



Bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi, Güz 2022 / 2: 129-143.

## Kutsal Deneyimler: Değişen Bilinç Durumları Tiplerinin Özelliklerine ve Kırgız Şamanizm'inin Farklılaşması Meselesine Yeni Kanıtlar\*

Nestor Aleksandroviç MANİÇKİN  
Çev. Atilla BAĞCI\*\*

**Öz:** Yayımlanmış etnografik malzemelerin sistemleştirilmesi temelinde ve Togolok Moldo'nun 1929 yılına ait el yazmalarından daha önce bilinmeyen delillerin teşviğiyle ve yazarın 2013-2016 yıllarında Kırgızistan Calal-Abad, Talask ve Çnyysk bölgelerinde yaptığı saha çalışmalarının sonuçlarından Kırgız kültüründe kara ve ak şaman-bakşılının transa geçmeleri ve **değişen bilinç durumları'na** (dbd) ulaşma yöntemlerindeki spesifik / çok özel düşünceye ulaşmaya çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** bakşı, Kırgız, Togolok Moldo, Şamanizm, ak ve kara şamanlık, değişen bilinç durumları.

**Sacral Experiences: New Evidence On the Characteristics Of Types Of Altered States Of Consciousness and The Differentiation Of Kyrgyz Shamanism**

**Abstract:** Based on the systemized published ethnographic materials and new evidence retrieved from Togolok Moldo's manuscripts of 1929 as well as on the results of author's field research carried out in the Kyrgyz regions of Chui, Talas and Jalal-Abad in 2013–2016, the author attempts to comprehend the specificities of ways of reaching altered states of consciousness and trance by black and white shamans-bakshy in the Kyrgyz culture.

**Keywords:** bakshy, Kyrgyz people, Togolok Moldo, shamanism, black and white shamanism, altered states of consciousness

### Giriş

Vaktiyle muazzam şekilde yaygınlaşmış olan Şamanizm bugün de dünyanın birçok yerinde bilinen yaşamın dinsel kabulünün oldukça özgün şekillerinden biri

\* Bu makale *Sakralnie Perejivania: Novie Materialı k Harakteristike Tipov İzmenennih Sostoyanii Sozdania i Differentitsiatii Kirgizskogo Şamanstva* Adıyla, *Sibirskie İstoriçeskie İssledovania*. 2016. No.4, Udk 334:001.895(4/8), DOI: 10.17223/2312461X/14/12 yayımlanmıştır.

\*\* Dr., Halkbilimci, Antalya (Türkiye). E-posta: atilla\_bagci@hotmail.com / ORCID ID: 0000-0002-8702-531X

olarak kalmaya devam etmektedir. Söz sahibi araştırmacılar, özellikle Şamanizm kültüründe dinî köklerin yattığını işaret ederek şamanlığı din olarak değerlendirmemektedirler. Kişisel olmayan deneyimler ve şamanlık psikoteknikleri araştırmacısı (psikolog, parapsikolog) Stanley Krippner (1932-) “*Şamanizm’in din değil, ruhsal teknik*” olduğunda ısrar etmektedir (Krippner, 2012:83). O diğer bilim adamlarıyla birlikte Şamanizm için dinden farklı dogmaların, *kudas* (ekmek-şarap ayini), kutsal metinler ve kurumsallığın varlığının belirleyici karakteristiği olmadığını savunmaktadır. Ulusal antropolojide bir grup âlim tarafından bir hekimlik uygulaması (Ksenofontov, 1992), diğer bir grup tarafından ise bunun hilafına Şamanizm din kültürünün en erken formlarından biri olarak (Tokarav, 1963; Basilov, 1992) değerlendirilmektedir. Bu kavramsal yaklaşımları yorumlayarak V.İ.Haritonova şaman araştırmalarının Şamanist toplumların temsilcileriyle bir birine karıştırılmayacak iki katmana ayırmanın gerekliliğine işaret etmektedir: birinci katman şamanların (yani rahipler) faaliyetlerini, ikincisi – dünya görüşü, inançlar ve ritüel uygulamaları, ezcümle dinî kavramlarını ihtiva etmelidir. V.İ.Haritonova kendisi Şamanizm’i dinî büyüsel-mistik uygulama olarak, şamanı da özel psikofizyolojik yeteneklere sahip bir insan olarak, bu ilişkileri dinsel değil, daha ziyade büyüsel eylemler üzerine teşekkül etmiş olarak değerlendirmektedir (Haritonova, 2006:96).

Şamanlık inancını kült niteliğinde incelemek, özünde fonksiyonel olarak farklı olarak şamanları ve rahipleri karıştırmak demektir. Ancak rahipler de şamanlar gibi dinsel/kutsal işler yaparlar. Her ikisi de ruhlar ve tanrılar dünyasıyla doğrudan irtibatlıdır. Özellikle dinsellik rahipleri, keşişleri, şamanları, büyücülerini ve üfürükçülerini çevresinde birleştirmektedir. Üstelik onlar karışmışlardır ve hatta yakın geçmişte ortaya çıkan Hıristiyanlık, Budizm ve Müslümanlık dinlerinin Şamanizm ile hemhudut olduğu, hizmetlilerinin girdikleri zaman ise aralarındaki ilişki keskinleşmiştir. Karşılıklı tarihsel eksen dinsel dünyayla ilişkilerdeki farklılıklar üzerine kurulmuştur ki, bunu rahiplerin ve şamanların geleneksel tekniklerinde ve sadece onların dış çizgilerinde değil, aynı zamanda dbd’nin farklı tiplerinin ana düşüncesinde gözlemek mümkündür. Bu soru doğrudan Şamanizm’in **ak** ve **kara** olarak ayrılmasıyla ilgilidir.

Bu makalenin amacını dbd’ye ulaşmanın sinir buhranı şekillerinin ak ve kara şamanlıkla dua-meditasyon (derin düşünme) formlarının bağlantılarının, bunun Kırgız kültüründe ne anlama geldiğinin açıklamaları oluşturmaktadır. Bu hipotezi sadece XX. yüzyılın ikinci yarısında Kırgız Şamanizm’i katmanında derlenmiş olan etnografik materyaller değil, 1929 yılında Kırgız şamanlarının ak ve kara şamanlar olarak ayrışmasını detaylı şekilde araştırmış olan ve bilim camiasında fazla bilinirliği olmayan destancı Togolok Moldo’nun el yazmaları da desteklemektedir (RF ORP NAN KR D. 77). Bahse konu el yazma Kırgız şamanlarının törensel lirik şarkılarını (“bakşılardan ırı” - bakşılardan şarkıları diye tanımlanır) tespit eden az sayıdaki delillerden biridir. Kırgız Şamanizm’inin gelişimi aşamasına dair değişmelerin takip edilebilmesi, ak ve kara şamanlar ve farklı kategorilerde dbd’ye ulaşma yöntemlerine dair tasavvurların teşekkül edişleri ilginçtir. Çağdaş etnografik ve 2013-2016 yıllarında Kırgızistan Calal-Abad, Talass ve Cuysk bölgelerinde tarafımdan derlenen folklor materyalleri bunu yapmaya imkân vermektedir.

### Bilimsel Kaynaklarda Ak ve Kara Şamanlar

Ak ve kara şamanlar hakkında Türk ve Moğol halklarında (Altaylılar, Tuvinler, Buryatlar, Yakutlar, Kırgızlar) belirtilen ayırım etnografik araştırmalarda tartışmalı konulardan biri olarak ortada durmaktadır (Dugarov, 1991:17-32). Araştırmacılar ak ve kara şamanlığın temelinde ne Türk ve Moğol halklarının karşılıklı etkileşimi konusunda, ne de bu ayrışmanın ne zaman olduğu noktasında bir uzlaşma sağlayamamışlardır, ancak onun ontolojik unsurunu, ak şamanların yüksek dünyalarla, kara şamanların ise yeraltı dünyasıyla, aşağı katmanlarla bağlantısını takip edebilmişlerdir. Sovyet etnograf ve din bilimleri araştırmacısı S.A.Tokarev Yakutlarda ak şamanlar diye boy kültü rahipleri olduğunu ve “gerçek şamanlar – abaası oyunlarla çok az ortak noktaları olduğunu” ileri sürmektedir (Tokarev, 1965:289). Yakutların inançlarının ve geleneklerinin Orta Asya’da diğer Türk dilli kabileler ile birlikte yaşadıkları dönemde oluştuğunu savunan N.A.Alekseyev ak şamanları hemen hemen hiçbir zaman yeraltı dünyasına gitmeyen, “göksel kökene” sahip ve “ayın” diye adlandırılan boyun koruyucu tanrıların hizmetkârları olarak tespit etmiştir (Aleksyev, 1969). Erken dönem kaynaklarına göre de Yakutlarda ak şamanlar hiçbir zaman şaman davulu (tef) kullanmamışlardır, kara şamanlara da “ayın” adına ayinler yapmalarına müsaade verilmemiştir (Aleksyev, 1984:26).

Böylece araştırmacılar tarafından rahipliğin erken formu olarak tespit edilen ak şamanlıktan farklı olarak kara şamanlık, şamanlık ve arkaik *topos*'unu (geleneksel tema veya öge) içinde bulundurmaktadır. V.İ.Haritonova kara şamanı dinsel kült dünyasının merkezine yerleştirmekte, göksel ve ataerkil kültlerin rahibi ak şamanı ise merkezden uzağa, taşraya oturtmaktadır (Haritonova, 2006:69, 70). Haritonova ak şamanları “şaman değil, şamanlık yapanlar” diye adlandırmakta, bu insanların sadece nitelik olarak farklı bir toplumsal statüye değil, aynı zamanda gerçek şamanların haiz oldukları pek çok yeteneğe dahi sahip olmadıklarına işaret etmiştir. Ak ve kara şamanlık hakkında Kırgızların tasavvurlarını analiz etmek, benim de düşündüğüm gibi Haritonova'nın teyit etmesiyle çoğunluğunda korelasyon<sup>1</sup> olması dikkat çekicidir.

Orta Asya halklarının farklı ruhsal-büyüsel uygulamalarının detaylı şekilde araştırılması Orta Asya etnografyası alanındaki mümtaz Sovyet âlimlerinden biri olan V.N.Basilov'a bu bölgede şamanlığın ak ve kara olarak ayrışmasının sadece Kırgızlarda gözlenebildiği sonucunu çıkarması imkânını vermiştir (Basilov, 1992:165). Çoğu Kırgız kara şamanları gerçek şaman olarak kabul eder, ak şamanları ise efsuncu (tabip) veya halk İslam'ının temsilcileri olan ve Kur-an'dan ayetler okuyarak hastaları tedavi eden derviş ve mollalarla özdeşleştirmektedir. Özbekler, Tacikler, Kazaklar ve Karakalpaklar kendi şamanlarını ak ve kara diye ayırmamaktadırlar. Kırgız şamanlarının (bakşı) ve kadın şamanlarının (bübü, bubu)<sup>2</sup> ak ve kara diye ayrılmasına 1950-1960'lı yıllarda saha materyallerini derleyen T.D.Bayaliyeva dikkat çekmiştir (Bayaliyeva, 1972). Bayaliyeva bu konu hakkında “kuzey ve güney Kırgızlarının ak ve kara şamanlarının özelliklerini farklı”

<sup>1</sup> İki veya daha fazla değişken arasındaki bağıntı, bağlantı, ilişki (ç.n.).

<sup>2</sup> Kırgızistan'da "bakşı" kelimesi daha çok erkek şamanlar, atalarının ruhlarıyla şifa veren ve iletişim kuran kadınlara “bübü” veya bazen “bakşı-bübü” denir. "Bübü" ismi sadece Kuzey Kırgızistan'da yaygındır.

anladıklarını bildirmiştir (Bayaliyeva, 1972:121). Kuzey Kırgızlarının tasavvurlarına göre kara şamanlar en güçlü şamanlardır ve “sadece kara şamanlar kötü ruhları ve cinleri yerleştiği hasta kişinin bedeninden muhtelif manipülasyonlarla, örneğin kızgın demir basarak, keskin (sivri) bıçakla kendisine ve hastaya vurarak, güya hastanın başını bedeninden ayırarak, vb. kovabilir.” Kuzey Kırgızlarının düşüncelerine göre ak şamanlar tarihsel açıdan İslamlaşmıştır, bunlar “kara şamanlar için karakteristik olan daha karmaşık eylemler yapmayan, daha ziyade makul olan tüm hastalıkların sağaltılmasıyla uğraşan üfürükçülerdir”. Bayaliyeva’nın yazdığı gibi yerleşik Müslüman kültürünün etkisiyle ciddi şekilde değişmiş olan güney Kırgızlarının ak ve kara şamanlar hakkındaki düşünceleri “oldukça müphemdir”, ancak Kırgızistan’ın güneyinde ak şamanlar bazen daha güçlü olarak kabul edilirler. Bayaliyeva “Eskiden her halükarda ak ve kara şamanlar arasındaki ayırım anlaşıldığı kadarıyla daha belirgin ve hatta her iki grubun faaliyetlerinde çok fazla ortak unsur olduğu” sonucunu çıkarmıştır. Bayaliyeva Kırgızların kuzeyli şamanlarının aynen güneyliler gibi “kamlık ayinlerini sadece gece yaptıkları” bilgisini vermektedir (Bayaliyeva, 1972:121, 122).

Araştırmacı o dönem Sovyet biliminde hâkim eğilime uygun olarak ak ve kara şamanların ayrışmasıyla ilgili iki hipotez ileri sürmektedir. Birinci hipoteze göre bu ayrışma kabilenin iki kanada ayrışmasını yansıtır (A.M.Zolotorev’in hipotezine dayanıyor: Zolotorev, 1964:238-246), ikincisi ise “şamanlığın yüksek gelişiminin (D.K.Zelenin’in bakış açısı: Zelenin, 1936:394-398) sonucudur. Belki de bu hipotezler şu veya bu halklarda Şamanizm’deki bölünmeyi (veya böyle bir şeyin olmadığını) tatminkâr düzeyde ve bütünüyle izah edebilir.

Bayaliyeva onlardan hiçbirinde ısrarcı olmamış ve şamanlıktaki ayırımın trans durumuna geçme ve esinlenme metotlarıyla açık ilişkisi olduğunu gösteren kendi yaklaşımını ortaya koymuştur. Muhtemelen o dönemin bilimsel paradigması (değerler dizisi) araştırmacının derlenen materyaller bazında uygun sonuçlar çıkarmasına engel olmuştur.

Bayaliyeva monografisinde Isıkkul’dan kara şaman Tomo hakkında ilginç bilgiler vermektedir. Görgü tanıklarının hatırladıklarından Tomo bakışının bazı metinlerini yeniden oluşturulmasına yardımcı olacak bilgiler etnografin kendi döneminde A.V.Anohin tarafından derlenmiş Altay Şamanlarının söylemleriyle “olağanüstü benzerlik” göstermesine imkân vermiştir (Bayaliyeva, 1972:148). “Onun hastalar üzerine yaptığı manipülasyonlar öylesine dehşetlidir ki, sınırları zayıf insanlar onun şamanlık ayinine gidemezler. O “ekstaz” halinde olduğu sırada güya bedeninden başını kesip ayırıyor ve haykırıyor: “*Birik ele, birik*” (Birleşin, birleşin!) ve o zaman insanlar sanki açık şekilde (kesilen) başın nasıl yerine geldiğini görüyorlar. O kızgın demire basıyor, kendisine veya hastanın göğsüne ya da ağrıyan yerine sokuyor, iplerden (jelboo) evin baca deliğine (tunduk)<sup>3</sup> giriyor” diye Tomo bakışı hakkında bunları yazmıştır (Bayaliyeva, 1972:138).

---

<sup>3</sup> Tunduk, yurtun/çadırın kubbesinin orta kısmında haç şeklinde olan yapısal bir unsurdur. Tunduk hem kubbenin yan parçalarını tutmak hem de güneş ışığının içeri girmesine ve içerde oluşacak dumanın çıkmasını için açıklık oluşturacak şekilde tasarlanır. Tunduk aynı zamanda Kırgızistan Cumhuriyeti’nin devlet sembolünü oluşturması nedeniyle kutsal sayılmaktadır. Tunduk Kırgızistan Cumhuriyeti’nin bayrağında kullanılan semboldür.

Dbd hakkındaki çağdaş veriler ve onların kültürdeki rolü daha güçlü şamanların ritüeller sırasında benzer görmelerinin mümkün olduğunu söylemektedirler. V.İ.Haritonova dbd'ye geçiş varyantları hakkında bilgi veriyor, “sadece şamanda fevkalade yoğun duygu durumu uyandırmıyor, aynı zamanda izleyicileri de bazen hassas seviyeye çıkarmakta, bazen de dbd uygulamasına ve sanal gerçekliği katıl(kapıl)dıklarını göstermektedir. Böyle dbd'nin çok özel farklılıkları şamanın vizyonlarının fevkalade “gerçekçi” özelliğini oluşturmaktadır, aynı şekilde ona katılacakların katkısıyla ki, “ya çok güçlü duygu ve elle tutulur hisler tecrübe ediyorlar, ya da gerçekleşenleri “görmeye” başlıyorlar” (Haritonova, 2006:35).

Kırgızistan'da ak şamanların faaliyetini tasvir ederek T.D.Bayaliyeva onların işinin kara bakışların metotlarıyla zıtlık oluşturan özelliğini hatırlatıyor: “*Eskiden kadın şaman*” *Kokulay kendisini ak şamanlar sınıfından saymaktadır, bundan dolayı kızgın metal ve kömürlere basarak yürümeler yapmamış, yaptığı ayinlerinde (işinde) sivri, kesici metal nesnelere kullanmamış, sadece çubuk ve tesbihini kullanmış, kendisine veya hastalarına acı vermeyi gereksiz görmüştür.*” Yazılanlardan yine Kokulay'ın dbd'ye geçmede numlar, ayna ve derin düşünme-dua yöntemi kullandığı görülüyor (Bayaliyeva, 1972:142).

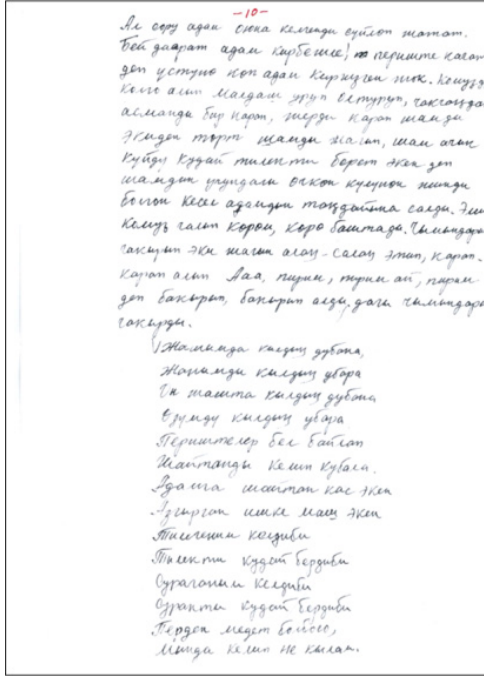
### **Togolok Moldo Şamanları**

Şamanları neden ve ne şekilde ak ve kara şamanlar diye ayırdıklarını anlamak için her halde şamanların kendilerine sormak gerekir. Ve böyle bir soru Kırgız şamanlarına yönelmiştir. Bu soruyu meşhur akın Togolok Moldo (Bayımbet Abdırahmanov, 1860-1942) sormuş. Bununla ilgili bilgi Kırgızistan Cumhuriyeti Milli Bilimler Akademisi Elyazmalar Fonunda (RF ORP NAN KR. D. 77) muhafaza olan adı geçen el yazmaları sayesinde bizlere ulaşmıştır (resim 1). “*Bakışların ırı jana sozdoru*” (Bakışların Sözleri ve Şarkıları) elyazmasına ilk dikkat çekenlerden biri Kırgız etnograf İ.B.Moldobayev'dir. Manas destanına yazdığı monografi de o Togolok Moldo'nun kendi yazmalarında “o dönemin Kırgız şamanlığı hakkında hemen hemen bütün bilgileri hulasaten” verdiğini yazmaktadır, ayrıca 1929 yılında bu belgenin bilimsel değerlendirmeye sokulmadığının altını çizmektedir (Moldobayev, 1995:237).<sup>4</sup>

Togolok Moldo'nun haber kaynakları şaman Borbu, Balta, Borjo ve Şatan idi. Borbu-bakşı kendisine ilk defa görünen ve “uzun süre” ıstırap vermeyeceklerini, kendilerinin kara cinler olmadıklarını belirten ak ruhlardan hekimlik bağışını almıştır.

---

<sup>4</sup> 2001 yılında İ.B.Moldobayev bu kaynağı daha ayrıntılı olarak anlatmıştır (bkz. Moldobayev, 2001:232-237). Benim yayınım da bahse konu el yazması hakkındadır (Maniçkin 2016:75-84).



Resim 1. Mektup. Togolok Moldo'nun elyazması. RF ORP NAN KR. D. 77. Foto – yazar.

Bu şaman, şamanları ak ve kara olarak onların ritüel hareketleri dbd düzeyine esinlenme yöntemlerine göre keskin şekilde ayırmaktadır: “Bakşı bana ak bakşı ve бүбү’нүн sdaece muayene sırasında hareket etiklerini, ordu liderlerini (muhtemelen ruhların) çağырдықларын, toprağa, suya ve mezarlara inandıklarını ve itaat ettiklerini söyledi.<sup>5</sup> Cinlere başvuran kara bakşılar ve бүбү nasıl tedavi edeceğini, burada uygulayacakları sorunlu yöntemleri ruhlardan öğrenebilirler. Onların ruhları insan, köpek, deve, kiyik<sup>6</sup> suretinde görünürler. Bu bakşılar hastaları tedavi ederken ve cinleri çağырдырларken esrime haline geçerler ve onlardan tokmak ile kendilerine ayырдықлар бйчаға vurmalarını isterler. Kılıcı koyarlar, бйчағы сүртерлер, кılıcı ve бйчағы kaldырдықларında күчүкүк bir iz olmadan oradan kan boşанmalıdır, ayrıca onlar büyük bir ateş yakarlar, esrime esnasında ayakkabısız olarak üstünden ұтан uca yürүрлер”. Borbu’nun söylediklerine göre kara bakşılar kızgın metali yalayabilirler ve kendilerine kamçılarla işkence edebilirler. Kara şamanlar grubu “kendi cinlerinin indikleri zaman tunduk/tündük’e tırmanmaları ve cinleri çağырдырларыла” da farklılık göstermektedirler. Borbu “ak şamanlardan kara şamanlarının farkının sadece bu olduğunu” belirtiyor. T.Moldo’nun “ak ve kara şamanların aynı işi mi yaptıkları” ve onların ruhlarının farklı mı olduğunu” sorularına Borbu “çağырılan ruhlar farklıdır, ak şamanların ruhları bir tip, kara şamanların ki başkadır” diye cevap vermiştir (RF ORP NAN KR. D.77:1-7).

Şatan adlı kara bakşı da destancı Togolok Moldo’ya önemli bilgiler vermiş, o kara cinleri çağырдырıştır (“kara-cin maga paydasın!” - “kara cinler bana gelin!”) ve yazarın

<sup>5</sup> Mezarlar Orta Asya Şamanizm’inde büyük rol oynayan kutsal sayılan yerlerdir.

<sup>6</sup> Kiyki, Kırgız kültüründe kutsallığa sahip, ayrı toynaklı vahşi hayvandır, geyik.

dikkat çektiği üzere kadınsı çizgilere sahipmiş (muhtemelen şamanlık transvestizm, yani erkek şamanın kadın kıyafetlerine yakın kostüm giyinmesi kast edilir). Şatan-bakşı *akin*'in kendi ayininde bulunmasına müsaade etmiştir. O şarkı söylemiş, dans etmiş, farklı hayvanların taklidini yapmış, daha sonrasında ise araştırmacıya kendi hareketlerini izah etmiştir. Şatan-bakşı ritüel sırasında “defolun!” ve “bağlayın!” diye bağırduğunda “çok sayıda cinler ve ifritler gelmiş ve saldırmaya başlamışlar ve böylece savaş başlamış”. Onun cinleri – ifritleri uygun nidalarla kovması gerekiyormuş. Şaman için kızgın demiri yalamak “ateş perilerinin varlıklarını”<sup>7</sup> görmeyle bağlantılıymış. O melemeye başladığında “iyi ruhlar keçi şeklinde” görünürmüş, meleme yerine tıslama veya vızıltı olursa da “cinler yılan suretinde” olurmuş. Cinlerin arkasından “tek hörgüçlü kara deve düşmanı tekmelemeye ve takla atmaya başlamış” ve Şatan da “ona yardım etmek için takla atarmış”. Daha sonra kendisini “hastalığı gönderip saklanan” ruhları koklayan avcı köpeğiyle özdeşleştirir. Şamanlık ayininin sonunda dua okumaya başlayan “dervişin belagatle konuşması olur”, ateş perileri ise dualarla “etraftaki her şeyi temizlerler.” Bundan sonra ruhlar hastanın akrabalarına karakeçi kesmelerini, etinden bir hayır yemeği hazırlamalarını, hastalık musallat olan iç organlarını da ırmağa, dereye atmalarını emreder (Moldobayev, 1995:23-29).

### Kırgız Şamalarının İncelenmesi

Çağdaş Kırgız şamanlarını ve şamanlıkla ilgili olan insanları araştırmalarıma bana dbd esinlenme yöntemlerini ak ve kara diye şamanlığı ayırmada nasıl kullandıklarını öğreneme imkân vermiştir. Bakşı ve bübü ile konuşarak, onların ritüellerini gözlemleyerek ses ve video kayıtları yaparak, kutsal mezar ziyaretlerine, kurban sunularına ve yemeklerine katılarak Kırgız şamanlarının günümüzdeki başlıca gelenek şekillerinin *bata*'yı (atalarının ruhlarının - spesifik olarak *arbak bata-kutsanması* kapsamaktadır) kutsamaları ve *zikir çallu* (şaman zikirleri) olduğunu, İslam ritüeli normlarından uzak olduğunu öğrendim. Kırgızistan'ın kuzey bölgelerinden olan kaynak kişilerin çoğunluğu çift dillidir, öyle olunca da onlarla görüşmelerim Rusça ve Kırgızca olarak gerçekleşmiştir. Rus kültürünün geleneksel bakşı şiirine olan etkileri ilginçtir. Türklerin koruyucu-ruhları, boy ruhları ve mitolojik kahramanları dışında, dualar edilen bazı kutsal güçler arasında İsus Hristos, daha yaygın olarak İslami adlandırmasıyla İsa Peygamber, sadece Maryam Hatun olarak değil Rusça “Bogoroditsa” (Tanrı anası, Meryem Ana, İsa'nın Anası) ya da Rusça Kırgızca kelime terkihiyle oluşan “Bogoroditsa-apa” (Tanrı Anası-apa) diye adlanan Bakire Mariya (Meryem), aynı şekilde Nikolay Ugodnik ve bazı diğer Hristiyan azizleri de anılmaktadır.

Benim bilinen başka kaynak kişilerimden biri olan Dinara Davletaliyeva Kırgızistan'ın kuzeyinde fevkalade tanınan biridir, hatta onu tipik bir şaman olarak tanımlamak da mümkün değildir, zira kendisi yüksek tıp eğitimi almış, çok geniş bir bilgi yelpazesine sahiptir ve internet kullanmaktadır. D.Davletaliyeva 1963 yılında doğmuş, Kırgızlar için kutsal addedilen, Manas destanının başkahramanı olan Manas'ın kutsal sayılan mezarının da oldukça yakınında bulunan Talas şehrinde

<sup>7</sup> Peri, Pers mitolojisinden Orta Asya halklarının folkloruna geçmiş yaratıktır. Dost veya düşman olabilirler, ancak genel olarak insana cinlerden daha düzenli, daha iyi yerleşebilen varlıklar olarak tanınırlar. Perilerin çoğu zaman güzel kız suretinde, ancak erkek suretinde olabilirler.

yaşamaktadır. Kırgızların bağımsızlığının şafağında, yani 1990'lı yıllarda Davletaliyeva tıbbi bırakır ve ticaretle uğraşmaya başlar, ancak ağır ve uzun süren hastalık nedeniyle işinden uzaklaşması gerekir. Bu hastalık onu şamanlık uygulamalarına götürür. Kendi “kasiet”inin (şamanlık bağıışı) kabul etmez ve “ruhları kandırarak” anlaştığında (kendi sözlerine göre) ruhlar onu çocuklarının sağlığı ve hayatıyla tehdit ederler. Şamanlık bağıışını kabul ettikten sonra Davletaliyeva iyileşir ve bakışı-bübü olarak kabul edilir. Hemen aynı anda irticalen şiir söyleme melekesi kazanmış. Davletaliyeva seansları sırasında ziyaret ettiği şu veya bu ruhlar adına *bata*'ya fiili olarak hemen her gün şiirsel hayır dualar etmektedir. Bata bu dualarda (kadın) şamana başvuran insanlar için farklı tavsiyeler ve talimatlar vermektedir. Davletaliyeva'nın özel şartlar olmadan geçebildiği trans halinde irticalen okumalar gerçekleşir, bazen de düzenli dua okumaları yapmaktadır. O kimi zaman ayinlerinde mezarlardan toplanmış taşlar, kamçı (çubuk) ve kutsal bitkiler kullanmaktadır.

Davletaliyeva altı yıl boyunca “Manas-Ordo” adlı özel haç ziyaret merkezinde kabuller gerçekleştirmiş, daha sonra insanları evinde kabul etmeye başlamıştır. Günümüzde onun bütün Kırgızistan sathında, Kazakistan ve Rusya'da çok sayıda kız-erkek talebeleri-şakirtleri vardır. Ruhları nasıl kabul ettiği sorusuna Davletaliyeva ruhların kendisine farklı suretlerde görüldüğü cevabını vermiştir: *“Ruh bazen içimde olur ve benim ağzımla konuşur. Onların kendi ağızları yoktur, bu nedenle onların dünyasını dilsiz olarak adlandırıyoruz. Bazen onu yanında görüyorum ve hiss ediyorum. Bazen onlar kendilerini ince vızultıyla bildirirler. Kimileri vücudun farklı bölümlerinde duyulur, üçüncüleri ise kendi suretleriyle gelirler”* (PMA Davletaliyeva, 2014). Arbak bata okunması esnasında kadın şaman gözlerini kapatıyor ve hazır olanlara yüzüne bakmalarını yasak ediyor. İlkönce o görünen ruhun adını söylüyor, akabinde onun adından ritmik metni (dua, şiir) söylüyor. Kaide olarak onun (kız) yardımcılarında biri özet yapıyor, Davletaliyeva bata okumasından sonra söyleneni hatırlamıyor ya da kısa bölümlerini hatırlıyor ancak.

Benim önemli ve kilit kaynak kişilerimden biri Toktorbay Begaliyev kendi faaliyetinde iki başlangıç, iki yol “dubanaçuluk” (gezgin mistiğin yolu) ve “bakşılık” (şamanlık) olduğunu kabul etmektedir. 1957 yılında doğmuş olan T.Begaliyev Calal-Abad bölgesi Toktogul köyünde yaşıyor, ancak zamanının çoğunu bütün Kırgızistan'ı dolaşarak geçirmekte, devamlı surette farkı kutsalları, yardımına ihtiyacı olanları ziyaret etmektedir. Begaliyev Rusça bilmiyor. O hastalarının yanında yatıya kalıyor, hasta yakınları onun getirip götürüyorlar. D.Davletaliyeva gibi T.Begaliyev de büyüsel işlemler için belirlenmiş bir ücret alınmasına karşı, kendisine ne önerirlerse ve hediye ederlerse onu kabul ediyor. O henüz çocukluk yaşlarında bölgede meşhur bakşiyı kendisine öğretici olarak seçmiş ve ondan şamanlığı öğrenmeye başlamış. Begaliyev dbd'ye sayısız kısa kısa İslami dua formülleri ve dansların tekrarı sayesinde geçebilmektedir. Kendisi bu ayinde dört ana yönü ve haftanın yedi gününü sembolize eden yuvarlak çingirakların bulunduğu “asa-musa”yı, yani ritüel sopasını kullanmaktadır. T.Begaliyev'in uzun irtical şiirlerinde koruyucu-ruhlara, bahadırlara, büyüsel varlıklara, kutsallara hitaben güzel dualar, formüller yer almaktadır. O şiirlerde sıkça Manas destanına, bakşının otobiyografisini ihtiva eden parçalara, göndermeler olur ve peygamberlik ve cezalar zikredilir. Dbd'ye kadar bakşı ve katılımcıların yaptıkları dans ve nefeslenmeyle senkronize olarak defaten söylenen “*Alla-ha, Alla-ha*” nidaları metne eşlik eder. Her seferinde ruhların suretiyle beraber



muazzam metinler ilham olmaktadır. Hangi ruhun geleceğini Begaliyev önceden bilemiyor. Ancak genellikle bu ruhlar koruyucuları, ataları, Manas destan kahramanlarının, aynı şekilde şamanların, ahret adamlarının ve ruhi münzevilerin ruhları olabilmektedir.

Yine kaynak kişilerimden birine daha dikkat çekmek istiyorum. Bu Bahtigül Modubayeva, 1965 doğumlu olup Çuysk bölgesi Baytik köyünde Baytik-ata adıyla bilinen kutsal yerde “*dem saluu*” ve “*alastoo*” (arınma, temizlenme ritüelleri) yapmaktadır. Modubayeva kendisini silsile ile gelen *bübü* olarak tanımlıyor ve faaliyetinin büyüçülük özelliğini vurguluyor. Davletaliyeva ve Begaliyev’den farklılığının kendisinin cinlerle irtibatı olduğunu, bazen kendisine “kara ruhların” geldiklerini belirtiyor ve bazı görünmeler olduğunda onları uzaklaştırmaya çabaladığının altını çizmektedir: “*Men kara çımındar alistap*” (Ben kara ruhlardan uzaklaşıyorum). Modubayeva kendisinin bakışı olmadığını ve atalarının ruhlarının şamanlık yapmasına müsaade etmediklerini belirtiyor. Ruhlar ona bakışlık yolu değil, “Müsülmançılık” yoluna gitmeye izin veriyorlarmış. Modubayeva’nın ifadesine göre cinlerle ve kara ruhlarla sadece kara bakışlar irtibat kuruyorlar. O, onların ritüel hareketlerini zikir-dans, anlamsız ve gürültülü ritüel olarak tasvir ediyor: “*Jindi tuşken bakşıday burkuldayt*” (Tutulmuş bakışı kuvvetlice böğürür) (PMA Modubayeva, 2015). Bu ve diğer uygulamalar için haykırış ve ritüeller sırasında güçlü böğürme/geğirmeler karakteristiktir. D.Davletaliyeva’da böğürmeler bazen homurtu ve pavkırmalar şeklinde olmaktadır.

Görüştüğümüz katılımcılar ak ve kara şamanlıkla ilgili oldukça fazla bilgi verdiler. T.Begaliyev kendisini ak şaman olarak tanımlıyor, kendi faaliyetini cinlerle, essilerle<sup>8</sup>, arbaklarla<sup>9</sup> ve onların korktukları diğer ruhlarla savaşılabilecek Müslüman şifacı-moldo diye belirtiyor. T.Begaliyev ak ve kara bakışı ayırımına dair bunun ak ve kara bakışı mukayesesinin aşınmış olduğu anlayışının yaygın olduğu ülkenin güneyinde İslam’ın tesiri altında ortaya çıkmış etik-dini sürüm olduğunu dile getirmektedir. Onun ifadesine göre kara bakışı – insanları sıkça cezalandıran, onları tedavi edebilen “sert bakışı”dır, ak bakışlar ise insanları Yüceler Yücesi önünde savunanlardır. Begaliyev kara bakışları savcılarla, ak bakışları avukatlarla benzeştirmektedir (PMA Begaliyev, 2015).

“Yumuşaklık” ve “sertlik” motifleri Kırgız şamanlığının ayırımında ve aynı zamanda şamanlık bağıışı ve şamanlık hastalığı meselesinde yatmaktadır. Uygulamaların gösterdiği gibi “kara-kasiet” (kara bağıış) daha ağır şekilde olmakta, ona bağıışı hediye eden ruhlar uzun süre ve ıstıraplı şekilde tecrübe yaşatmaktadırlar. İyi ruhlar ise aksine çok fazla sıkıntı çıkarmıyorlar. Şamanlık kültüründe ne kadar uzun ve ıstıraplı şamanlık hastalığı çekilirse, onun o derece güçlü kudretli şaman olacağına dair genel kabulün olduğunu vurgulamak gerekir. Kırgızistan’da kara şamanların daha güçlü oldukları inancı halen mevcuttur. Şamanizm’e celp edilen insanlar ruhların seçtikleri adayı kâinatın sırlarının kendisine açılıncaya kadar ezdiklerine (yoğurduklarına) inanmaktadırlar. Bu minvalde güçlü şamanlar kendileri de kendi faaliyetlerinin şamanlığın hangi kategorisine dâhil edilebileceğinden emin değiller, kendi uygulamasında insana zarar verebilme “gücü” olanlardan hareketle

<sup>8</sup> Eesi: tabiatın ruhları, meskenlerin hamileri.

<sup>9</sup> Arbaki: dedelerin, ölmüşlerin ruhları.

kara bakışı grubuna dâhil edilmektedirler. Böylece T.Davletaliyeva kendisinin kara şaman olabileceğini söylemiştir: “Eğer ben birine ilenirsem veya birine sempati duyarsam, o kişi problemle karşılaşabilir, çünkü benim ruhlarım ölümüne kıskanırlar. Hatta torunlarımı bile bir kez okşamam mümkün değil. Benim aleyhimde konuşan için de kötü şeyler olur, hatta ben bazen ataşek'e (babalar, yani ataların ruhları – N.M.) o kişiye zarar vermemeleri için ricacı olurum” (PMA Devletaliyeva, 2015). T.Davletaliyeva istemeden insana “nazar değdirmemek” için devamlı olarak güneş gözlüğü takıyor ve ziyaretçilerini de o şekilde kabul ediyor. Yine kendini “kara şaman” olarak sayan güçlü bir kadın şaman hikâyesini V.İ.Haritonova aktarmaktadır: onun kaynak kişisi kimseye şuurulu olarak kötü bir şey yapmamakta, ancak biri kızdırır veya gücendirirse, durumdan bahsetmeden eğer kadın şaman birine darılır veya hiddetlenirse o kişi mutlak şekilde cezalandırılacaktır (Haritonova, 2006:55).

Günümüzde de Kırgızların bazı uygulamalarında bakışlardan kiminin “ak bağış” kiminin “kara bağış” aldıkları hakkında inanışlar mevcuttur. D.Davletaliyeva asama sopasında yılan suretinde bulunan şamanlık bağışını cisimleştiren ruhları tasvir etmektedir: “Bazılarında ak yılanlar, bazılarında kara yılanlar var. Bazılarında ak ve kara yılanlar ve çift başlı yılanlar vardır. Eğer bakışlık kaideleri çiğnenir veya atalara bağışlık olmazsa, o zaman asa-musa'dan yılanlar sıyrılıp inerek dağlara gider, bağış ise kaybedilir ya da lanete dönüşür.” Ak ve kara bağışa sadece “yüksek ruhlarla” (Ortodoks dedeler, mitolojik ve tarihi kişilikler, Müslüman ruhani mürşitler, kutsal yerlerin muhafızları) sahip olanlar değil, aynı şekilde tekin olmayan, saldırgan, tehlikeli cinler ve *kara-çımın*'lara (kara ruhlar) istisnai şamanlar sahip olmaktadır.<sup>10</sup>

### Şaman Gelenekleri

Kara şamanlığın (kara bakışlık) Kırgız fenomenini yukarıda izah edilen ak şaman göksel ruhlarla, kara şaman yeraltı dünyasının ruhlarıyla çalışan Yakut ve Altaylıların fenomeninden ayrı olarak ele almak gerekir. Kırgızlarda eğer ak şaman İslamlaşma sürecinde Müslüman kutsallar hiyerarşisi ile halk moldoları (saygı duyulan ancak resmi ilahiyat eğitimine sahip olmayan kişi) ve *dubana* (mistikler-dervişler) ile karışmış ise o halde kara-bakışlar da İslam öncesi kültürle, ölümler ve cinler dünyasıyla, İslam'ın şiddetle reddettiği sihirli varlıklarla irtibatlılar olarak kalmışlardır.

“Kara” kelimesinin sadece olumsuz, şeytansı mana taşımadığını hatırlatmak gerekir. Aynı şekilde dünyanın birçok diğer dillerinde olduğu gibi Kırgızca'da “kara” renk ve basit, ilkel, düşük bir şeye karşı olumsuzluk anlamı (örneğin *kara kalık* - ayaktakımı, değersiz insan), ölüm ve matem konusu (*kara-aş* - ölü aşı), tanımlanamayan çokluğu anlatırken (örneğin, *orçun kara kol* – büyük askeri birlik, asker yığını) gibi anlamları haizdir (Kırgızsko-Ruski Slovar, 346). Kimi hallerde “kara” düzeltilmemiş, kaba anlamını taşımaktadır: örneğin, *kara ayak* – ağaçtan oyulmuş, güzelleştirilmemiş maşrapa (Kırgızsko-Ruski Slovar, 86).

<sup>10</sup> Kaynaklarda, özellikle Aginsk Buryat bölgesinin çağdaş şamanları arasında ak ve kara özelliğini bir kişinin alabileceğinin mümkün olduğu vurgulanmaktadır (Haritonova, 2004:537). Şaman toplumu “Tengeri” (Ulan-Ude) aynı uygulamayı, Buryat ve Buryatya'ya şaman olmayan RF'nin diğer bölgeleri ve başka ülkelerden gelmiş halkların temsilcilerine ithaf ederek fevkalade yaygınlaştırmaktadır.

ESTD/TDES (Türk Dili Etimolojik Sözlük)'te “kara” kelimesinin temel anlamları “somurtkan, asik suratlı”, “talihsiz”, “zalim”, “kötü”, “mekruh” anlamları yanında “yığın, kitle, kalabalık” ve “güç, kudret” anlamlarını da taşımaktadır (ESTD, 1997:279-287).

B.Uteşeva'nın işaret etiği üzere “kara bukara” (kara halk) Kazaklarda aşağılayıcı manada değil, “güçlü”, “çok sayıda”, “kalabalık” halk anlamında kullanılmaktadır (Uteşeva, 2001). Sovyet araştırmacı G.Nurov “kara-bakşı” adını çok sayıda tabii ruhun varlığı ile irtibatlandırmaktadır. “Bakşının gücü ruhların-yardımcıların sayısına bağlıdır. Onlardan çok fazla sayıda ruh yardımcıları sahip olanlar “kara-bakşı” diye adlandırılmıştır” (RF DRP NAN KR. D. 1638:225). Yine ruhlar, cinler veya çımınlar “ordu”, “bahadırılar” diye adlanırlar, yani gücü ve çokluğu ifade eden epitetlerle değişirler. Halk inanışlarına göre cinler ve şeytanlar kuru rüzgâr yardımıyla taşınmaktadırlar, Kırgızistan'da kesintisiz esen rüzgârı da kara-şaman (kara rüzgâr) diye adlandırıyorlar. Kırgız şamanlarının ritüellerinin çoğunluğu gün batımından sonra karanlıkta yapmayı tercih etmeleri de ilginç bir noktadır, İ.N.Basilov'un çalışmasında (1992:161) vurguladığı durum tarafımdan da son saha çalışmalarımda gözlemlenmiştir. Benim bakışı kaynağım T.Begaliyev akşamın çöküşünde *zikir çaluu* ayini yaparken elektrik ışığının söndürülmesini istemiştir (PMA Begaliyev, 2015).

Eğer “kara” kelimesinin kara şamanlıktaki anlam farklılığını tespit etmek gerekirse, bu durumda “kara-bakşı” terimi harfiyen “güçlü şaman”, “bozulmamış ilkel bakşı” olarak İslam öncesi geleneği koruyan şaman olarak anlaşılmalıdır. Kara-bakşı ilk olarak İslam öncesi kütlerle (kara inanç, Şamanizm'i Tibet ve Buryatya'daki Budistler de bu şekilde adlandırmaktadır), ikinci olarak evrenin yaratılışının karanlık tarafıyla bağlantılı erbablar olarak anlaşılmalıdır. Bu tarafın ruh-temsilleri Arap putperestliğinden ilkönce İslam mitolojisine girmiş, daha sonra da Türk halklarının folklorunda yerleşmiştir. Orta Asya halklarında cinlerin sureti, antropolog J.Durand'ın (Durand, 1999) gece katilimci (gizemli noktürnün<sup>11</sup> mitoloji ile birleşimi) mitlerin kutbu için belirtici gördüğü özellikleri kapsamaktadır ve bu cinler bazen hayvan suretlerinde (sıklıkla böcek, sürüngen veya amfibiler) olup karanlık gece katmanının varoluşu ile bağlantılı varlıklar olarak ortaya çıkmaktadır.

Cinlerin تنها, metruk ve kötü yerlerde “dolaştıkları” veya “kümelendikleri” söylenir. Onlar büyücü güce sahiptirler ve şamanlara “dünyaların sınırlarına” ulaşma imkânı vererek yardım ederler. Cinler ve bakşı arasında daima irtibat vardır ve onların arasındaki bağlantı canlılar ve ölülerin, insanlar ve hayvanlar, gerçek ve sanal sınırlar hakkındaki “bulanık” büyüsel-mistik varoluşun görsel olmayan algı fenomenlerinde ortaya çıkar.

Kırgız bakşıları kamlık ayinini “bakşı oyno”, yani “şaman oyunu” diye adlandırırılar. “Oyun”, “oynamak” kelimeleriyle Kırgızlar kendi şamanlarının geleneksel hareketlerini tanımlamaktadırlar. Kırgız dilinde “oyun” kelimesi oyundan veya neşeli eğlenceden sinsi entrikaya kadar çok geniş anlam yelpazesine sahiptir. Oyunlar eğlenceli olduğu gibi geleneksel olanlar da “oyun” kelimesiyle tanımlanır: örneğin, “kız oyun” – düğün oyunları döngüsü gibi. “Oyno” kelimesi “oynamak”, “neşelenmek”, “hoplayıp zıplamak”, “şakalaşmak”, ayrıca “aşk ilişkisi içinde olmak”,

<sup>11</sup> Lirilk ve hüzünlü, ağır tempolu, gece müziği (ç.n.).

“kamlık yapmak” anlamlarına gelmektedir. İkili ilişkilerin özelliği ve büyüsel ritüel teatral unsuru “bakşı oynop atat” (şaman kamlık yapıyor) ifadesinin altını çizmektedir (Kırgızsko-Ruski Slovar: 126).

Şamanlar için dbd'nin öneminden hareketle böyle bir durumda ilham almanın ritüel özelliğiyle oyunun bağlantısını incelemek gereklidir. Kara-bakşılarda yaygın olan trans durumuna ilham almanın etkili yöntemi Ç.Tart'ın rapor skalasına göre 4. psikofizyolojik tezahür düzeyine ulaşmaktadır (bireyin çılgınlığı ve kendi bilincinin artık psikofiziksel tezahürlere boyun eğmeme duygusu). Bahse konu makalede “en inanılmaz şaman “hünerleri” ve “ruhun yerleşmesini” kamlık ayini (tutulma, cezbelenme) sürecinde göstermek” mümkün – bu bağlantıyı Rus araştırmacılar yazmaktadır (Haritonova, Topoyev, 2005:87). Bundan sonra 5. düzey gelmektedir ki, bu evre için nörofizyolojik yavaşlatma veya tam bir katalepsi,<sup>12</sup> kesilme için belirleyicidir. Hareket geride kaldığında şamanlar cereyan etmiş olanları ancak hayal meyal hatırlamakta veya hiç hatırlamamaktadır. “Şaman oyunu” esnasında ruhlar şamanın önünde olabilir, içine girerek içten hareket edebilirler.

Belirtelim ki, saha çalışması materyallerimize uyumlu olarak Kırgızlar için Şamanizm maddileşme suretinin ana şekli (yani ruhların şuurlarının veya dbd'ye ulaşma olayı), yapay bir varyanttır ki, “ustanın ruhunun psikoenerjik ve psikomental olarak kendi içinde algılanmasını sağlamaktadır” (Haritonova, Topoyev, 2005:99). Ancak nadiren ruhları kendisinden ayrı olarak “görme” de gerçekleşmektedir. İçte de ruhların tam birleşmesi gerçekleşmektedir. Çoğu zaman uygulayanlar kendilerine hami-ruhlardan hangilerinin geldiğini ve ne yapacaklarını veya söyleyeceklerini bilemiyorlar, ayin tamamen irticalen gerçekleşmektedir.

Kırgız kamlık ayininin yaygın şekli “talma biy” (cezbelenmişin dansı, bu terimle aynı zamanda sıkça epilepsi de tanımlanmaktadır) ritüelidir, bakşı bir süre esrime (vecde) halinde çadırın kanatına (çatı) ve tunduk'a yükselir, oradan sarkarak toplananları asar. Daha sonra yurtun kubbesinden (tavan) aşağı iner, içeri girerek insanların arasında dans etmeye başlayabilir. Çılgınca dansın akabinde şaman çoğu defa yere düşer ve uzun süre hareketsiz şekilde yatar. Bu tür ritüeller Kırgızistan'da günümüze kadar muhtemelen kal(a)mamıştır. Ben ülkenin kuzey bölgelerinde tespit edemedim, görüştüğüm kaynak kişiler ise “talma biy” törenlerinin geçmişte kaldığını söylediler. Bakşı T.Begaliyev hocasının 1970'lı yıllarda yaptığı “talma biy” dansının şahidi olduğunu belirtmiştir (PMA Begaliyev, 2015). Ancak Çin'deki Kırgız diaspora (kopuntu) temsilcileri XXI. yüzyılda “talma biy” ritüelini yapmaktadırlar (Azattık Unalgısı, 2016).

Esrime durumuna ulaşmanın duygusal teknikleri şaman ritüeli “körüm-zikir” için karakteristiktir. Körüm kelimesi birkaç anlamı haizdir, bunlardan “kısmet, kaderde olandır” anlamı en sıkça kullanılanıdır. “Aygine” Araştırma Merkezi kaynağı J.Karimov (1959 doğumlu olup Kırgızistan Cumhuriyeti Bakkensk bölgesi) 1965 ve 1967 tarihlerinde katıldığı (bulunduğu, şahit olduğu) kamlık ayinleri ve körüm-zikir icra eden Kenejbay bakşı hakkında bilgi vermiş: “Uzun süredir yatan hastaların sağlatılması için o ritüel ayinler yapar. Bunun için o çok sayıda insanı aynı evde toplayıp kilitler. Bunun evvelinde bir hayvan kurban edilir, kazanda et haşlanırken

<sup>12</sup> Telkinle organ veya vücudun kaskatı kesilmesi, dış uyaranlardan bağımsız olarak kas sertliği ve duruşun sabitliği durumu (ç.n.).

*Kenejbay bakışı kazanın temizleneceği uygun kazıyıcıları köz olmuş ateşe koyar. Ritüel dansın en coşkulu anında o kızgın bıçağı alır ve diline sürer.” Kenejbay’ın uygulamaları dbd’ye ulaşmanın duygusal ve sesli yollarını içermektedir (anlaşılmaz bir dilde konuşmaya başlar) (Svyatie Mesta..., 2013:208-209).*

### Sonuç

Elimde bulunan bütün materyaller Kırgız kara şamanlarını ak şamanlardan ayıran noktaların kendi çalışma metotları (dbd’ye ulaşmak için daha duygusal teknikler kullanıyorlar, ritüel işkenceler yapmışlar/yaşamışlardır) ve “sert” ruhlarla (kara cinler ve çımlarla) bağlantı kurmalarıdır. Şöyle ki, bakışlık’ın moldoçuluk’tan (moldo yolu, mullaların sanatı) vecde haline geçme uygulaması kast edilmektedir. Şifacılar-moldolar dualarla ve fallarla sınırlı kalıyorlar ve ruhlarla “doğrudan” çarpışmıyorlar. Bu da bana onları büyücülerle (*tabıp*) benzer göstermektedir.

Etnografya ve arşiv materyalleri kara şamanlarla talma biy, “cinlenmenin” kendi kendine acı çektirme ritüelinin, dansların, dbd’ye geçmede ilham almanın duygusal uygulamalarının sağlam bağlantısını göstermektedir. Ayrıca derin düşünme yöntemleriyle ak şamanların, büyücülerin, üfürükçü-moldoların bağlantısı görülmektedir. Togolok Moldo’nun görüştüğü şamanlar Kırgız bakışlarının ak ve kara diye farklılığına işaret etmektedirler. XX. ve XXI. yüzyılda ak ve kara şamanlar hakkındaki tasavvurlar ve olaylar Kırgız kültürü için ortaya çıkardığı oldukça büyük kırılmalar bazı değişiklikleri doğurmuştur. Kara şamanlar, özellikle daha güçlü şamanlar sayılmaktadır, onların uygulamaları ise “kara bağışın” spesifik olarak gerekli kıldığı cinlerle ve tekin olmayan ruhlarla karşılıklı münasebetini göstermektedir. Günümüzde kendisini kara-bakışılığa dahil eden insanlar (ya da her ki bağışı – ak ve kara bağış – aldığı belirten) dbd’ye geçişte derin düşünme (meditasyon) yöntemine yaklaşmaktadır. Aynı esnada böyle uygulamaların sesli irticalleri, ses taklidi unsurları, böğürmeler, yüksek duygu tonlarını karakterize etmektedir.

Günümüzde Kırgızların şamanlık uygulamalarından önemli element olarak zikir-çaluu kalmıştır, bu ayin şamanın kamlık ayini ile Müslümanlık zikrinin kavşak noktasında bulunmaktadır. Sıkça idiofonların<sup>13</sup> kullanılmasıyla yapılan zikir dbd’ye geçişte dinamik yöntem olarak görülmekte, zikir dansı bazen katalepsi ile bitmekte, kendi duyumunu/algısını kaybeden kişi bütünüyle başka bir kişilik durumuna geçmektedir. Ancak İslami dua formülleriyle veya diğer ritmik haykırışlarla kesilen şiiresel irticalen gerçekleştiği sırada zikir, transın daha yüksek düzey şekilleriyle tamamlanmaktadır. *Arbak bata* (ataları anma) ayininde kendi irticallerinden sonra bakışlar okuduğu metinlerin konusunu ve suretini yeniden detaylı olarak kuramazlar, hatta o an söylenenlerden hiçbir şey hatırlamadıklarını söylüyorlar.

“Kara” tanımlanmasıyla oluşan düşünce ve suretlerin karışık yapısının Şamanizm ile kendi tarihsel zorlu ilişkilerini inşa eden İbrahimî dinlerin temsilcileri tarafından vurgulanan ahlaki değeri son sıradan aldığı açıktır. Kara şaman, kelimenin tam anlamıyla kolektif şuursuzluğun ilkel çemberine bağlı bir uygulayıcısı, var oluşun mantıksal algısının (kesintisiz, kusursuz, katılımcı) ortaya çıktığı bir insan, içsel

<sup>13</sup> Kendi kendine ses çıkarabilme yetisi; hava akışı ve herhangi bir dış müdahale olmadan titreşimi kendinden sağlayarak sesi yaratan alet (ç.n.).

karanlığı olan tam bir gerçek şamandır. Şamanların kişilik özelliğinin kişisel olmayan kutsal güçler lehine ortadan kaldırıldığı psikofizyolojik fonksiyonları yerine getirme düzeyine geçmeye ve buna ulaşmaya şamanın özel teknikleri hizmet etmektedir. Yüksek tanrılar kültüründe ak şamanlığa yönlendirilmiş benzer uygulamalar mevcut olsa da, aynı zamanda yine de bunlar gerekli değildir. Etkilenmeler ve tutulmalar, yani kendisini cismi varlıkları olmayan güçlerin iktidarına bırakmayı, ak şamanlık kişisel başlangıcı vurgulamayı ve daha katmanlı bir düşünce kültürü oluşturmayı hedefleyen duaları ve derin düşünceleri tercih etmektedir.

Kırgızlarda ak ve kara şamanlar kutsal sayılan bilgilerin koruyucuları olarak var olmaktadır, genel kültürün yaşadığı değişime eşlik eden Kırgız şamanlığının tekâmülü şamanların dbd faaliyetleriyle bağlantılı yeteneklerine mani olmamaktadır. Burada tutulmalar ve vecde haline geçebilmeler kara şamanların ayrıcalığı olarak kalmakta; dua, derin düşünme ve üfürükçülük ise daha ziyade ak şamanlarca ifa edildiği çağrışımı vermektedir. Buna paralel olarak “kara bağış” daha ağır ve sorumluluk gerektirmekte, onun alınması ıstıraplı ve zorlu hastalık süreciyle geçmekte, aydınlık ruhlar kendi hizmetkârlarına ise daha yumuşak yönelmekte ve geleneksel uygulamaları daha sakince yürütmektedirler.

#### **Kısaltmalar:**

ESTYa – Etimoloğičeski Slovar Turkskih Yazıkov (*Türk Dilleri Etimoloji Sözlüğü*).  
İSS (DBD) – İzmenenoe Sostoyanie Soznania (*Değişen Bilinç Durumu*).  
PMA – Polevie Matirialı Avtora (*Yazarın Saha çalışması Materyalleri*).  
RF ORP NAN KR (РФ ОПИ НАН КР) – Rukopisnyy Fond Otdela Rukopisey i Publikatsii Natsionalnoy Akademii Nauk Kirgizskoy Respubliki (*Kırgızistan Cumhuriyeti Milli Bilimler Akademisi Elyazmalar ve Yayınlar Bölümü Elyazmalar Vakfı*).

#### **Kaynakça:**

- Alekseyev N.A. (1969). Kult Ayıı – Plemennih bojestv-pokroviteley u Yakutov (k voprosi tak nazıvayemom belom şamanstve)// Etnografičeski sbornik / Otv.red. Ye.M.Zalkind, Ulan-Ude, vıp. 5, ss.145-169.
- Alekseyev N.A. (1984). Şamanizm Tukoyazıçnıh Narodov Sibiri (opit arealnogo sravnitelnogo issledovaniya). Novosibirsk: Nauka.
- Azattık Unalgısı, Jusupjan J. Kıtaylık Kırgızdardın “Talma Biyi”, [www.azattyk.org/a/kyrgyzstan\\_china\\_culture/3541564.html](http://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan_china_culture/3541564.html) (ulaşım tarihi: 10.07.2016).
- Basilov, V.N: (1992). Şamanstvo u Narodov Sredney Azii i Kazahstana. Mosk., Nauka.
- Bayaliyeva, T.D. (1972). Doislamskie Verovania i ih Perejitki u Kirgizov. Frunze: İlim.
- Dugarov, D.S. (1991). İstoričeskie Kornı Belogo Şamanstva (na materiale obradovogo folkloru buryat). Mosk., Nauka.
- Durand G. (1999). The Anthropological Structures of the Imaginary. Brisbane: Boombana Publishing.
- Etimoloğičeski Slovar Turkskih Yazıkov. (1997). Obşeturkskie i Mejturkskie Leksičeskie Osnovı na bukvu “K”, “K”. Mosk.
- Haritonova, V.İ., Topoyev, V.S. (2005). Tam, gde “Ya” Prevıraştaetsya v “Mı” (psihomentalnie i psikoenergetičeskie problemı şamanizma skvoz prizmu kompleksnih issledovaniı) // Polevie İssledovaniya İnstıtuta Etnologii i Antropologii RAN 2003 // Otv.red. Z.P.Sokolova, Mosk., İAE RAN, , ss.83-103.
- Haritonova, V.İ. (2006). Feniks iz Pepla? Sibirski Şamanizm na Rubeje Tısayaçetnıı. Mosk., Nauka.
- Kharitonova V.I. (2004). “Black” Shaman, “White” Shamans // Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture / Ed. Mariko Namba Walter and Eva Jane

KUTSAL DENEYİMLER: DEĞİŞEN BİLİNÇ DURUMLARI TİPLERİNİN ÖZELLİKLERİNE VE KIRGIZ ŞAMANİZMİNİN FARKLILAŞMASI MESELESİNE YENİ KANITLAR

Neumann Fridman. ABC - CLIO. Santa Barbara, California - Denver, Colorado - Oxford, England. V. II. pp. 536–539.

Kirgizsko-Russki Slovar: v 2 kn. Okolo 40000 slov. Kn. 1: A-K / Sost. K.K.Yudahin. Frunze: Glavnaya Redaksia Kirgizskoy Sovetskoy Entsikopedii, 1985.

Kirgizsko-Russki Slovar: v 2 kn. Okolo 40000 slov. Kn. 2: L-Ya / Sost. K.K.Yudahin. Frunze: Glavnaya Redaksia Kirgizskoy Sovetskoy Entsikopedii, 1985.

Krippner, S. (2012). Sidian Utrennaya Svezda Cons. Şaman po imeni Rokoçuşiy Grom. Mosko., Poatum.

Ksenofontov, G.V. (1992). Hrestes. Şamanizm i Hristiansvo // Şamaniz: İzbr. Trudi (Publikatsii 1928-1929 gg.). Yakutst.

Manıçkin N.A. (2015). Obraz Cinna v Tsentral'no-Aziatskom Folklore (The image of jii in Central Asian folklore), Nauka, novye tekhnologii i innovatsii Kyrgyzstana, No. 3, pp. 182-184.

Manıçkin, N.A. (2016). Duhovno-Poetiçeskie İmprovizatsii is Rukopisi Togoloka Moldo ve Konsteskte Sredneazitskogo Şamanizma // Traditsionnaya Kultura. No. 1, ss.75-84.

Moldobayev, İ.B. (1995). Epos “Manas” – İstoriko-kulturniy Pamyatnik Kırğızov. Bişkek.

Moldobayev, İ.B. (2001). Kirgizski Şaman (Bakşı) v 20-e godi XX veka // Sredneaziatskii Etnografiçeski Sbornik. Mosk., Nauka.

PMA: B.Moduvayeva (04.08.15) // Liçnyy arhiv avtora.

PMA: T. Begaliyev (19.02.15) // Liçnyy arhiv avtora.

Polevie Materialı Avtora (uglubelennie neformalizovannie intervju, nagludenia, PMA): D.Davletaliyeva (12.09.2014) // Liçnyy arhiv avtora.

RF ORP NAN KR. D. 1638. Nurov, G. Kirgizskaya Narodnaya Meditsina (po materialam k XIX. – n. XX veka). 1950. (Collections of manuscripts at the Department of manuscripts and publications, National Academy of Sciences, Kyrgyzstan).

RF ORP NAN KR. D. 77. Togolok Moldo. Bakşılardıń ırı jana sözdöru. 1929 g. Svyatie Mesta Yuga Kırğızstana: Priroda, Manas, İslam / Per. s kırğ. i red. G.Aytpaevoy. Bişkek: KİTs Aygine, 2013. (Holy places in the south of Kyrgyzstan: Nature, Manas, Islam).

Tokarev, S.A. (1965). Religii v İstorii Narodov Mira. Mosk., Politizdat.

Uteşeva, B. (2001). Tsvetovaya Simvolika Turkskih Narodov // Ayt., No.2, ss.32-41.

Zelenenin, D.K. (1936). Kult Ongonov v Sibiri. Perejitki Totemizma v İdeologii Sibirskih Narodov. Mosk., Leningd., İzd-vo AN SSSR.

Zolotarev, A.M. (1964). Rodovoy Stroy i Pervobitnaya Mifologia. Mosk., Nauka.

