nasıl ele vereyim

Güle bindim gülmedim
Gülден indim ölmedim
Kara gözlü yârimi
Üç ay oldu görmedim

Bunar yolu bu mudur
Kova doli su mudur
Yüsek Male³ içinde
Benim yârim bu mudur (Destanov, 2022, s. 58-59).

Alikoç'un⁴ bulutu
Akan sular duruldu
Şu Kocalı⁵ kızları
Kesin benden umudu (KK. 3).

İlgili bölge hıdırellez kutlamalarında söylenen mâniler konuları bakımından ele alınacak olursa; sevda, aşk ve askerlik gibi konuları işlemektedir. Hece vezni bağlamında incelenecek olursa hece ölçüsünün yedili kalıbıyla söylenmektedir. Mânilerin şema kafiyesi ise aaba'dır.

³⁾ Ustrumca şehrine bağlı Yörük-Türk köyü.

⁴⁾ Radoviş şehrine bağlı Yörük-Türk köyü.

⁵⁾ Radoviş şehrine bağlı Yörük-Türk köyü.



(Valandova Bahçebos Köyü'nde martıfâl çıkarma işleminde mânî söyleme.

Tarih: 2020)

Sonuç

Bu çalışmada, Kuzey Makedonya Yörük-Türk halk kültüründe mânî söyleme geleneği incelemeye tabi tutulmuştur. Söz konusu halk kültürü zengin bir kültürel mirasa sahiptir. Mânî söyleme geleneği bu kültürün önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, bölge Yörükleri sahip oldukları bu kültürel mirası koruyup nesilden nesle aktarmaya çalışmışlardır.

Araştırma bölgesinde mânîlerin dinî bayramlar ile mevsimlik bayram olan Hıdırellez'de ve kına gecelerinde söylendiği tespit edilmiştir. Ancak günümüzde bayramlarda ve kına gecelerinde mânî söyleme geleneğinin uygulamadan kalktığı saptanmıştır. Bu geleneğin sadece Hıdırellez kutlamalarında yerine getirildiği kaynak kişilerin vermiş olduğu bilgiler arasında yer almaktadır.

Hıdırellez dolayısıyla mânîler, Hıdırellez'in öncekisi akşam ile Hıdırellez sabahı "martıfâl" işleminin gerçekleştiği ve salıncakta sallanma âdetinin uygulandığı sırada söylenmektedir. Hıdırellez bahar bayramında söylenen mânîlerin daha çok sevdâ, aşk, gurbet ve askerlik gibi konulara yönelik olduğu belirlenmiştir. Mânîler daha çok "millî vezin" olarak kabul edilen hece ölçüsünün yedili kalıbıyla söylenmektedir. Şema yönünden ise mânîlerin aaba şeklindeki şema kafiyesine göre söylendiği tespit edilmiştir.

Kaynakça

- Akalın, L. S. (1971). *Türk Mânilerinden Seçmeler I*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Boratav, P. N. (2016). *Yüz Soruda Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Destanov, E. (2022). Doğu Makedonya Yörük Halk Kültüründe Hıdrellez Kutlama Geleneği. *Balkanlarda Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 47-65.
- Duymaz, A., & Şahin, H. İ. (2022). Halk Şiirinde Tür ve Şekil. M. Öcal Oğuz (Ed.), *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Eset, N. (1944). *Mukayeseli ve Neşredilmemiş Mâniler*. Ankara: Ankara Halkevi neşriyat.
- İbrahimsoylu, İ. (2021). *Yörüklük (Kuzey Makedonya Yörüklüğü)*. Üsküp: Yeni Balkan.
- İnalcık, H., ve diğ. (1993). *Balkanlar*. İstanbul: Orta Doğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı.
- Köprülü, M. F. (1980). *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Sözlü Kaynaklar

1. Kaynak Kişi

Adı soyadı: Ayşe Destanova

Doğum yeri ve tarihi: Yüksek Mahalla Köyü/Ustrumca, 1960.

2. Kaynak Kişi

Adı soyadı: Güllü İsmailova

Doğum yeri ve tarihi: Yüksek Mahalla Köyü/Ustrumca, 1956.

3. Kaynak Kişi

Adı soyadı: Htice Omerova

Doğum yeri ve tarihi: Alikoç/Radoviş, 1967.

4. Kaynak Kişi

Adı soyadı: Saliye Hüseyin

Doğum yeri ve tarihi: Radanya/İştıp, 1969.

5. Kaynak Kişi

Adı soyadı: Zarfe Memedova

Doğum yeri ve tarihi: Yüksek Mahalla Köyü/Ustrumca, 1970.

THE TRADITION OF SINGING MANİ IN THE MACEDONIAN YORUK FOLK CULTURE

Ekrem DESTANOV

Uluslararası Balkan Üniversitesi, Kuzey Makedonya
ekrem.destanov@ibu.edu.mk

Abstract: “Mani” is one of the anonymous Turkish folk poetry genres, dating back to before the adoption of Islam. Mani, which has survived in oral tradition for centuries, has an important place in Turkish folk culture. Mânî, which includes various subjects such as love, affection, separation, exile, military service, is generally sung on religious days such as Ramadan and Eid and on spring festival such as Hıdırellez. In the Strumica and Radovich Yörük-Turkish folk culture, which is a part of the Turkish world, great importance is given to the tradition of singing mani. In the regional culture, manis are sung at certain times such as Ramadan, Eid, Hıdırellez, ect. and at ceremonies such as henna nights. In the context, it has been determined that there are very few studies on the tradition of singing mani in the relevant Yörük folk culture. Therefore, the choice of such a topic is to increase the awareness and recognition of the region’s mani singing tradition in the scientific world. In addition to literature reviews related to the study, field compilation studies were also conducted. The compilation study was based on “observation” and “interview” methods, which are widely used in compiling folkloric content. The folk knowledge products compiled from the field were examined using qualitative research techniques. As a result of the research, it was determined that the tradition of singing mani was given importance in the settlements in question.

Keywords: *Macedonia, Yoruk, folk culture, mani, tradition*

