SAKARYA ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

OMELJAN PRİTSAK ARMAĞANI

A TRIBUTE TO OMELJAN PRITSAK



Editörler
Prof. Dr. Mehmet ALPARGU
Doç. Dr. Yücel ÖZTÜRK

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ YAYIN NO: 51

OMELJAN PRİTSAK ARMAĞANI

A TRIBUTE TO OMELJAN PRITSAK

Editörler

Prof. Dr. Mehmet ALPARGU
Doç. Dr. Yücel ÖZTÜRK

SAKARYA

Temmuz 2007

EDİTÖRLER:

Prof. Dr. Mehmet ALPARGU
Doç. Dr. Yücel ÖZTÜRK

REDAKSİYON KURULU

M. Bilal ÇELİK
K. İlker BULUNUR
Zeynep İSKEFİYELİ
Fikrettin YAVUZ
Mustafa SARI
Serkan YAZICI
Tufan TURAN
Şenay YANAR
Murat İSKEFİYELİ

KAPAK TASARIMI

Orhan ALTUĞ

BASKI

Sakarya Üniversitesi Basımevi

ISBN: 978–975–7988–35–9



OMELJAN PRİTSAK
(1919–2006)

HAKEM VE DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Peter Golden	Rutgers Üniversitesi
Prof. Dr. Dan. D. Y. Shapira	Bar-Ilan Üniversitesi
Prof. Dr. Geza Dávid	Elte Üniversitesi
Prof. Dr. Csaba Fazekas	Miskolc Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Öztürk	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Enver Konukçu	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal Beydilli	
Prof. Dr. Salim Çöhçe	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Timur Kocaoğlu	Koç Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Öz	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Hicran Yusufoğlu	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ürekli	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Azmi Özcan	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Vahit Türk	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Musa Taşdelen	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Kenan İnan	Karadeniz Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. M. Beşir Aşan	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin Salman	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ersan	Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Hakan Kırımlı	Bilkent Üniversitesi
Doç. Dr. Abdullah Gündoğdu	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Enver Çakar	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Orhan Doğan	Sütçü İmam Üniversitesi
Doç. Dr. Enis Şahin	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Mevlüt Koyuncu	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Murteza Bedir	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Engin Yılmaz	Sakarya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mihàly Dobrovits	Miskolc Üniversitesi
Dr. Olena Rusina	Ukrayna Tarihi Enstitüsü
Yrd. Doç. Dr. Tilla Deniz Baykuzu	Trakya Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Osman Karatay	Ege Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Zübeyde Güneş Yağcı	Balıkesir Üniversitesi

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ xi

SUNUŞ xv

Salih YILMAZ
Omeljan Pritsak (1919–2006) 1

Yuri KOCHUBEY
Omeljan Pritsak as a Member of the Ukrainian National Academy of Sciences (His Kyiv years) 21

Kahhar BARAT
Omeljan Pritsak'ın Codex Cumanicus Üzerine Ders Notları (Timur Kocaoğlu'nun Sunuşuyla) 27

Omeljan PRİTSAK
Rusların Kökeni 41

Omeljan PRİTSAK
Kiev Rusyası ve Onaltıncı-Onyedinci Yüzyıl Ukraynası 67

Omeljan PRİTSAK
Çok Kültürlü Bakış Açısından Moskova, Altınorda ve Kazan Hanlığı 99

Олена РУСИНА
Средневековый Киев В Дефинициях Книжников И Декларациях Политиков 109

Osman KARATAY
Ötüken Yış: Dağ, Orman Ve Ülke 131

Михай ДОБРОВИЧ
К вопросу о значении имени Силзивула 141

Peter B. GOLDEN
A Qaračay Nart Tale of Lupine Origins: An Echo of The Aśına Tradition? 149

Recep YAŞA
Stirrup: A Turkish Symbol Of Submission And Obedience 167

Dolkun KAMBERI
New Approach on Date and Composition of Medieval Uyghur Manuscript *Maitrisimit* 177

Timur KOCAOĞLU
Karayca: Türk Dilinin Kaybolmakta olan Bir Kolu 237

Michael NOSONOVSKY
Judeo-Turkic Encounters in Hebrew Epitaphs From Ukraine: Naming Patterns 283

Dan D. Y. SHAPIRA
The *Mejelis 'Document'* and Tapani Harvianen On Scholarship, Firkowicz and Forgeries 303

Ali AHMETBEYOĞLU
Yurt Tutan Hükümdar Asparuh Han Ve Tuna Bulgar Devleti'nin Kuruluşu 395

Mustafa ÖZTÜRK
Dört Halife Döneminde Bilâd-ı Şam'da İslamlaşma Ve Kültürel Değişim 403

Mehmet TEZCAN
XI. Yüzyılın İlk Yarısında Ermenilerin Doğu Roma İmparatorluğu Tarafından Orta Anadolu Bölgesine Göçürülmeleri 419

Hüseyin KAYHAN
Karahanlılarda Devlet – Ulemâ İlişkileri Hakkında 451

Saadettin GÖMEÇ
Türklerin Ve Mogolların Tarihi İki Boyu 463

Ergin AYAN
Türkiye Selçuklularında Köle Emîrler (II): Şemseddîn Yavtaş 471

Enver KONUKÇU
Baycu Noyan'ın Erzurum Kuşatması (1242) 483

M. Bilal ÇELİK
Son Büyük Arabşâhî: Anuşa Muhammed Bahadır Han (1663–1687) ... 505

K. İlker BULUNUR
Osmanlı Dönemi Karadeniz Ticaret Tarihine Katkı: Akkirman Gümrüğü (1505) 525

Т. А. ОПАРИНА
Иммигранты из Трапезунда в России XVII в. и их поиски этно-конфессиональной идентичности 583

Mehmet İNBAŞI
Kamaniçe'de Türk İdaresi (1672–1699) 627

Adrian JONES
An Empress and a Grand Vizier: Catherine, Baltacı Mehmed and the Battle of the Prut, 1711 651

Feridun EMECEN
Orta Karadeniz Bölgesinde Antik Kaleden Şehre Bir Gelişim Süreci Örneği: Amasya Tarihine Genel Bir Bakış 681

Ebubekir SOFUOĞLU
Osmanlı Devleti'nin Rusya Yönetimindeki Topraklardan Gelen Hacılara Yardımları 697

Michael KHODARKOVSKY
The Great Game in The North Caucasus 709

Enis ŞAHİN
Azerbaycan Cumhuriyeti'nin İlânı ve İlk Türkiye – Azerbaycan İlişkileri (1918) 723

Максим КИРЧАНІВ
Орієнт В Українській Інтелектуальній Традиції XX Століття 747

Csaba FAZEKAS
Remarks on Lajos Kossuth's Church Policy 767

ÖNSÖZ

Ukrayna ve Türk tarihine izahı imkânsız hizmetlerde bulunmuş olan Omeljan Pritsak'ın vefatını haber aldığımızda aklımıza ilk gelen şey, üzüntülerimizin beyanı dışında Türkiye'nin bu üniversal boyuttaki Türk dostu için neler yapabileceğini düşünmek olmuştu. Üzülerek belirtelim ki, milletlerarası boyutta tarih simalarımızdan birisi olan İlber Ortaylı'nın Milliyet'te yazmış bulunduğu bir yazı dışında bu alanda bir şey yapıldığına şahit olmadık.

Bunun üzerine Sakarya Üniversitesi olarak neler yapabileceğimizi düşünmeye başladık. Yaptığımız temaslar sonunda değerli araştırıcı ve yayıncı Osman Karatay'ın "Karadeniz Araştırmaları Dergisi"nde bir armağan tarzı yayın için yer tahsis etme vaadini yeterli görerek derhal armağan çalışmamıza başladık. Ancak, Karadeniz Araştırmaları'nın mütevazı hacminin bizim maksadımıza uygun olmakla beraber son derece yetersiz olduğunu anlayınca müstakil bir armağan hazırlığına koyulduk. Sakarya Üniversitesi'nin sağlayacağı yayın hizmetleriyle bize destek olabileceğinin bilinmesi bu armağanın hazırlanmasında temel faktör olmuştur.

Çalışmalara başladıktan sonra hemen milletlerarası nitelikte hazırlamayı düşündüğümüz Armağan kitabımızın ilanını gerçekleştirdik. Bu ilanın gerçekleştirilmesinde meslektaşımız Arif Bilgin'den aldığımız desteğin etkisini daima hissettik. Bunun için kendilerine teşekkür ediyoruz. Milletlerarası alanda aldığımız destek oldukça ümit vericiydi; bu açıdan, Peter B. Golden, M. Khodarkovsky ve Dan D. Y. Shapira'nın daha başlangıç safhasında aramızda bulunmasının bize kazandırmış olduğu moral takviyesi çok önemliydi. Yerli meslektaşlarımız Mustafa Öztürk, Feridun Emecen, Abdülkadir Özcan, Enver Konukçu, Timur Kocaoğlu ve Hakan

Kırımlı'nın yüreklendirici değerlendirmelerinin de bize önemli katkıları oldu. Bu araştırmacılara hususî teşekkürlerimizi ifade ediyoruz. Ayrıca Macaristan'dan dostlarımız olan Csaba Fazekas ile M. Dobrovits'ın katılımları da bizi oldukça güçlendirmiştir.

Bu yayının gerçek emektarları, şüphesiz ki emeklerini bizimle paylaşan kıymetli meslektaşlarımızdır. Hem yazar olarak, hem de hakem olarak isimleri bu kitapta zikredilen sayın bilim adamlarına da şükran borçluyuz. Onların şuurlu ve fedakârane katkıları olmaksızın bu yayının ortaya çıkması söz konusu olamazdı. Yayın süreci içinde Ukrayna Büyükelçiliği görevlisi Emir Rustamov bize hususî bir ilgi göstermiş ve Ukraynalı meslektaşlarımıza çalışmamızı ileterek onların katkılarını sağlamıştır. Aynı şekilde, Yuri Kochubey de çalışmamızı Ukrayna Bilimler Akademisi'nin üyelerine tanıtmak suretiyle bize yardımcı olmuştur. Kochubey, O. Pritsak'ın fotoğrafını da bize temin etme nezaketini göstermiştir. Kendilerine ayrıca teşekkür ediyoruz.

Hakemlerimiz çok ciddi bir inceleme süreci sonucunda yazılarla ilgili çok değerli görüşler ortaya koydular. Bu çerçevede oldukça uzun ve spesifik nitelikler gösteren bir metni hiç bir fedakârlıktan kaçınmaksızın imlasına varıncaya kadar kontrol ettikten sonra bize değerlendiren Belarusya asıllı Peter B. Golden'a; yine oldukça girift ve spesifik karakterde yazılmış bulunan, bir kaç dilin kullanıldığı zor bir metni kaynaklardan kontrol edip düzeltmeler yapmak suretiyle yayınlanabilir kılan Macar meslektaşımız Geza David'e; Rusça metinlerin incelenip değerlendirilmesinde bize yardımcı olan Olena Rusina'ya; yazarımız olduğu gibi, hakemliğine müracaat ettiğimiz Dan Shapira, Csaba Fazekas ve M. Dobrovits'e hususî teşekkürlerimizi sunuyoruz. Yine, yerli meslektaşlarımızdan Mustafa Öztürk, Enver Konukçu, Kemal Beydilli, Salim Çöhçe, Timur Kocaoğlu, Mehmet Öz, Hicran Yusufoğlu, Bayram Ürekli, Azmi Özcan, Vahit Türk, Musa Taşdelen, Kenan İnan, M. Beşir Aşan, Hüseyin Salman, Mehmet Ersan, Hakan Kırımlı, Abdullah Gündoğdu, Enver Çakar, Orhan Doğan, Enis Şahin, Mevlüt Koyuncu, Murteza Bedir, Engin Yılmaz, Tilla Deniz Baykuzu, Osman Karatay ve Zübeyde Güneş Yağcı'ya içten teşekkürlerimizi sunuyoruz. Bu yayının akademik bir çerçevede yürütülmesinin başarısı onlara aittir.

Sakarya Üniversitesi Tarih Bölümü'nün bütün asistan kadrosu bu yayında bizzat emek sahibidir. Özellikle başından sonuna kadar her faaliyeti göğüsleyen Arş. Gör. M. Bilal Çelik ve Okt. K. İlker Bulunur'a teşekkürü borç biliriz. Yayının okunarak belli bir standart içinde imla kontrolünden geçirilmesindeki yardımları için araştırma görevlileri Fikrettin Yavuz, Mustafa Sarı, Serkan Yazıcı, Zeynep İskefiyeli, Tufan Turan ve Şenay Yanar'a da teşekkür ediyoruz.

Sakarya Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi öğretim görevlisi Orhan Altuğ, kitabın kapağını bizzat düzenlemiştir. Bu konuda kendisine teşekkür ediyoruz. Bu yayında katkıları bulunan Sakarya Üniversitesi Yayın Kurulu ve Matbaa hizmetlerinin yönetici ve çalışanlarına da hususi teşekkürlerimizi sunuyoruz.

24. 06. 2007
Prof. Dr. Mehmet ALPARGU
Doç. Dr. Yücel ÖZTÜRK

SUNUŞ

Armağanımızın ilk yazısı, Omeljan Pritsak'ın hayat hikâyesini ele alan Salih Yılmaz'a aittir. Yılmaz, Omeljan Pritsak'ın hayatını "Çocukluk ve Gençlik Dönemleri" ve "Akademisyenlik Dönemi" olmak üzere iki ana bölümde incelemiştir. Yılmaz, Pritsak'ın çok kültürlü, tarih ve coğrafya eksenli kendine has etnolojik nazariyesi üzerinde durmuştur.

Ukraynalı meslektaşlarımızdan Yuri Kochubey, Pritsak'ın İkinci Dünya Savaşı sonrasında Kiev'de yaşadığı yılları ve Ukrayna Millî Bilimler Akademisi üyesi olarak gerçekleştirdiği faaliyetleri ele almıştır.

Müteakip yazımız, Pritsak'ın öğrencilerinden Kahhar Barat'ın saklamış olduğu ders notlarından oluşmaktadır.

Omeljan Pritsak'ın hayat hikâyesiyle direkt alakalı bulunan bu fasılları onun tarihçiliği ve fikir hayatı hakkında kanaat hâsıl edeceğini umduğumuz üç makalesinin Türkçe çevirileri izlemektedir. Pritsak'ın "Rusların Kökeni" adını taşıyan, oldukça zor, ancak bir kitap boyutunda açılıma konu olabilecek ehemmiyetli makalesi, M. Bilal Çelik'in çevirisiyle Türkçe'ye kazandırılmıştır. Rus tarihine ilgi duyanların bu makaleyi tekrar tekrar okuyacaklarından hiç kuşkumuz yoktur.

Pritsak'ın tarihçiliği ve fikrî şahsiyetinin aydınlatılması çerçevesinde Fikrettin Yavuz'un Türkçe'ye çevirmiş bulunduğu "Kiev Rusyası ve Onaltıncı - Onyedinci Yüzyıl Ukraynası" isimli makalesi, yazarımızın etnolojik nazariyesini tanımak isteyenler için vazgeçilmez bir kaynaktır. Bu yazıda Pritsak, Kiev Rusyası'nı tanımlayan ve bu siyasî varlığın tarihî akıbetini tayin eden faktörleri ortaya koymaktadır.

Pritsak'ın tarihçiliği hakkında bir fikir elde etmek umuduyla armağanımıza dâhil ettiğimiz "Çok Kültürlü Bakış Açısından Moskova Altınorda ve Kazan Hanlığı" adlı üçüncü makalesi, Galip Çağ tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Söz konusu yazı, Moskova Knezliği'nin kuruluşu ve meşruiyet kazanma yolunda takip ettiği stratejiyi aydınlığa kavuşturmaktadır.

Pritsak'ın hayatı ve tarihçiliği istikametinde yer verilen yazılar burada son bulmakta, devreye yerli ve yabancı meslektaşlarımızın değişik alanlarda kaleme aldıkları yazılar girmektedir.

Olena Rusina'nın yazısı, şimdiye kadar tanıtılmış bulunan Ukrayna ağırlıklı yazıların ana temasının fazla dışında bulunmamaktadır. Ukrayna asıllı meslektaşlarımızdan Rusina, klasik Ukrayna tarihçiliğinde Kiev merkezî temasını incelemektedir. Genel çerçevede bütün Rus kaynaklarında Kiev'in Rus şehirlerinin kadimi, ulusu ve anası olarak telakki edildiğini belirten Rusina, Kiev'in bu açıdan, Rus kültür ve medeniyetinin beşiği olduğunu vurgulamaktadır.

Kitabımızın bu kısmında İslam öncesi Türk kültür tarihiyle ilgili makalelerle, İslamî döneme dâhil olup İslamiyet dışında gelişen Türk kültür tarihi ve genel Türkoloji ağırlıklı makaleler yer almaktadır. Osman Karatay, bu tür makalelerin ilkini teşkil eden makalesinde, Ötüken'in jeopolitik zenginliğinin ilk dönem Türk kimliği üzerindeki etkisi üzerinde durmuştur. Karatay, yazısının açılımında "Ötüken"' isminin manalarını değerlendirmiştir.

Macar meslektaşlarımızdan Mihály Dobrovits, "silzivula" kelimesini etimolojik ve semantik açılardan ele almaktadır. Dobrovits, söz konusu kelimeyi Türk hâkimiyet telakkisi çerçevesinde "Bumin" ve "İstemi" şahıs isimleriyle de irtibatlandırmaktadır.

Peter B. Golden, Kafkas halkları arasında hemen hemen ortak bir mitolojik değer olan Nart Destanı'nı ele almıştır. Öncelikle Golden hakkında bir iki tespitimizi dile getirelim. Bu araştırıcı Türk tarihçiliğinde ikinci bir Pritsak'tır. Her yazısıyla Türk tarihine yeni bir zenginlik kazandıran Golden, mevcut makalesinde de aynı sıradışı özelliğini göstermiş, Nart Destanı'nın Aşina alt zeminindeki Türk karakterini tespit

ettikten sonra Kafkasya etnogenezinde nasıl bir müşterek mitolojik alt yapı meydana getirdiğini ortaya koymuştur.

Yine, genel Türkoloji ile ilgili bir yazı kaleme almış olan Recep Yaşa, "üzengi"yle ilgili makalesinde, at koşum takımlarından olan üzenginin "sosyo-kültürel" boyutunu irdelemektedir.

Dolkun Kamberi, Uygur Budizmi etrafında gelişen Uygur edebiyatını ele almıştır. Kamberi evvela felsefi bir sistem olarak kısaca Budizm'i değerlendirmiştir. Budizm, diğer felsefi sistemler gibi erdem, barış, mutluluk, zenginlik, hürriyet ve ümit vadeden bir dünya görüşüdür. Kamberi, bu dinî anlayışın, Orta Asya Budist tarih literatüründe Maitreya, yani Müstakbel Buda hakkında ortaya çıkan destan, mit, ilahî, kaside ve benzeri türden edebî ürünlerin dinsel sebeplerini ortaya koyduğu düşüncesindedir.

Genel Türkoloji ağırlıklı yazılardan bir diğeri Timur Kocaoğlu'na ait olup Museviliği benimsemiş, ancak Türkçe konuşan bir Türk topluluğu olan Karayim Türklerinin dilini ele almaktadır. Kocaoğlu'nun yazısının giriş kısmında belirttiği üzere, Omeljan Pritsak, aynı zamanda bir Karay dili uzmanı olup bu sahadaki en önemli çalışmalardan birisini gerçekleştiren kişi idi.

Aynı konuyla ilgili bir başka makale, Michael Nosonovsky'ye aittir. Nosonovsky, Ukrayna İbrani mezar taşlarında yer alan isimlerin Musevî – Türk karşılıkları üzerinde durmuş, İbrani nüfusuna ait isimlerden seçilen örneklerde, Türklere ait unsurları tahlil etmiştir.

Aynı meseleyi başka bir boyutta ele alan Dan Shapira, Karay tarih ve edebiyatı ile ilgili XIX. asırda bulunmuş belgeleri yeniden masaya yatırmaktadır. Shapira, Abraham Firkovich tarafından 1840'da Derbent ve Mejelis'de bulunmuş ve Tapani Harviainen tarafından *Studia Orientalia*'da yayınlanmış olan belgeleri ilmî açıdan yeni bir sorgulamaya tabi tutmaktadır.

Genel Türkoloji ile ilgili başka bir makale, Ali Ahmetbeyoğlu'na ait bulunmaktadır. Ahmetbeyoğlu, makalesinde Büyük Bulgar Hakanlığı'nın bir uzantısı halinde Hazar baskısıyla batıya çekilen Oğur boylarının lideri

Asparug Han tarafından kurulmuş bulunan Tuna Bulgar Hakanlığı'nı incelemiştir.

Mustafa Öztürk, Şam Eyaleti hakkındaki makalesinde, İslam yayılma hareketiyle birlikte değişen vaziyeti ele almaktadır. Öztürk, Şam Eyaleti'nin İslam öncesinden itibaren idarî yapılanması ve sosyal vaziyeti üzerinde durmuş, burada İslamiyet ile gelen yeni düzenin eskisiyle köklü bir farklılık taşımadığı tespitinde bulunmuştur.

Mehmet Tezcan, makalesinde Ermeni – Bizans – Türk ve Arap ilişkilerini ele aldığı gibi, Türklerin batıya yayılma süreçleri içinde Türkistan ve çevresinde Ermenilerle kurmuş bulundukları ilk temaslara ve bu çerçevede gelişen ilişkilere yazısında yer vermiştir. Tezcan, Türklerin Doğu Anadolu, Azerbaycan ve Ermenistan bölgelerine gelişiyle başlayan ilişkilerini ise geniş bir çerçevede tahlil etmiştir.

Hüseyin Kayhan, makalesinde ulemanın ilk İslam devleti olan Karahanlılarda ne gibi bir fonksiyona sahip olduğunu irdelemektedir. Kayhan, Karahanlılarda ulemanın devletle yarışan, zaman zaman ona kafa tutacak boyutta güçlü, hâkimiyetinde binlerce âlimi bulunduran, iktidar erkinin kullanılmasında hanedanın önemli bir rakibi olacak boyutta yerleşmiş, köklü bir iktidar unsuru olduğunu ortaya koymaktadır.

Saadettin Gömeç, yazısında Moğolların Türkleşme sürecini tahlil etmektedir. Gömeç, Cengiz'in, Asya'nın ikincil toplumu ve kültürü olan Moğollardan cihan imparatorluğu yaratması sürecinin sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik boyutunu iki Moğol boyunun Türkleşmesini ele alarak aydınlatmaktadır.

Ergin Ayan, Türkiye Selçuklularında köle emirler ve devşirme kurumunu ele almaktadır. Ayan, köle emirlerden Şemsettin Yavtaş'ın şahsında Türkiye Selçuklularında Osmanlı öncesi Türklerinde kurumlaşmış bir devşirme müessesesinin varlığını ortaya koyduğu gibi, bu müessesenin işleyişi hakkında da bazı önemli ayrıntıları vermektedir.

Enver Konukçu, 1242'lerde cereyan eden Moğol istila hareketleri ve bunların sonuçlarını aydınlatmaktadır. Moğolların Celaleddin Harzemşah'ı takip ederek batıya doğru ilerleyişini kaynaklardan izleyen Konukçu,

Erzurum'un tarihî ve stratejik ehemmiyetini kısaca değerlendirmektedir. Erzurum'un daha Roma – Sasanî savaşları zamanında önemli bir sınır kenti olduğunu ifade eden Konukçu, Erzurum'un stratejik öneminin Selçuklu, Bizans, Gürcü mücadeleleri sırasında en üst düzeye çıktığını belirtmektedir.

M. Bilal Çelik, araştırmasını Harezm bölgesinde hâkimiyet meydana getirmiş Hive Hanlığı üzerine teksif etmiştir. Çelik, Harezm'de hüküm süren Hive Hanlığı hâkimiyetinin, kurucu sülale Arapşahî, Yadigâroğulları, Yadigâriler veya Yadigâr Şibanileri adlarıyla da anıldığını ve 1740'da vuku bulan Nadir Şah istilasına kadar bu sülalenin hüküm sürdüğünü hatırlatmaktadır. Çelik, Ebu'l – Gazi ve oğlu Anuşa zamanında hanlığın sosyo-politik ve sosyo-kültürel yapısında ciddî değişiklikler meydana geldiğini ortaya koymaktadır.

Çelik'in yazısından sonra yer alan bütün makaleler Yeni ve Yakınçağ tarihleri ve Osmanlı – Rus ilişkileri ile ilgilidir.

Bu kategorideki yazıların ilkinin sahibi olan K. İlker Bulunur, makalesinde Karadeniz'in Kefe'den sonraki en önemli antreposu olan Akkirman Gümrüğü'nü ele almıştır. Bulunur, Karadeniz ticaretinin ilk dönemlerinden itibaren, özellikle İtalyan hâkimiyetine girdiği XIII. yüzyıldan Osmanlı hâkimiyetine geçtiği XV. yüzyıla kadar kısa bir tarihçesini sunduktan sonra asıl konusu olan Akkirman Gümrüğü üzerinde yoğunlaşmıştır.

Tatyana A. Oparina, Karadeniz'in ticarete konu olan esir veya köle ticareti üzerinde bir makale kaleme almıştır. Oparina'nın isabetle teşhis ettiği üzere, Don Kazaklarıyla Zaporog Kazakları, Güney Karadeniz sınır kentlerinden başlıca Trabzon olmak üzere, Sinop, Kastamonu ve civarlarını esir kaynağı haline getirmişlerdi. Bu hadise, Rus tarihçilerinin adeta tarihsel bir arınma ve günah keçisi üretme anlayışı ile gündeme getirdikleri yağmacı Tatar fenomeninin karşıtı, Kazak fenomenini ortaya koymaktadır.

Mehmet İnbaşı, Kamaniçe'nin fethi ve sonrasıyla ilgili makalesinde Osmanlı Devleti'nin Kuzey Karadeniz politikalarını aydınlatmaktadır. İnbaşı, söz konusu dönemde Osmanlı Kuzey politikasında yer alan

unsurları ayrıştırmış ve bunları Osmanlı siyaseti içindeki ağırlıklarına göre tahlil etmiştir.

Adrian'ın Katerina, Baltacı ve Prut muharebesini konu alan yazısının Türk okuyucusuna vereceği ilk çarpıcı mesaj, herhalde Katerina'nın Prut savaşının akıbetinde oynamış olduğu veya oynamış olabileceği rolün Türk ve Rus tarihçilerini aşarak dünya tarih yazıcılığının konusu haline geldiğini ortaya koymasıdır.

Feridun Emecen, Amasya ile ilgili araştırmasında Amasya örneğinde bir şehir karakteristiği ortaya koymakta ve Amasya'nın kurulmuş olduğu alanın jeostratejik değeri ile tabiî yapısı arasındaki ilişkiden hareketle kale – şehir ilişkisini izah etmektedir.

Ebubekir Sofuoğlu, Özbekler Tekkesi ve Rusya Müslümanları merkezli yazısında Osmanlı İmparatorluğu'nun tekkelere yüklemiş olduğu fonksiyonu tahlil etmiş ve bu çerçevede Özbekler Tekkesi'nin faaliyetlerini geniş çerçevede değerlendirmiştir.

Michael Khodarkovsky, Kuzey Kafkasya ile ilgili makalesinde, Osmanlı ve İran İmparatorluklarının parçalanmaya başladığı XIX. yüzyıl başlarından itibaren Rusya'nın bu iki imparatorluğu tevarüs etme planı karşısında İngiltere'nin duyduğu rahatsızlığı ve buna karşı geliştirdiği siyaseti tahlil etmektedir.

Enis Şahin, Türkiye ve Azerbaycan İlişkileriyle ilgili makalesinde, Azerbaycan, Rusya, Türkiye ve diğer Kafkas toplulukları arasındaki ilişkileri ele almaktadır. Şahin, Rus idaresine karşı Müridizm ve Kaçak Hareketi adıyla ortaya çıkan hareketlerin nasıl Azerbaycan millî istiklal davası haline dönüştüğünü de izah etmektedir.

Maksym W. Kyrcaniw, makalesinde Yirminci Yüzyıl Ukrayna entelektüel geleneğinde "Şark" temasını ele almıştır. Ukrayna'yı bir ayağı Asya, bir ayağı ise Avrupa'da, başka bir ifadeyle iki kıta arasında bir köprü olarak tasvir eden Kyrcaniw, Ukrayna tarih ve kültüründe Şarkiyatçılığın köklü ve eski olduğu üzerinde durmaktadır. Ukrayna'nın Şark'a yakınlığı hakkında Pritsak'ı da referans olarak gösteriyor ki buna biz de katılmaktayız.

Csaba Fazekas, Lajos Kossuth'la ilgili makalesinde Macar istiklal hareketinin en büyük siması olan Lajos Kossuth'un dini yönünü aydınlatmaktadır. Bu büyük Macar önderi hakkında en önemli uzmanlardan biri olan Fazekaş, Lajos Kossuth'un klasik bir millî hareket lideri olarak milletinin değerlerine saygılı, ancak çağının modernleşmeci fikir mantalitesine kesin olarak bağlı bir kişi olduğunu ortaya koymaktadır.

Prof. Dr. Mehmet ALPARGU
Doç. Dr. Yücel ÖZTÜRK

OMELJAN PRİTSAK (1919–2006)

Salih YILMAZ[*]

GİRİŞ

Omeljan Pritsak, bitmek tükenmek bilmeyen bir enerji, sınırsız bir bilgi ve bilimsel düşünce ile kendini bütünüyle bilime adamış bir insandır. Yurt dışında ve özellikle Amerika'da ve Ukrayna diaspora topluluğunun öncüsü olarak Harvard Üniversitesi, Ukrayna Araştırma Enstitüsü'nün uzun dönem yöneticiliğini yapmış, enerjisi ve bilgisi ile önder olmuştur. Pritsak, önce Almanya ve daha sonra ise Ukrayna'da bazı önemli eserleri periyodik olarak yayımlamıştır. 1952 yılında anavatanı Ukrayna'da *Ungarische Jahrbücher*[1]'in devamı olarak başlayan *Ural – Altatische Jahrbücher; Ungarische Bibliothek*'in bir devamı olan *Ural –Altatische Bibliothek*[2], *Philologiae Turcicae Fundamenta*[3] (1959); ilk olarak hocası Agatangel I. Krymsky (1871 – 1942) tarafından temeli atılan (1927–1931) *Skhidnyi svit (Doğunun Dünyası)* (Kiev, 1993) adlı eserlerin kurucusu ve editörüdür. Pritsak, ilk olarak 1977 yılında yayına başlayan ve kendi alanında önemli bir yere sahip olmuş *Harvard Ukrayna Çalışmaları*'nın da kurucusudur. Pritsak'ın çalışma azmi ve ortaya koyduğu eserler,

---

[*] Dr. e-mail: salihyilmaz76@yahoo.com

[1] 1943 yılında Berlin'de 23. baskıya kadar devam eden bu eser 23. baskıdan sonra yayın hayatına devam etmemiştir.

[2] Bu eser 1955–1969 yılları arasında Wiesbaden: Harrassowitz'te 1–17 baskıya kadar yayın yapmıştır.

[3] O. Pritsak bu esere makaleleriyle katkıda bulunmuştur. Yazmış olduğu makalelerinde Kıpçak, Ermeni – Kıpçak, Memluk – Kıpçak, Karaim, Karaçay ve Balkar, Modern Uygur ve Altay- Türgişleri işlemiştir.

çalışmalarına dair yayımlanan bibliyografilerde kısmen de olsa gösterilmiştir.[4]

Pritsak'ın 1946 yılında başlayan akademik yaşamı vefat ettiği 2006 yılına kadar aralıksız devam etmiştir. Yaklaşık 500 civarında değişik türde akademik çalışmaya imza atan Pritsak, 67 adet dil ve lehçeye hâkim olmasıyla aynı zamanda dünyanın sayılı dil bilimcilerinden idi. Bilmekte olduğu 67 adet lehçe ve dilin 12 adedini pratik olarak kullanma yeteneğine sahip idi.[5] 1989 yılında Harvard Üniversitesi'nden emekli olan Pritsak, bu tarihten sonra da çalışmalarına devam etmiş, Türkoloji ve Kiev Rusyası alanında çalışan akademisyenlere danışmanlık yapmıştır. 29 Mayıs 2006 tarihinde, 87 yaşında vefat etmiştir.

A. ÇOCUKLUK VE GENÇLİK DÖNEMLERİ

Omeljan Pritsak, 7 Nisan 1919 tarihinde Ukrayna'nın Sambir bölgesindeki Luka'da doğdu. Omeljan Pritsak'a göre üç adet resmi doğum günü bulunmaktadır. 1928 sonbaharına kadar tüm belgelerinde doğum günü 14 Mayıs 1919 olarak gösterilmektedir. 1928–1936 yılları arasındaki belgelere göre 7 Nisan 1918'de doğmuştur. 1936'dan sonra işlenen belgelere göre ise doğum tarihi 7 Nisan 1919 olarak değiştirilmiştir. Bu son tarih Pritsak tarafından resmi doğum günü olarak kullanılmıştır. Doğum tarihlerinin bu kadar karmaşık olmasının sebepleri vardır. Pritsak, 1928 yılı baharında Gimnazyum sınavını geçtiğinde bu okula kabulü için doğum belgeleri istenmiştir. Pritsak'ın annesi memleketi Sambir yakınındaki Luka

---

[4] O. Pritsak hakkında hayattayken de biyografisine dair denemeler yapılmıştır. Buna dair *Eucharisterion: Essay Presented to Omeljan Pritsak on His Sixtieth Birthday by his Collegues and Students, Cambridge, MA: Ukrainian Research Institute, Harvard University (HURI), (Altmışıncı doğum gününde meslektaşları ve öğrencileri tarafından kendisine sunulan denemeler* (Cambridge, MA: Ukrayna Araştırma Enstitüsü, Harvard Üniversitesi [HURI]) 1980; *Harvard Ukrainian Studies*, No: 3–4, 1980; "Bibliography of Omeljan Pritsak", *Harvard Ukrainian Studies, Adelphotes: A Tribute to Omeljan Pritsak by His Students*, ed. Frank E. Sysyn, No: 7, Cambridge, MA: HURI, 1991; "Bibliohrafiia prats' O. I. Pritsaka za 1981–1994" *Skhidnyi svit*, No:1–2, Kiev 1994, s. 21–28; O. Pritsak'ın yapmış olduğu çalışmaların bir kısmı ise *Studies in Medieval Eurasian History*, Variorum Peprints, London 1981 adlı eserde bulunmaktadır.

[5] http://www.kyrgyz.ru/, Форум: "Центральноазиатского исторического сервера»", Клуб: ентральноазиатского исторического сервера", Жизнь знаменитых людей (ЖЗЛ).

kasabasına doğum belgesini almak için gittiğinde kilise papazı kilise kayıtlarını incelerken doğum tarihinin 14 Mayıs olmadığını bu tarihin vaftiz günü olduğunu tespit etmiştir. Doğum günü olarak 7 Nisan tarihi belirlenmiştir. Pritsak, bu dönemde doğum tarihi ile fazla ilgilenmemiştir. Fakat soyadı ile annesinin evli olduğu adamın soyadının tutmadığını fark ettiğinde doğum belgeleri konusunda araştırma yapmaya karar vermiştir. Annesinin özel eşyalarına bakarken 29 Haziran 1918 tarihli evlenme belgesini bulmuştur. Daha sonra büyük anne ve büyükbabasına rica ederek gerçek doğum belgelerini araştırmaya karar vermiştir. Kayıtlar Latince olduğu için biraz zorlansa da sonunda gerçek bilgilere ulaşmıştır. Bu, Pritsak'ın tarihi belgelerle ilk tanışıklık dönemidir. Pritsak, kendisini Koç burcunun özelliklerini taşıyan tipik bir insan olarak tanımlamaktadır. Ona göre inatçı ve enerji doludur. Özellikle imkânsız görünen işlere merak salmasıyla ünlüdür.[6]

Omeljan Pritsak, büyük devletlerin çekişmeler içinde olduğu dönemde, yani 1919 yılında altı aylıkken öksüz kalmıştır. Makine mühendisi olan gerçek babası Ukraynalı bir esir olarak Brest-Litovsk'ta hayatını kaybetmiştir. Üvey babası Pavlo Saramaha Ukraynalı bir tüccardır.[7]

Pritsak, çocukluğunun ilk yıllarında renkli resim ve yazmalara ilgi duymuştur. Bu ilgisinden dolayı daha 4 yaşındayken okuma yazma öğrenmiştir. Bu dönemde gazete ve dergilerden kral ve politikacıların resimlerini keserek koleksiyon yapmıştır. 6 yaşına geldiğinde dünyadaki birçok kral ve politikacının isimlerini ezbere bilmekteydi. 7 yaşında ise yaşayan veya hayatını kaybetmiş bütün siyasi kişilerin kronoloji ve şecerelerini oluşturmaya başlamıştır.[8]

1928–1929, yıllarında Avusturya klâsik tarzında Latince ve Yunanca eğitim veren Gymnasium Lisesi'ne başlamıştır. Bu okul daha önceleri "Jesuit Koleji" olarak adlandırılırken okul yönetiminin Polonya'ya geçmesiyle birlikte okuldaki tecrübeli profesörlerin yerini genç Polonyalı

---

[6] Edward L. Keenan, "Omeljan Pritsak (1919–2006)[Obituary]", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, Vol. 7, No: 4. (2006), s. 932–933.

[7] Omeljan Pritsak, "Apologia pro Sua (sic?)", *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları*, No: 2, Cambridge 1978, s. IX.

[8] *aynı makale*, s. IX.

öğretmenler almıştır. Her ne kadar yeni öğretmenler tecrübesiz olsalar da, Pritsak okulda bulunan eski profesörlerin bıraktığı kütüphaneden oldukça yararlanmıştır. Bu kitapların çoğu Almanca olmasına rağmen zamanla bu kitapları okumayı başarmıştır. Okuduğu ilk kitap Ferdinand Justi'nın *Eski Fars Tarihi* olmuştur. Daha sonraları Theoder Mommsen'in *Roma Tarihi* ve Leopold Ranke'nin *Papazların Tarihi* adlı eserlerini okumuştur. Bu eserleri okumasından sonra eski Fars ve Roma tarihinin şecere ve kronolojik tablolarını yapmaya başlamıştır. Bu çalışmalara ilave olarak Fransa, İngiltere, Almanya, Türkiye, Çin vb. ülkeler hakkında kültürel, siyasi ve sosyal araştırmalar yapmıştır. Eğitim gördüğü dönemde, Ukrayna devletinin yıkılması dolayısıyla ailesi tüm mal varlıklarını kaybetmiştir. Ukrayna'yı mağlup eden Polonya, ülkedeki malları devletleştirmiştir.[9]

Pritsak'ın ailesi her ne kadar onun iyi bir Ukraynalı olarak yetişmesini istemişlerse de tarihî şartlar buna imkân tanımamıştır. Bu nedenle de Pritsak'ı Polonya okullarına göndermeye karar vermişlerdir. Polonya hâkimiyetinde öğrenim hayatını devam ettirirken 1930 yılında Galiçya (Galicia) bir iç savaşa sürüklenmiştir. Ukrayna milliyetçileri, anarşist faaliyetlerde bulunarak Galiçya'yı karıştırmışlardır. Polonya hükûmeti buna çare olarak Ukraynalıların yoğunlukta yaşadığı köyleri boşaltmıştır. Pritsak bu dönemde bu tür olaylarla fazla ilgilenmese de okula yeni atanan matematik-fizik öğretmeni Jan Syrek'in okulun ilk gününde sınıfta onu örnek göstererek Ukraynalıları aşağılaması onun bu konulara olan ilgisini artırmıştır. Öz babasının Polonyalılar tarafından esir edilerek öldürüldüğünü öğrendiğinde kafası tamamen karışmıştır. Çünkü kendisi tam bir Polonyalı olarak yetiştirilmişti. Ayrıca tuhaf olan diğer konu ise; Polonyalı olarak yetiştirilmesine rağmen Roma Katoliği değil de Yunan Katoliği (Uniate) idi. Ayrıca ailesi de Polonya kilisesine değil Rus (Ukrayna) kilisesine gidiyordu. Evde Lehçe konuşulmuyordu. Bunun yerine eski Ukrayna dili konuşuluyordu. Annesinin Ukrayna dilini kullanması Pritsak'ı utandırıyorsa da belli bir süre sonra bu duruma alışmıştır. Pritsak, yaşadığı olaylardan sonra şu sonuçlara varmıştır: Buna göre Ukrayna büyük bir ülkenin adıydı. Bu ülkeye Galiçya da dâhildi. Konuştuğu Ruthenian dili Ukrayna halk diliydi. Öz babası bir Ukraynalıydı ve görünüşe göre esir olmadan önce Ukrayna ordusunda görevliydi. Bundan dolayı da Polonya esir kampında ölmüştü. Son olarak

---

[9] *aynı makale*, s. XIII-XIV.

kendisi aslında bir Polonyalı değil tamamıyla bir Ukraynalıydı. Pritsak'ın vardığı bu sonuçlar onun Ukrayna hakkında daha çok araştırma yapmasına neden olmuştur. Bu amaçla Ukrayna kitabevine giderek Lehçe-Ukraynaca sözlük ile Ukrayna bağımsızlık savaşıyla ilgili kitaplar almıştır. Fakat üvey babası bu kitapları sobaya atarak yakmıştır. Çünkü bu kitapları evlerinde bulundurmaktan korkuyorlardı. Pritsak da buna çare olarak iki Polonyalı ve iki Yahudi arkadaşıyla anlaşmış ve aldığı kitapları onların evlerinde saklamıştır. Daha sonra bir kitapçıyla anlaşarak aldığı bu kitaplara Lehçe kapaklar hazırlatmış ve evine götürmeyi başarmıştır. Bu kitapları geceleri okuyarak Ukrayna tarihi hakkında kendini yetiştirmiştir. Bu dönemde 12 yaşında olan Pritsak kendini tamamıyla tarihe adamıştır.[10]

Pritsak, bazı zamanlarda Türk tarihine de oldukça ilgi duymuştur. Çünkü Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ile müttefik olan Osmanlı Devleti, Galiçya'yı fethetmiş ve Pritsak'ın anne ve babasının yaşadığı bölgeler de Türklerin egemenliğine girmiştir. Türk askerlerinin Luka şehrinin yöneticisi olan büyükbabası ile iyi geçinmeleri ve ona saygı duymaları Pritsak'ın Türk tarihine ilgisini arttırmıştır. Bu bölgede yaşayan halk, Osmanlı türkü ve manilerini çok beğeniyordu. Ayrıca bir kısmı da Osmanlı subaylarına âşık olmuşlardı. Pritsak'ın annesi onun çocukluğunda onu uyutmak için Türkçe şarkılar söylüyordu. Pritsak çocukluk dönemlerini hatırladığında dinlediği şarkıların Türkçe olduğunun farkına varmıştır. Ayrıca Türkçe yüze kadar olan sayıları saymayı da çocukluğunda öğrenmişti.[11]

Pritsak 13 yaşındayken Fars tarihine ilgi duymaya başlamıştır. 1933 yılında okula atanan Leh edebiyat öğretmeni Dr. Franciszek Machalski, bir İran Edebiyatı uzmanıydı. Pritsak, öğretmeninin de tavsiyesiyle Farsça öğrenmeye başlamıştır. Farsçayı öğrenmesi Türkçeyi kolayca öğrenmesine de yardımcı olmuştur.

B. AKADEMİSYENLİK DÖNEMİ

1939'da Polonya Alman-Sovyet ortak işgaline uğradıktan sonra Galiçya, Sovyetler Birliği tarafından işgal edilmişti. Pritsak, Kiev'deki

---

[10] *aynı makale*, s. XI-XIII.

[11] *aynı makale*, s. XIV.

Ukrayna Bilimler Akademisi'nde Krymsky ile İslam araştırmalarına başladıktan birkaç hafta sonra 1940'ın sonbaharında Kızıl Ordu'ya çağrılmıştır. Ufa'da (Başkır MSSC) askeri kariyerine başlamıştır. Burada kaldığı süre içerisinde Başkurt lehçesiyle yazılmış kitapları ve gazeteleri okumayı öğrenmişti. Askerdeyken Kazak, Kırgız ve diğer Türk boylarından olan askerler sayesinde Türk dilini ve çeşitli lehçelerinin ayrıntılarını öğrenmeyi başarmıştır. Askerlik hayatı sırasında Ukrayna tarihini yeniden yazmaya karar vermiştir. Ancak yeni Ukrayna tarihini yazarken kesinlikle İslam kaynaklarını da kullanacaktı. Kiev Rusyası için Arap, Fars, Osmanlı, Kırım kaynakları öncelikli kaynaklar olmalıydı. Bu amaçla Osmanlıca ve Arapçaya öncelikli ve yoğun olarak çalışmaya başlamıştır.[12]

Pritsak, 1945 yılında yasa dışı olarak İsviçre'ye gitmiştir. Bilimsel çalışmalarını Ukrayna'da yapamayacağını anladığından dolayı Ukrayna'nın tarihi komşusu olan Türkiye vatandaşlığını kabul etmeyi ve bu vatandaşlığı kabul etmekle birlikte Osmanlı tarihi ile Osmanlı-Ukrayna ilişkilerine dair arşiv çalışmaları yapmayı göze almıştı. Fakat 1945 yılında Bern'deki Türkiye konsolosluğuna gittiğinde olumsuz yanıt almıştır. Çünkü hiçbir diplomatın pasaportsuz bir yabancıyı ülkesine sebepsiz kabul etmesi beklenemezdi. Türk konsolosluğundan aldığı olumsuz cevap nedeniyle yeniden Almanya'ya dönen Pritsak, Berlin Üniversitesi'nde akademik yaşamına başlamıştır. Türkiye planı başarısız olan Pritsak, 1948 yılında doktora unvanı aldığı Berlin ve Gottingen Üniversitelerinde eğitimine devam etmiştir.[13] Bu dönemde Karahanlı İmparatorluğu'nun yönetim şeklini yeniden düzenlemek için araştırma yapmış ve Eski Türk-Uygur metinlerini inceleme fırsatı bulmuştur. En sevdiği branş tarih olduğu için, dil veya dil bilgisi konularına girmemeye özen göstermişse de hocası Schaeder ona gerçek bir tarihçinin aynı zamanda iyi bir dil bilimci olması gerektiğini söylemesiyle ikna olmuştur.[14]

---

[12] Omeljan Pritsak, "Apologia pro Sua (sic?)", s. XIV.

[13] O. Pritsak doktora derecesini "Turkologie und Altaistik, Islamkunde und Slavistik" adlı eser ile felsefe alanında almıştır. Onun, "Apologia pro Sua (sic?)", *Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları*, No: 2, Cambridge 1978, s. IX-XVIII isimli eserindeki çalışması doktora konusunu biraz olsun açıklamaktadır.

[14] Omeljan Pritsak, "Apologia pro Sua (sic?)", s. XIV-XV.

Pritsak "felsefe doktoru" ünvanını aldıktan sonra Ukrayna'da hüküm süren özellikle Hunlar ve eski Orta Asya imparatorluklarıyla ilgilenmeye başlamıştır. 1951-1952'de Macar bilim adamı Von Farkas önderliğinde *Ural-Altaische Jahrbucher* dergisi çıkmaya başlamış ve uluslararası özel "*Societas Uralo-Altaica*" kurulmuştur. Bu derginin kuruluş aşamasında Pritsak da yardımcı olmuştur. Pritsak, yaşayan Türk dillerini öğrenmekle meşgul iken, Moğol ve Tungus dillerini de öğrenmeye başlamıştır. Çünkü bu dönemde Türkoloji ve Altayistik çalışmaları Almanya'da henüz geçerli bir dal olarak kabul edilmemişti. Türkoloji sadece Osmanlı tarihi ile özdeşleştirilmişti. Bu nedenle de bu alanda fazla sayıda bilim adamı çalışmıyordu. Bu gibi nedenler Pritsak'ı bu alana yönlendirmiştir. 1964 yılına kadar Ural-Altay konusunda çalışan Pritsak, bu tarihten itibaren Ukrayna tarihi ile ilgili çalışmalara ağırlık vermeye karar vermiştir. Bu fikir, onun 1961–1962 yıllarında Harvard'ta kaldığı dönemde şekillenmiştir. 1964 yılında Harvard Üniversitesi'nde çalışmaya başladıktan sonra hem Amerika'da hem de Kanada'da bir kampanya başlatarak Ukrayna Araştırma Enstitüsü'nü kurmayı başarmıştır (1967).[15]

Omeljan Pritsak'ın hayatının ilk on beş yılı savaş dönemi dolayısıyla karmaşıklık arz etmektedir. 1950–1965 yılları arasında Türkoloji ve Altayistik çalışmalarını uluslararası alanda organize etmeye çalışmış, 1967–1976 yılları arasında ise Harvard Üniversitesi'nde Ukrayna çalışmalarını canlandırmakla meşgul olmuştur. 1977 yılında kalp ameliyatı olduğu için çalışmalarına bir yıl ara vermek zorunda kalmıştır. Pritsak, Hamburg Üniversitesi'nde Türkoloji profesörü olduktan sonra 1960 – 1961 sıralarında Harvard Üniversitesi'ne davet edilmiş, ancak 1961 yılında Washington Üniversitesi'nde çalışmaya başlamış; Harvard Üniversitesi'ne ise 1964 yılında dilbilim ve türkoloji profesörü olarak girmiştir. Pritsak, Cambridge'e geldiği zaman Türk ve Altay dilbiliminde uluslararası seviyede tanınan bir uzman ve Avrasya bozkırlarının tarihi ve kültürü hakkında önde gelen bir otorite olmuştur. Harvard'da, Ukrayna tarihi hakkındaki daha önceden başlamış olduğu çalışmasını ve Ukrayna'nın geçmişi hakkındaki analizlerini daha geniş kapsamda devam ettirmiştir.[16]

---

[15] Omeljan Pritsak, "Apologia pro Sua (sic?)", s. XVII-XVIII.

[16] Ken Gewertz, "*Linguistics, history scholar Pritsak 87*", *Harvard University Gazete*, 15 June 2006.

Pritsak, 1967 yılında Harvard Üniversitesi'nde, Batı'daki Ukrayna ile ilgili çalışmaların geliştirilmesi için üç ayrı kürsüye (tarih, edebiyat, filoloji) sahip olan sağlam bir kuruluşun ve bir araştırma enstitüsünün oluşturulmasını önermiştir. Bu proje için gerekli fonlar Kuzey-Amerika Ukrayna Diaspora Topluluğu, Ukrayna Çalışmaları Fonu sayesinde başarılmıştır. Ukrayna Araştırma Enstitüsü, 1973 yılında hayata geçirilmiş ve bu organizasyonun ilk yöneticisi Pritsak olmuştur. Pritsak, 1975 yılında Harvard Tarih Bölümü içerisindeki Ukrayna tarihi Hrushevsky Kürsüsü'ne atanmıştır. Ukrayna kütüphane koleksiyonlarının geliştirilmesi konusundaki bir dizi haftalık seminerin yapılandırılmasında yardımcı olmuş ve Ukrayna tarihine ait kullanılabilir başlıca metinleri, benzer kopyaları ve çevirileri oluşturan bir dizi basılı eseri dünya çapındaki araştırmacıların hizmetine sunmuştur.[17]



Omeljan Pritsak (1919–2006), Harvard Üniversitesi

Pritsak, kendine has öğretim şekli ve enerjik örneklemeleri yoluyla ABD, Kanada, Avrupa ve Asya'daki pek çok önemli akademik mevkiyi doldurmak üzere giden doktora öğrencileri öncelikli olmak üzere, onlarca

[17] *http://www.brama.com/pipermail/aaus-list*

öğrencisini eğitebilmiş ve etkileyebilmiştir. Bu öğrencilerin alanlar içindeki dağılımları, Pritsak'ın kendi özel geniş alanlı meraklarını yansıtmaktadır. Öncelikli olarak, Türk ve Altay dili üzerine çalışan araştırmacıları, ama aynı zamanda Slavist ve tarihçileri de desteklemiştir. Doğu Avrupa'nın ve daha geniş olarak Avrasya'nın eski Rus tarihi üzerine önemli çalışmalar yaptırmıştır.

Engin bilgiye sahip bir bilim adamı olarak Pritsak, 1938 yılından ölümüne kadar 900'den fazla kişinin bibliyografisini hazırlamış (çeviriler ve yeniden yayınlamalar dâhil olmak üzere) olup bunların pek çoğu ayrıntılı bir şekilde hazırlanmış temel kaynaklardır.[18] Bu konuda en önemlileri *"Slavlar ve Avarlar"* ve *"Orientirung und Farbsymbolik"* adlı eserlerdir. Her ikisi de şu anda eskimiş olmakla beraber hâlâ kendilerinden söz ettirebilen eserlerdir.[19] En orijinal çalışmalarından birisi, ölümüyle beraber tamamlanamamış olan ve fazla iddialı olduğu için tartışmalara yol açmış bulunan *Rusların Kökenleri*'dir. Bu eser, sayısız alandaki hayal gücü daha az kuvvetli olan uzmanlarda hatırı sayılır itirazlar ortaya çıkartmıştır ve bu esere her zaman bir saldırı olmuştur.[20]

Pritsak, çalışmalarının neredeyse tamamında, fazlasıyla yapısalcıdır. Özellikle Jakobson'un 1960'ların ortalarında yayınladığı *Slav dillerinin ve şiirselliğinin uluslararası günlüğü* (The Hague: Mouton) adlı eser buna bir örnek teşkil edebilir. Pritsak, soy kütüğü (şecere) ve kronoloji konularında nesline dair yeni bazı keşiflerle başlamasına rağmen oldukça dikkat çekici bir yapısalcı bakış açısı takınmıştır.[21]

Omeljan Pritsak, *Kökler* adlı eserini inceleyen uzmanların belirttikleri gibi, kendini aşabilirdi. Eleştiriye tahammülü yoktu ve

---

[18] O. Pritsak'ın hazırladığı ilk bibliyografya Ivan Mazepa (1639 -1709) hakkında olmuştur. Bk. "Dlia Omeliana Pritsaka: Memuarnyi zhmutok do 75-richchia", *Skyhidnyi svir*, No: 1 - 2, 1994.

[19] Bk. O. Pritsak, "The Slavs and the Avars", *Settimane di studio del Cantro italiano di studii sull'alto medioevo*, No: 30, Spoleto, 1983, s. 353–435.; aynı müellif, "Orientierung und Farbsymbolik", *Speculum*, No: 4, 1953; aynı müellif, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, (with Norman Golb), Ithaca, Cornell University Pres, New York 1982. Bu eserin Rusça çevirisi: *Khazarsko-evreiskie dokumentry X veka*, Moscow 1997.

[20] Pritsak'ın eserinin eleştirisi için bk. Gottfried Schramm, "Neues Licht auf die Enstehung der Rus?", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Neue Folge, 31, 2, 1983, s. 210–228.

[21] Edward L. Kenan, *aynı makale*, s. 934-935.

eleştirmenlerin görüşlerine uymak konusunda çok az enerji sarf ediyordu. Fakat onun bulunduğu yer mevcut tartışmaların daha ötesindeydi ve orada onun Doğu Slavlarının kültürel tarihlerinin İskandinavların, Türklerin, Baltıkların ve diğer Slav toplulukların deneyimlerinin ve bu toplulukların kendi dillerindeki kaynaklarının da tamamen hesaba katılarak, mutlaka en geniş Avrasya koşullarıyla gözlemlenmesine dair ısrarı bulunuyordu.[22]

Pritsak'ın, Rusların kökenleri konusunda vardığı sonuçların doğruluğunu sorgulayan bu kişilerin büyük çoğunluğunun, tarihi esas olarak milli kategorilerde görmesi hiçbir şeye değmez. Kendisini Ukrayna tarihine adamış olmasına rağmen o kesin bir biçimde bunu yapmamıştır. Bu konu hakkındaki en son genel makalelerinden birinde, özellikle bir ifadesi vardı: *"Ukrayna'nın tarihi, Ukraynalı ırksal kitlenin tarihi değildir. Fakat tarafsız bakış açısından, doğrusal zamanda ölçüldüğünde, şu andaki Ukrayna bölgesinde geçmişte var olmuş bulunan bütün devlet ve toplulukların tarihidir."*[23]

Pritsak ayrıca, bazen iddia edildiği gibi "Normanist" de değildir. Hrushevsky Kürsüsü'ndeki açılış dersi, Gerhard Friedrich Müller'in 1749 yılındaki İmparatorluk Bilimler Akademisi'ndeki *"Origines gentis et nominus Russorum"* dersinin sebep olduğu kargaşanın tarihi ile başlamaktayken, daha sonraki çalışması İskandinavların *"Kievli Rus"* olarak bilinen mevcudiyetlerinin kuruluşundaki rolünü etkilemiştir. VIII. ve IX. yüzyıllarda ortaya çıkan bu mevcudiyetin özünde çoklu etnik ve çok kültürlülük olduğu konusunda, sarsılmaz bir biçimde ısrarcı olmuştur.[24]

Pritsak, 1989 yılında Harvard'dan emekli olunca, Ukrayna'nın kendi bünyesindeki akademik tarihsel çalışmaların yeniden canlandırılması için daha fazla zaman ayırabilmiş, Sovyetler Birliği sonrası mücadelenin daha fazla içinde bulunmuştur. Ukrayna Bilimler Akademisi'nin ilk seçilmiş yabancı üyesi olmuş ve bu alanda üniversite seviyesindeki tarihsel bilimin ihmal edilmiş olan diğer pek çok alanında

---

[22] Pritsak, katı bir "Avrasyacı" değildi. Fakat bazı bilim adamları kendisini ırkçı, Rus merkezli, kaderci olarak nitelemişlerdir. Bk. Margarita Georgievna Vandalkovskaia, *Istoricheskaia nauka rossiiskoi emigratsii: "Evraziiskii soblazn"*, Pamiatniki istoricheskoi mysli, Mokva 1997.

[23] O. Pritsak, "Shcho take istoriia Ukrainy?", *Slovo i chas*, No: 1, Kiev 1991, s. 53-60.

[24] Edward L. Kenan, *aynı makale*, s. 935-936.

yeni programlar sunarak Kiev'deki Doğu Çalışmaları Enstitüsü'nü canlandırmıştır. Ne yazık ki yine de onun dirayet ve dinamizmindeki tek bir adam bile, Sovyetler Birliği sonrası dönemin bilimsel politika ve entrikalarının karmakarışık dokusundan kendini kurtaramamış ve bu yıllar hayal kırıklıkları ile dolu geçmiştir.

Omeljan Pritsak 29 Mayıs 2006 tarihinde vefat etmiştir. Omeljan Pritsak'ın anısı, karısı Larysa Hvozdik Pritsak, ilk karısı Nina'dan (kızlık soyadıyla Nikolaevna Moldenhauer) olan kızı Irene Pritsak ve iki torunu Lailina Eberhard ve Michael Wissoff tarafından yaşatılmaktadır.

C. OMELJAN PRİTSAK'IN ÖNEMLİ ESERLERİ

a.. Kitaplar ve Ayrı Basımlar

1. *Turkologie und Altaistik, Islamkunde und Slavistik*, (Doktora Tezi), Berlin 1948.
2. *Soyuz Chmel'nitskogo Z Tureççinoyu 1648 Roku* , Munich 1948.
3. *Julius von Darkas Bibliographie*, Otto Harrassowitz:Wiesbaden 1954.
4. *Die Bulgarische Finstenliste und Die Sprache der Protebulgare*, Wiesbaden, 1955.
5. *Kollektivum und Individualis in Den Altaischen Sprachen*, ed. E. J. Brill, Leiden 1957.
6. *Nikolaus Poppe Bibliographie*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1957.
7. *Das Alttürkische*, Reprinted from Handbuch der Orientalistik: Der Nahe und der Mittlere Osten: Altaistik: Turkologie, ed. E. J. Brill, Leiden 1963.
8. *Das Moholische*, ed. E. J. Brill, Leiden 1964.
9. *From the Babirs to the Hungarians*, Lorand Eötvös University, Budapest 1976.
10. *Ermeni Kıpçakçası*, Sevinç Matbaası, Ankara 1979.
11. *On the writing of history in Kievan Rus*, Cambridge, Mass.: Ukrainian Studies Fund, Harvard University, 1980.
12. *The Origin of Russia, Old Scandinavian Sources other than the Sagas*, Vol. 1, Cambridge 1981.
13. *Studies in Medieval Eurasian History*, London 1981.
14. *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, (with Norman Golb), Ithaca New York 1982.

15. *The Slavs and the Avars*, Spoleto 1983.
16. *From Kievan Rus to modern Ukraine: Formation of the Ukrainian nation*, (with Mykhailo Hrushevski and John Stephen Reshetar), Mass.: Ukrainian Studies Fund, Harvard University, Cambridge 1984.
17. *On the Writing of History in Kievian Rus*, The Millenium Series, Cambridge 1986.
18. *When and Where was Olga Baptized?*, The Millennium Series, Cambridge 1987.
19. (ed.) "Introduction", *Lev Krevza's* Obrona iednosci cerkiewney and *Zaxarija Kopystenskiy's* Palinodija, Harvard Library of Early Ukrainian Literature: Texts, Vol. 3, Cambridge 1987, s. XI-XXIX.
20. "Neues über die Herkunft von Rus", *Sprach und Kulturkontake im Polnischen, Gesammelte Aufsätze für A. De Vincenz*, Munich 1987, s. 327–339.
21. *The Distinctive Features of the "Pax Nomadica"*, Spoleto 1988.
22. (ed) "Introduction: Pylyp Orlyk's Concept of the Ukrainian Present, Past and Future", The Diariusz podrozny of Pylyp Orlyk: 1727–1731, Vol. 2, Harvard Library of Early Ukrainian Literature: Texts, Vol. 6, Cambridge 1988, s. XV-XXVII.
23. *Did the Arabs Call the Vikings "Magians"?*, Spoleto 1990.
24. *Şço take istorija Ukrajiny?*, Kiev 1990.
25. (ed) "Introduction: The Old Rus Kievian and Galiçyan-Volhynian Chronicles.The Ostrozkyj (Xlebnikov) and Çetvertynskyj (Pogodin) Codices", Harvard Library of Early Ukrainian Literature: Texts, Vol. 8, Cambridge 1990, s. XV-IXII.
26. *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus-Ukraine*, (ed. With Ihor Şevçenko and with the assistance of Miroslav Labunka), Cambridge 1990.
27. *Khazarsko-evreiskie dokumenty X veka*, Moscow 1997.
28. *The Origins of the Old Rus' Weights and Monetary Systems: Two Studies in Western Eurasian Metrology and Numismatics in the Seventh to Eleventh Centuries*, MA: Harvard Ukrainian Research Institute, Harvard University Press, Cambridge 1998.
29. *1491-1532 Yıllarında Osmanlı-Moskova İlişkileri*, TTK Yay., Ankara 1999.
30. *Osmanlı, Avusturya ve Yerleşik İmparatorluklarda Yaşamış Olan Romenler*, TTK Yay., Ankara 1999.

b. Makaleler

1. "The Decline of the Empire of the Oghuz Yabghu", *Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the United States*, 1952.
2. "Yowa'r und Kawar", *Ural-Altaische Jahrbucher*, No: 36, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1965, s. 390–393.
3. "An Arabic Text on the Trade Route of the Corporation of Ar-Rus in the Second Half of the Ninth Century" *Folia Orientalia*, No: 12, 1970, s. 241–259.
4. "The Pechenegs: A Case of Social and Economic Transformation", *Archivum Eurasiae medii aevi*, 1975.
5. "The Invitation to the Varangians", *Harvard Ukrainian Studies*, Vol.1, No: 1, 1977, s. 7–22.
6. ."Concerning the Union of the Hadjaç (1658)", *Harvard Ukrainian Studies*, Vol. 2, No: 1, 1978, s. 116- 118.
7. "Apologia pro Sua (sic?)", *Journal of Turkish Studies*, No: 2, Cambridge 1978, s. IX .
8. "The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism", *Harvard Ukrainian Studies*, Vol. 2, No: 3, 1978, s. 261–280.
9. "Kievian Rus and Sixteenth-Sixteenth Century Ukraine", *Rethinking Ukrainian History*, ed. Ivan L. Rudnytsky with the assistance of John Paul Himka, Edmonton 1981, s. 1–28.
10. "Die protobulgarische Aufschrift auf einer Bleiphombe aus Warna", *Scholia, Annemarie von Gabain zum 80 Geburtstag*, Wiesbaden 1981, s. 118–122.
11. "The Proto-Bulgarian Military Inventory İnscriptions", *Studia Turco-Bulgarica*, 1981, s. 33–61.
12. "The Polovcians and Rus", *Archivum Eurasiae medii aevi*, 1982.
13. "The Hunnic Language of the Attila Clan", *Harvard Ukrainian Studies*, Vol. 6, No:4, 1982, s. 428–476.
14. "Das Alttürkische" *Handbuch der Orientalistik*, Vol. 5, Leiden 1982, s. 27–52.
15. "The Polovcians and Rus" *Archivum Eurasia Medii Aevi*, Vol. 2, Wiesbaden 1982, s. 321–380.
16. "The Old Turkic Title ywry'p'nt", *Studia Turcologica memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Naples 1982, s. 403–406.

17. "An Eleventh-Century Turkish Bilingual (Turco-Slavic) Graffito from the St. Sophia Cathedral in Kiev", *Harvard Ukrainian Studies*, No:1, 1982, s. 152–166.
18. "Soviet-US Relations: A Proposal", *Harvard International Review*, Vol. 5, No: 2, November 1982.
19. " The Igor' Tale" *Roman Jokobson: What He Taught Us*, ed. Morris Halle, Ohio 1983, s. 30–37.
20. "Xodyna Reconsidered: From the Commentary to the Igor' Tale", *Studia Slavica in Honerem Olexa Horbatsch*, Vol. 1, Munich 1983, s. 153–162.
21. "Where was Constantine's Inner Rus?", *Harvard Ukrainian Studies*, Vol. 7, 1983, s. 555–567.
22. "Rolja O. Lotoc'koho v zaxadax dlja uneva znennja ukazu zaborony Ukrajinskoho slova z 1876 g.", *Lycar praci i obviazku*, Totonto 1983, s. 109–115.
23. "Rozmowa z Prof. O. Pricakiem", *Zeszyth Historyczne*, No: 65. 1983, s. 3–19.
24. "Foreword", *The Great famine in Ukraine: The Unknown Holocaust*, Jersey City 1983, s. 7–8.
25. *Okeanos: Essays presented to Ihor Sevsenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*, (ed. With Cyril mango), Cambridge 1984.
26. "A Historical Perspective on the Ukrainian Language Question", *Aspect of the Slavic Language Question, East Slavic*, Vol. 2, New Haven 1984, s. 1–8.
27. "Rolja Naukovoho Tovarystva im. Şevçenka (NTŞ) v istoriji Ukrajiny", *Visti z Sarselju*, No: 25, Paris 1983–1984, s. 1–20.
28. "Rolja Naukovoho Tovarystva im. Şevçenka (NTŞ) v istoriji Ukrajiny", *Al'manax Provydinnja*, Philadelphia 1984, s. 303–308.
29. "Ukraine and the Dialectics of Nation-Building", (with John S. Reshetar Jr.), *From Kievian Rus to Modern Ukraine: Formation of the Ukrainian Nation*, Cambridge 1984, s. 5–36.
30. "Preface", *Okeanos: Essays presented to Ihor Sevsenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*, Cambridge 1984, s. XI-XIII.
31. "Ihor Şevşenko as a Byzantino-Slavicist and Historian", *Okeanos: Essays presented to Ihor Sevsenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*, Cambridge 1984, s. 3–4.
32. "Foreward: The Kiev Mohyla Academy in Ukrainian History", *Harvard Ukrainian Studies*, Vol: 8, No: ½, 1984, s. 5–8.

33. "A Select Bibliography of Soviet Publications Related to the Kiev Mohyla Academy and its Founders 1970–1983", (with Oksana Procyk), *Harvard Ukrainian Studies*, Vol. 8, No: ½, 1984, s. 229–250.
34. "Na porozi druhoho tysjaçolittja" *Na perexresti dvox tysjaçolit*, Regina-Saskatchewan 1984, s. 25–34.
35. "Na perexresti dvox tyjaçolit", *Na perexresti dvox tysjaçolit*, Regina-Saskatchewan 1984, s. 35–47.
36. "When and Where was Olga Baptized?", *Harvard Ukrainian Studies*, Vol. 9, No:1/2–46, 1985, s. 5–25.
37. "On the Tunguz Numeral Nadan 'Seven'", *Bulletin of the Institute of North Eurasian Cultures*, Hokkaido Universty 1985, s. 1–8.
38. "V. Lypynskyj's Place in Ukrainian Intellectual History", *Harvard Ukrainian Studies*, Vol. 9, No:3/4, 1985, s. 245–262.
39. "Prolegomena to the National Awakening of the Ukrainians during the Nineteenth Century", *Culture and Nationalism in Nineteenth Century Eastern Europe*, ed. Roland Sussex and J. C. Eade, Colombus-Ohio 1985, s. 96–110.
40. "V. Atanasij Velykyj, ÇSVV-Arxeohraf", *Analecta Ordinis S. Basili Magni*, sec. 2, Vol. 12 (18), 1985, s. 58–68.
41. "Ukrainian koryst benefit" *Studies in Ukrainian Linguistics in Honor of George Y. Shevelov*, New York 1985, s. 253–257.
42. "Old Turkic Regnal Names in the Chinese Sources", *Niguça Bitig, Journal of Turkish Studies*, Vol. 9, 1985, s. 205–211.
43. "Ukraijins horosijskiy dialoh", *Vidnova*, Vol. 2, Munich 1985, s. 42–47.
44. "The Origin of the Name Rus/Rus", The Millennium Series, Cambridge 1986.
45. "Kiev and All Rus: The Fate of a Sacral Idea", *Harvard Ukrainian Studies*, Vol. 10, No:3/4, 1986, s. 279–300.
46. "The Initial Formula kanacsuvnggn in the Proto-Bulgarian Inscriptions", *Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica Riccardo Picchio dicata*, vol. 2, Rome 1986, s. 595–601.
47. "The Baptism of Ukraine and its Historical Significance", *Millnnium of Christianity in Ukraine: A Symposium*, ed. Joseph Andrijisyn, Ottawa 1987, s. 9–21.
48. "The Pogroms of 1881", *Harvard Ukrainian Studies*, Vol. 11, No: ½, 1987, s. 8–43.

49. "Ivan Lysiak-Rudnytsky, Scholar and Communicator" *Essays in Modern Ukrainian History*, Cambridge 1987, s. XV-XXII.
50. "Ukraine as the Setting for the Emergence of Hasidism", *Israel and the Nations: Essays Presented in Honor of Shmuel Ettinger*, Jerusalem 1987, s. IXVII-IXXXIII.
51. "Trois leçons sur l'histoire du Grand Duche de Lithuanie-Ruthenie (avec l'Ukraine) jusgu'en 1569", *Journal of Tuskish Studies*, Vol. 11, 1987, s. 105–121.
52. (with Igor Şevşenko) "A Note from the Editors: The First Ten Years of Harvard Ukrainian Studies", *Harvard Ukrainian Studies*, Vol. 11, No: ½, 1987, s. 5–7.
53. "Kıpçakça", *Tarihi Türk Şiveleri*, (çev: Mehmet Akalın), Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1988, s. 111–122.
54. "Tjurksko-slavjanskoe dvujazyçnoe grafiti XI stoletija iz Sobora Sv. Sofi v Kieve", *Voprosy jazkoznanija*, No:2, 1988, s. 49–61.
55. "The Pre-Ashkenazic Jews of Eastern Europe in Relation to the Khazars, the Rus and the Lithuanians", *Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective*, ed. Peter J. Potichnyj and Howard Aster, Edmonton –Alberta 1988, s. 3–21.
56. "Turkological Remarks on Constantine's Khazarian Mission in the Vita Constantini", *Orientalia Christiana Analecta*, No:231, 1988, s. 295–298.
57. "Vidkil jest pişla ruskaja zemlja?", *Zustriçi (Warsaw)*, No: 13–14, Warsaw 1988, s. 25–28.
58. "The Origin of the Name Sibir", *Gedanke und Wirkung, Festschrift zum 90, Gebartstag von Nikolaus Poppe*, Wiesbaden 1989, s. 271–280.
59. "What Really Happened in 988?", *The Ukrainian Religious Experience*, ed. David J. Goa, Edmonton-Alberta 1989, s. 5–15.
60. "Şevçenko-prorok", *Suçasnist*, No: 12 (344), Munich 1989.
61. "The Pre-Ashkenazic Jews of Eastern Europe in Relation to the Khazars, the Rus' and the Lithuanians", *Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective, ed. Howard Aster and Peter J. Potichnyj, Canadian Institute of Ukrainian Studies Press*, Canada: University of Alberta, 1990, s. 3–21.
62. "Na zori xrystyjanstva na Rusi: Zustriç sxodu iz zaxodom", *Visnyk Akademi Nauk Ukrajinskoji RSR*, No: 10, 1990, s. 81–94.

63. "Pamjati Dmytra Çyzevskoho", (with Ihor Şevçenko), trans.: Oksana Zabuzko, *Filosofska i sociolohicna dumka*, No: 10, 1990, s. 81-94.
64. "Shcho take istoriia Ukrainy?", *Slovo i chas*, No: 1, Kiev 1991, s. 53–60.
65. "Istoriosofija Myxajla Hruşevskoho", *Myhajlo Hruşevskyj, Istorija Ukrajiny-Rusy*, Vol. 1, Kiev 1991, s. XI-IXXIII.
66. "On the Chronology of Óláfr Tryggvason and Volodimer the Great: The Saga's Relative Chronology as a Historical Source", *Harvard Ukrainian Studies*, Vol. 16, No: ½, 1992, s. 7–36.
67. "The System of Government under Volodimer the Great, and His Foreign Policy", *Harvard Ukrainian Studies*, Vol. 19, 1995, s. 573–593.
68. "İlk Türk-Ukrayna İttifakı (1648)", *İlmî Araştırmalar: dil, edebiyat, tarih incelemeleri 7*, İlim Yayma Cemiyeti yay., İstanbul 1999, s. 255-284.
69. "Türk-Slav Ortak Yaşamı: Güneydoğu Avrupa'nın Türk Göçebeleri", *Türkler*, Cilt: 2, Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 509–520.

c. Bildiriler

1. "Two Migratory Movements in the Eurasian Steppe in the 9th-11th Centuries", *Conference Paper in Proceedings: Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists*, Vol. 2, New Delhi 1964.
2. "Die Angange der altnordischen Saga: Die Perspektive eines Historikers", *The Sixth International Saga Conference, 28. 7–2. 8. 1985*, Workshop Papers II, Copenhagen 1985, s. 859–879.
3. "The Povest vremmenyx let and the Questions of Truth", *History and Heroic Tale A Symposium*, Odense 1985, s. 133–172.
4. "At the Dawn of Christianity in Rus", *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus-Ukraine*, ed. Omeljan Pritsak andI hor Şevşenko with the assistanc of Miroslav Labunka, Cambridge 1990, s. 87–113.

d. Sözlük Maddeleri

1. "Khazars", *Dictionary of the Middle Ages*, Vol. 7, New York 1982, s. 240–242.

2. New York-Oxford'da yayımlanan 1991 tarihli The Oxford Dictionary of Byzantium adlı sözlükte maddeler: "Alans", C. 1, s. 51–52; "Albanians", C. 1, s. 52–53; "Antae", C. 1, s. 108–109; "Balkans", C. 1, s. 248–249; "Bosporos, Cimmerian", C. 1, s. 313; "Černjachovo", C. 1, s. 402–403; "Cherson", C. 1, s. 418–419; "Crimea", C. 1, s. 547–548; "Cumans", Vol. 1, s. 563–564; "Danube", Vol. 1, s. 586–587; "Dory", C. 1, s. 654–655; "Drougoubitai", C. 1, s. 662–663; "Ezeritai", C. 2, s. 772; "Goths", C. 2, s. 862; "Illyricum", C. 2, s. 987; "Kafa", C. 2, s. 1088–1089; "Khazaria", C. 2, s. 1126–1127; "Khazars", Vol. 2, s. 1127; "Melingoi", Vol. 2, s. 1334–1335; "Mongols", C. 2, s. 1395; "Pechenegs", C. 3, s. 1613–1614; "Phoulloi", Vol. 3, s. 1670; "Saltova", C. 3, s. 1833; "sarkel", Vol. 3, s. 1843–1844; "Sarmatians", Vol. 3, s. 1844; "Scythians", C. 3, s. 1857–1858; "Sklavenoi", C. 3, s. 1910; "Sklavinia", C. 3, s. 1910–1911; "Slavs", C. 3, s. 1916–1918; "Sougdaia", C. 3, s. 1931; "Tana", C. 3, s. 2009; "Tatars", C. 3, s. 2013; "Tmutorokan", C. 3, s. 2090; "Uzes", C. 3, s. 2147; "Zichia", C. 3, s. 2226–2227.

BİBLİYOGRAFYA

"Bibliohrafiia prats' O. I. Pritsaka za 1981–1994", *Skhidnyi svit*, No:1–2, Kiev 1994.

"Bibliography of Omeljan Pritsak", Adelphotes: A Tribute to Omeljan Pritsak by His Students, ed. Frank E. Sysyn, *Harvard Ukrainian Studies*, No: 7, Cambridge, MA: HURI, 1991.

"Eucharisterion: Essay Presented to Omeljan Pritsak on His Sixtieth Birthday by his Collegues and Students", *Harvard Ukrainian Studies*, No: 3–4, 1980.

Georgievna Vandalkovskaia, Margarita, *Istoricheskaia nauka rossiiskoi emigratsii: "Evraziiskii soblazn"*, Pamiatniki istoricheskoi mysli, Mokva 1997.

Gewertz, Ken, "Linguistics, history scholar Pritsak 87", *Harvard University Gazete*, 15 June 2006.

http://www.brama.com/pipermail/aaus-list

http://www.kyrgyz.ru/, Форум: "Центральноазиатского исторического сервера»", Клуб: Центральноазиатского исторического сервера", Жизнь знаменитых людей (ЖЗЛ).

Kenan, Edward L., "Omeljan Pritsak (1919–2006)[Obituary]", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, Vol. 7, No: 4, 2006.

Pritsak, Omeljan, "Apologia pro Sua (sic?)", *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları*, No: 2, Cambridge 1978.

_____,"Dlia Omeliana Pritsaka: Memuarnyi zhmutok do 75-richchia", *Skyhidnyi svir*, No:1 -2, 1994.

_____, *Khazarian Hebrew Ducuments of the Tenth Century*, (with Norman Golb), Ithaca, Cornell University Pres, New York 1982.

_____, *Khazarsko-evreiskie dokumentry X veka*, Moscow 1997.

_____,"Orientierung und Farbsymbolik", *Speculum*, No: 4, 1953.

_____,"Shcho take istoriia Ukrainy?", *Slovo i chas*, No: 1, Kiev 1991.

_____, "The Slavs and the Avars", *Settimane di studio del Centro italiano di studii sull'alto medioevo*, No:30, Spoleto, 1983.

Schramm, Gottfried, "Neues Licht auf die Enstehung der Rus?", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Neue Folge, 31, 2, 1983.

Studies in Medieval Eurasian History, Variorum Peprints, London 1981.

OMELJAN PRITSAK AS A MEMBER OF THE UKRAINIAN NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES (HIS KYIV YEARS)

Yuri KOCHUBEY[*]

In this article it goes about the Kyiv period of O. Pritsak's activities. About his life during years before World Wars II. and following emigration years which lasted for decades we know from many publications.

His return to Homeland started in the time of "Perestroika". It does not mean that he did not know what was going on in Ukraine. As a genuine patriot he followed the events in Ukraine and especially with much attention he followed development of Soviet Orientalistics. In those years when humanities in the USSR were under heavy pressure from the regime, the Ukrainian emigration played a compensatory role: it produced research and publishing work in those branches in which it was not allowed or prohibited to carry on scientific activities in Soviet Ukraine, for example history of Early Rus', Byzantine studies or Orientalistics.

O. Pritsak was among the most vigorous and active representatives of Ukrainian science abroad but never did he forget Ukraine: as he once said he never felt himsef an emigrant. But his relations with Ukrainian scientists were sporadic, not publicized, often via private contacts. Meanwhile in 1987 Harvard University organized a symposium on ancient Ukrainian literature and on theoretical problems of literary studies, O. Pritsak took part in it. From that time on contacts strengthened. On June 9, 1988 Ukrainian, American and Canadian historians met in Kyiv. There they

[*] Leading Researcher, A. Krymsky Institute of Oriental Studies, Ukrainian National Academy of Sciences. e-mail: bogdan_k@ntworld.com

had an exchange of views on various questions concerning the history of Kievan Rus', the Middle Ages, the birth and development of Ukrainian culture. O. Pritsak in his capacity of Director of the Ukrainian Studies Institute, Harvard University, was among the members of the American delegation. He played an important role in organizing the International Association of Ukrainian Sudies. Thanks to him Ukrainistics became among other distinguished scientific disciplines because up to that time it was present as if it were "an annex" to Slavistics, Russistics or Polonistics.

Prof. O. Pritsak fought ardently for the revival in Ukraine of the Shevchenko Scientific Society – the first Ukrainian scientific institution founded back in the XIXth century in Lviv but liquidated by the Stalin regime in 1939. The Society was reestablished in 1989 and in March next year the first scientific conference entitled "The Shevchenko Scientific Society and Ukrainian National Rebirth" took place and Prof. O. Pritsak participated in it. In his speach at the conference he exposed a large and detailed plan for future activities of the Society as an organization of prominent scholars of Ukraine and other countries.

In May 1990 Omeljan Pritsak was elected a Foreign Member of the National Academy of Sciences and invited to come to Kyiv. A new phase of his life started. From the very first days he came out for the renewal of brutally destroyed Orientalistics in Ukraine. First was created a department of Oriental Studies at Potebnia Institute of Linguistics of the Academy. "The Herald of the Academy of Sciences" –the official academic journal – in No 10, 1990 presented to readers a new member of the Academy and published his paper -- "On the eve of Christianism in Rus': Encounter of the East with the West". At the end of the year on the initiative of Acad. O. Pritsak it was decided to create an Institute of Oriental Studies named after A. Krymsky in the system of the Academy of Sciences. Omeljan Pritsak became its director and remained in that position until 1999 when for health reasons he returned to America while being officially designated as Honorary Director. During his last American period of life he maintained permanent connection with The Institute and the Presidium of the Academy, helped Ukrainian researchers who happened to find themselves in America.

The scholar knew that any scientific - research institution will not have success unless it has got printed periodicals. The "Skhidnyi svit" (The Eastern World)—the journal which was shut by Soviet authorities after liquidation of all Orientalist institutions in Ukraine — has started being published anew . Being Editor-in-Chief of the publication he stressed the necessity to keep a high professional quality of the Journal, proposed a rubriquation which would provide for the inclusion of all branches of Oriental Studies. He also cherished a plan to publish the journal in English so the results of Ukrainian scholars could be accessible for foreign specialists. Later another journal – "Skhodoznavstvo" (Oriental Studies) started to appear.

Acad. O. Pritsak was a representative of Classical Orientalistics, adherent of the Documentalist school so he payed attention to the activities of the Hrushevsky Institute of Archeography and Historical Sources of the Academy. He was Chairman of the Archeographic Commission of the International Association of Ukrainists and served as a "lobby-man" for solving problems of publishing in our country of Eastern Sources that concern Ukraine including those from the Ottoman archives.

Professor Omeljan Pritsak should not be considered as a scholar completely immersed into the Middle Ages and ancient manuscripts: he did justice to contemporary problematique too. Together with other researchers he sought ways of mutual understanding with neighbouring peoples – Poles, Jews, Russians – relations with them not always were the best. All his sympathies went to the Turkik peoples which were our neighbours from old days, he tried to destroy obsolete stereotypes conserning relations of the Ukrainian people with the Steppe, Crimean Khanate, Ottoman Empire. As it is known, for his contribution to development of Turkology he was decorated with honourable "Medal for Merits" of the President of the Turkish Republic. In his speech during the ceremony of decoration Ambassador of Turkey H.E. Mr. A. Karaosmanoglu called the Ukrainian scholar "Grand Khan of Turkology". Before this Prof. Pritsak was the first to receive the Academic A. Krymsky Prize for his contribution to the revival and development of Orientalistics.

The Professor was perfectly aware of the importance and necessity to study contemporary life of Eastern peoples, their political and socio-

economic problems. He supported an idea for the creation at the Institute of an Association for Near Eastern Research and became its first President. The Association also launched the publication of its own printed organ – "The Middle East Courrier" (unfortunately it ceased to appear). Delivering a speech at the first "Round table" organized by the Association, "Ukraine – Arab World: spheres of common interests", he said: "Appearence of Ukraine at the world stage as an independent factor of world politics demands a new higher level of research work, and experience of cooperation with Near East countries obtained during the period of independence needs a scrupulous analysis from the point of view of Ukrainian national interests.

In this connection the Association is regarded as a working independent community of specialists which aimed at constructive cooperation with various state and academic institutions from our country as well as from abroad".

Distinguished scholar and patriot, a victim of Stalinist regime acad. A. Krymsky was always for him a model and example to follow. O. Pritsak after taking up the directors' post put forward a task to explore all the huge heritage of Krymsky and to produce in print the still unpublished part of it. Today we have published two volumes of epistolaria and volumes devoted to Turkology, Arabistics and Iranistics are in preparation. To commemorate his teacher O. Pritsak commenced carrying on yearly scientific conferences "A. Krymsky Orientalistic Readings". In 2006 the tenth conference took place.

O. Pritsak considered that in order to turn attention of world Orientalists' community to the fact of reviving Oriental Studies in Ukraine it would be useful to organize some important scientific actions. Though economic conditions in our country were not satisfactory at the time, in 1991 two serious scientific conferences were organized with his active participation. The first – to celebrate the 120th anniversary of A. Krymsky was held at the Kyiv University on February 14, 1991. The second – "Ukraine and Ottoman Empire. XV - XVIIIth centuries. Problems of Historical Sources and Historiography" was organized also in Kyiv, October 20-26, 1991. An important group of known orientalists from many

countries including numerous group of scientists from Turkey arrived in Kyiv.

The scholar was aware of the great importance for the future to have a structure for formation of new specialists. On his initiative an Oriental Department was opened at the Kyiv University, which comprises nowadays three chairs: Turkology, Middle East and Chinese, Japonese and Korean Philology. The Turkish Center of Research and Information is also functioning at the University. The Kyiv foreign languages institute (now a university) introduced Oriental languages to its programs. Prof. O.Pritsak took care also that a branch of the Oriental Studies Institute opened in the Crimea. Researches are carried out there too. Quite understandably, much attention there is payed to Byzantynian Studies and studying of cultural heritage of Crimea-Tatar people – its history, language, literature.

Despite a burden of administrative duties Prof. Pritsak continued to work as a researcher. A capital book – "The Origins of Rus'" – was the centre of his attention. He had time to issue two volumes while the third is awaiting printing. In this book he examines all existing sources which in one way or another concern historic depths of the origins of our ancient Motherland – Rus'. One can find among them Scandinavian sagas, Germanic chronicles, manuscripts in Greek and Latin and even texts written on cementary stones in far-away Iceland, where Normans-Varengians who in ancient times visited banks of the Dnieper-River were burried. Of course he used an enormous *corpus* of sources in Oriental languages, but today we have at our disposal only fragments of his research work where it goes about Hungaro-Finnish sources. During his life in the USA he sent some materials to our journal "Skhidnyi svit" including on Ukrainian-Turkish relations, he wrote also introductions to books by Ukrainian authors, proposed reviews i.a. tried to be present in Ukrainian academic life.

In his Kyiv years he actively participated in academic and public life. He was a member of the Shevchenko State Prizes Commitee, member of scientific boards in several institutions. We remember his profound thoughts rendered in his speeches at the General Assembly of the Academy, in particular about the significance of Orientalistics as a scientific field, about Krymsky's heritage as well as his speech at the Round Table

"Philosophy – Science – Life". On his initiative and on the request of students a chair of Historiosophy at the Kyiv University was established and O. Pritsak tought youth which knew only Marxism the achievements of world humanistics studies. Besides that he published several papers where he expressed his views on History. Among them one can mention "What is history of Ukraine", "Mykhailo Hrushevsky as a historiosoph", "My path as a historian", "Shevchenko. Prophet" etc.

In honour of his 80th anniversary the Institute of Oriental Studies held a solemn meeting of the Scientific Council and published a volume of articles entitled "Etymon" consacrated to him . To honour his memory in 2006 in the framework of "A. Krymsky Readings" a Round Table was organized. Known orientalists took the floor to speak of their high appreciation of his contribution to world Orientalistics, shared with the audience their memories about collaboration and meetings with him. The academic circles of Ukraine consider their duty to do everything in order to immortalize the memory of our prominent scholar who contributed so much for the revival of Oriental Studies in our country and founded a solid base for their further development. Young Ukrainian Orientalistics sorely misses him and rather a long time will continue to.

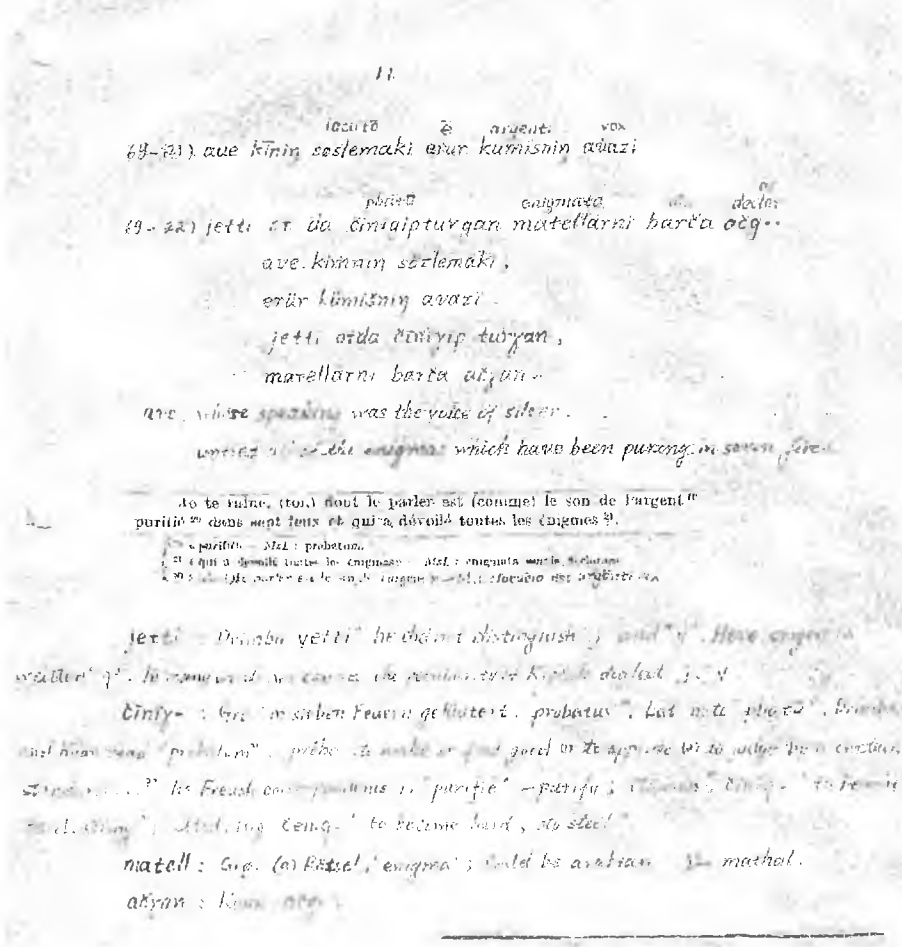
OMELJAN PRİTSAK'IN CODEX CUMANICUS ÜZERİNE DERS NOTLARI

Kahhar BARAT

Değerli anısına düzenlenen bu armağan kitabının sahibi Omeljan Pritsak (1919-2006)'ın çalışmalarını uzun zamandır bildiğim halde, onunla ilk olarak ancak 2001 yılı Ağustos ayında tanışabildim. Onun son doktora öğrencilerinden Dr. Kahhar Barat ile birlikte ABD'nin Boston şehri dışındaki evinde onu görmeye gitmiş, Ukrayna asıllı son eşinin pişirdiği güzel bir akşam yemeğinden sonra, kendisiyle uzun uzun konuşabilmiştik. O sırada 82 yaşında olmasına rağmen evine yeni gelmiş bilgisayarı nasıl kullanacağı hakkında öğrencisi Kahhar Barat'tan ilk dersini alırken bir çocuk kadar meraklı ve sevinçliydi. Ukrayna tarihiyle ilgili son eserini emaktar daktilosu yerine bu bilgisayarda yazmayı çok arzu ediyordu. Sonra, kendisini bir daha göremedim. Boston'dan ayrılmadan önce bir gün Dr. Kahhar Barat benim Codex Cumanicus üzerine çalıştığımı bildiğinden bir zarf içinde Omeljan Pritsak'tan doktorası sırasında almış olduğu Codex Cumanicus derslerinin notlarını hediye olarak bana verdi. Böyle değerli hediyeyi önce almak istemedim, ama ısrarı üzerine kabul ettim.

İyi ki almışım o notları! İşte, bu bölümde fotoğraflarını yayınlayacağımız bu ders notları Omeljan Pritsak hocanın 1993 yılında vermiş olduğu Codex Cumanicus dersinin öğrencisi Kahhar barat tarafından tutulmuş notlarıdır. Bu notlardan anlaşıldığı gibi, bu ders boyunca Codex Cumanicus'un yazma metni üzerinde sıkı bir metin çalışması yapılmış ve çeşitli kaynaklardan yararlanılmış. Bu notları Türkoloji alanında çalışanların ilgisini çeker umuduyla Omeljan Pritsak hocanın armağan kitabında yayımlanmasının yararlı olacağını düşündüm.

Timur Kocaoğlu



11.

(69-21) ave kinin seslemaki erür kumüsnin avazi

(69-22) jetti ol da cinlaipturgan matellarni barča aq..

ave. kinnin sözlemäki,
erür kümüšnin avazi.
jetti arda cinlayip turyan,
matellarni barča alyun.

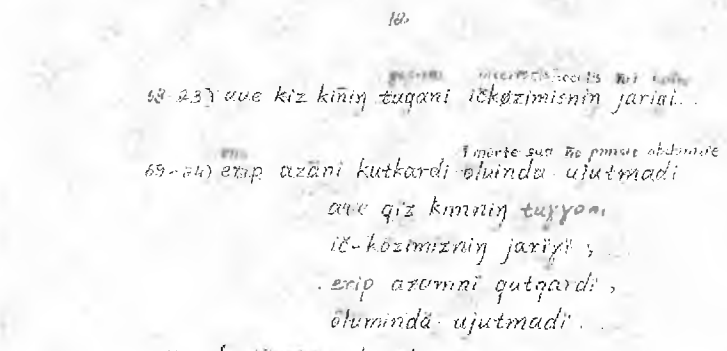
ave, whose speaking was the voice of silver.
seven [illegible] which have been purged seven [illegible]

Ce te faire, (toi,) dont le parler est (comme) le son de l'argent[19] purifié[20] deux sept fois et qui a dévoilé[21] toutes les énigmes[22].

[19] « purifié » — Mzl : probatus.
[21] « qui a dévoilé toutes les énigmes » — Mzl : enigmata omnia declarans
[20] [illegible] parce que le simple [illegible] — Mzl : sforzino est augmentum

jetti : Orenbu yetti" he didn't distinguish ; and "y". Here expr[illegible] matters' ?'. In connection with the [illegible] Kipčak dialect ; y

cinly- : Gr. "in silver Found genuine". probatus". Lat. via "purus", [illegible] "probatum", prüfen. [illegible] and [illegible] to [illegible] [illegible] ?" In French [illegible] "purifié" – purify ; [illegible] [illegible] [illegible]



68-73) ave kiz kiniŋ tuganı ilközimisnin jarıatı.

69-74) erip azanı kutkardı ölmində ujutmadı

ave qiz kmniŋ tuγγanı
ilk-közimizniŋ jarïγï ;
. eriρ azamnï qutqardï ,
ölmindä ujutmadï .

ave, the Virgin . whose bearer

Je te salue, Vierge, dont le fils, étant la lumière de notre œil intérieur [22], a sauvé les hommes et ne les a pas laissés dormir dans leur mort (éternelle) [23].

[22] « (dont) le fils, étant la lumière de notre œil intérieur » – Mss : genitus luminare oculis [sic – *n.m.*] nostri eius.

[23] « le fils ne les a pas laissés dormir dans leur mort » – Mss : la morte sua non permisit obdormire.

tuganı : tuγ-γan+ı (to bear, gen. birth + + present participle + 3 possessive)

ilközimiz : Grg. "unser inneres Auge" interior oculus noster"; Latin (Med. note interioris "inner, interior" ;

ujutmadı : Uiomba. uyutmadı.

12

69-23) aue maria kim bizga urux tuvrup sē asihga barčamis·

69-24) andābaska teŋsli edik taš bolmaġa

ave maria kim bizga ,

urux tuvrup-sen azixya ;

barčamiza andan bašqa .

teŋišli edik taš bolmaqya .

ave , Maria , who for us , has caused the birth of "the seed"

for "the food" ; without which all of us would properly be "crushed

stone"

Je te salue, Marie, qui as accouché d'un rejeton à notre profit " ;
sans lui nous serions tous destinés à la perdition "

" c'est toi qui as accouché d'un rejeton à notre profit » ; Mss L : peccati genuisti ad utilitatem.
" nous serions) tous destinés à la perdition » ; Mss. : omnes nos [illegible] ad
perditionem

azix : Grk. speise 'edulium' ; Latin pro utilitāt ' usefulness , profit ' ,
French correspondance " profit " . Mod. Uig. azuq " food " .

teŋšli . Mod Uig. teginlik " due , proper , deserved " , e.g. teginlik
jaza " proper punishment " .

barčamiza : Drinha barčamiza , Kaum barčamisda .

edik : edik < azuq " Clauson ezuq 'crushed , bruised' "

14

69-27) aue kiñiŋ ɛermasīda

69-28) jalgız konupt² mısiha ayıpsız anda kimni kıldı meŋi ɛavga

69-29) angīd'di

ave kimniŋ ɛermäsindä
jalγïz qonup- tur mïšïxa ,
ayıpsız anda kimni qıldï ,
meŋi tavγa aγındırdı .

ave , ävä ühüz sanctuaire , ehe Messiah tuse ühüz ; where he made Jesus intercede on and made him rise to become the eternal mountain

Je le salue. (toi,) dont seul le Messie [26] a habité le sanctuaire [27], (toi) qu'il a rendue alors irrémédiable [28] et a fait monter sur la montagne éternelle.

[26] « le Messie » : Mal. : messing
[27] « dans le sanctuaire » : Mal. : in tabernacle.
[28] « [illegible] » : Mal. : also moral, lost

ɛermä : Qve Helatum ,' tabernacula' ; French sanctuaire .

konupt² : Kuun konuptur . Orimba qonup-tur

ayıpsız : Qve sündenlos ; makellos ; "sine macula

meŋi : ¿mängü

angīd'di : Kuun angīd'di . Gr. [agyndir-] aufstagen lassen , meŋi tavγa ayındırdy er hat (sich) auf den Berg Sinai steigen lassen; Orimba ayïndïrdï. French fait monter 'le ciné up , le mount'

15

69–70) aue kiz kiniŋ miräti kukdä kelip hačka midi

illäquäuré amerix plus laqueus
69–70) alay bizni illind'di sevmekliginiŋ tuzaqi

ave qiz kimniŋ mirati
kokdän kelip xačqa mindi :
alay bizni ilindirdi
sävmekliqniŋ tuzaqi .

a dv . Virgin , whose heir , come down from the sky and mounted
the Cross , has been caught in a trap of love like that .

Je te salue, Vierge, dont l'héritier [28] est venu du ciel et est monté
sur la croix ; c'est ainsi que le rets de son amour nous a enlacés [29].

[28] c(elo) l'heritiere — Mss. heredites.
[29] a le rets de son amour (nous) a enlacés — Mss. · Elaqueavit amoris sui laqueus.

miret : Grø. miret (a) Erbschaft' hereditas ;
xač : Grø. (p) Kreuz
alay : Grø. so, auf diese Weise. Mod. Kazak qalay = qanday,
osulay = asunday. etc

16

69-30) aue saa kīniŋ (69-31) tili mēgu søzdā bilik aldi anča
(liyua) (søzčā) (Tantā)

čakli kī fristal[1] saa (32) jetmeyin tanlarlar
(a attingōies)

ave saa kimniŋ tili
meyü sözdan bilig aldï ;
anča čaglï kim fristalär
saa jetmeyin tanlarlar .

ave , to you, whose tongue has received the knowledge of
the Eternal Word . Even the Angels will be surprised not to receive you.

Salut à toi, dont la langue [31] a pris science [32] du Verbe éternel,
à un tel point [33] que les anges, sans t'atteindre [34], s'émerveillent.

[31] «la langue» — Mal.: lingua.
[32] «science» — Mal.: scientia
[33] «à un tel point» — Mal.: in tantum
[34] «sans t'atteindre» — Mal.: non attingentes.

saa < sanqa . Mod. Kazak saqan
čaγ : ДТС čaq пора , время; Clauson ① time ② exactly, precisely.
Here in second meaning
fristā : Grg. (?) Engel.

17

69-31) aue maria kī aṭṭiŋ kȫkni dagı

69-32) enderdiŋ kutkardārčimis ihōm kī tusmānimisni jēŋ
aue maria kim aṭṭiŋ
kȫkni dagı endirdiŋ
qutqardačimiz jesusnī
kim tušmanimizni jendi .

ave Maria qui ouvrez le ciel et aussi nous faites descendre notre Sauveur Jésus qui a vaincu nos Ennemis.

daqī . Kuun dage ; Drimba dagiŋ ; dagi < tagi. Facsimile is dugı .

jendi = Facsimile jēŋ ; Kuun jēŋdi ,
tušman ; Ūrg tušman < dūšman (p) Feind

18

talamus sicut sol lucidus & ac calidus

69-33) aue kiz kīniŋ kertegi kūdey ïariht^ hã isi

spōsū hospitatū est letificauit

69-34) xpc kuյøvni kōd'diŋ barčalarni søvd'diŋ

aue viz kinnin kertegi

kündey jarix-tir häm isi

kristus küyövni qondurdiŋ.

barčalarni sövündurdiŋ

ave, Virgin's, wives nuptial chamber, as bright as the sun and

as warm, yet. let Christ the fiance reside and you made all people happy

de le salue, Vierge, dont le chambre nuptiale est lumineuse et chaude
comme le soleil [85] : tu (y) a hébergé le fiancé [86] Christ et (par là) tu (nous)
as [87] rujūnis [88].

[85] « la chambre nuptiale est lumineuse et chaude comme le soleil » — *Ms. L.* : talamus sicut lucidus & ac calidus

[86] « a hébergé le fiancé » — *Ms. L.* : spōsū hospitatū est

[87] « (par là) tu (nous) as fait » — *Ms. L.* : letificauit

kerteg : Grf (3 Pers) Brautkammer 'talamus'; Rad. Innen(Zimmer)
Berg. Kammer.

qondurdiŋ : Facsimile kod'diŋ, Kuun kodurding.

sövündurdiŋ : Facsimile søvd'diŋ ; Kuun sövdurding.

19

sacrificasti pingue valdē misericus e
69- 35) ave kimnin kurbanını javlı. körüp iavirgadi

valde rectē ira sub dentes
69) 36) tegu köz könü öpkasın koxup b'ot' alaisın

ave kimnin qurbanını
javlı körüp yarlıyadı
tegu köz-könü öpkäsın
qoyup berip-tir alγısın.

ave, whose sacrifice has been seen great and compassion. Taking away his rightful anger and gave blessing.

Je te salue, [toi,] dont il a vu le sacrifice gras, et il l'a prise en pitié [40] : quittant sa colère entièrement justifiée [41], il nous a donné sa bénédiction.

[40] « il a vu le sacrifice gras, et il l'a prise en pitié » : litt. « sacrificium pinguis videns misericors est »

[41] « quittant sa colère entièrement justifiée » : litt. « valde recteque irata sub dentes »

javlı : Grg. jeal' "pain" ; French graz.
yarlıya : yarlıy "miserable". yarlıya - "to compassionate"
tegu ?. Latin valde "very much etc.", Grg. tyqu "höchst".
köz - könü ? : Clauson köz "burning ember". könü = justifree.

20

69-37) aue maria anamis seni səup ün hanimis
69-38) barčadə ustun kəturdi halik dačini keyd'di

aue maria anamïz
seni sövüp ün xanïmïz
barčadan üstün kətürdi
xanlïq dačïnï keydirdi

a.c.: Maria, our mother, loving you, our true king, placed you above all, and put on the crown of kingship

Je te salue, Marie, notre mère! en t'aimant, notre vrai roi t'a élevée au-dessus de tous et t'a mis (*litt.* t'a habillée de) sa couronne royale[42].

[42] «sa couronne royale» : *Mal.* regalem coronam suam.

dač : (p) crown, Latin corona · Monchi-Zade p. 58
keydirdi : Facsimile keyd'di, Kuun kəddi·

21

(39-39) aue kiz kīdā atasīs kurtley turip beymis ihē

(39-40) buruliptura ilani basip janīti dayi ötürdi erksiz qildi.

ave qiz kındän ataSız
qurtley turup beymiz Jesus
buruliptuyan ilanni
basip janīti (dayi ötürdi) erksiz qildi.

ave, Virgin, from whom, without a father, our lord Jesus
was born like a worm, (he) trampled the venomous snake to pieces and
(also killed) made it powerless.

Je te salue, Vierge, dont est né sans père, comme un ver[46], notre Seigneur Jésus et a écrasé de ses pieds (*litt.* en foulant) le serpent tortillé[47] (et l'a tué ~) et l'a rendu impuissant.//

[46] Comme un ver = *Mal.* : sieuf vermis
[47] Et a écrasé de ses pieds le serpent tortillé = *Mal.* : tortuo-que serpentem pressit

dayi. Drinba dayin.

Bibliography

Kuun. Comes Geza Kuun: Codex Cumanicus — Bibliothecae Ad Templum Divi Marci Venetiarum, Budapest 1880, p. 395.

Facsimile. K. Grønbech: Codex Cumanicus, Cod. Marc. Lat. Dxlix In Faksimile, Kopenhagen 1936

Drimba Vladimir Drimba. Syntane Comane, Leiden 1973 p 379

Monchi-Zade. Davoud Monchi-Zade: Das persische im Codex Cumanicus, Uppsala 1969, p. 219.

Clauson. Sir Gerard Clauson: An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish, Oxford 1972, p. 389

ДТС. Древнетюркский Словарь, Ленинград 1969. с. 676

Grg. K. Grønbech: Komanisches Wörterbuch Kopenhagen 1942, 314

Bang. W. Bang Beiträge zur Erklärung des Komanischen Marcianhymnus, Göttingen, 1910 s. 78.

Lat D. P. Simpson - Cassell's New Latin Dictionary, New York 1968.

French. J. A. Hutchinson and J. D. Biraud. The Concise Oxford French Dictionary, Oxford 1980 p. 267.

RUSLARIN KÖKENİ[*,**]

Omeljan PRITSAK

Çeviren: M. Bilal ÇELİK[♦]

I. Norman Taraftarı ile Norman Karşıtı Görüşlerin İhtilafı

1.

6 Eylül 1749 tarihinde, resmi Rus saray tarihçisi ve St. Peteresburg'daki İmparatorluk Bilimler Akademisi üyesi olan Gerhard Frederich Müller (1705–1783), Rusya'nın kökenleri üzerine "Origines gentis et nominis Russorum" başlığını taşıyan bir konuşma metni göndermişti. Onun konuşması, *Annales Bertiniani* gibi kaynakları kullanan eski hemşehrisi Gottlieb Siegfried Bayer (1694–1738) tarafından yayımlanan araştırma ile İmparator Constantinus Porphyrogenitus tarafından Doğu Avrupa bilim âlemine tanıtılan eserlere dayanmakta idi. Bunlardan akademisyen Müller, kadim Kiev-Rus Devleti'nin *Normanlar* (*Norsemn*) tarafından kurulduğu teorisini geliştirmiş ve bu teoriye göre konuşmasını hazırlamıştı.

---

[*] Aslen 24 Ekim 1975 tarihinde Harvard Üniversitesi'ndeki Ukrayna Tarihi Mykhailo Hrusehevs'kyi Kürsüsünü deruhte etmesi münasebetiyle Prof. Pritsak tarafından bir açılış konferansı [metni] olarak ulaştırılan bu makale, Harvard Üniversitesi Basımevi tarafından yayımlanan ve *Ruslar'ın Kökeni* başlığını taşıyan altı ciltlik bir projenin tanıtımıdır. Hatadan kaçınmak için transliterasyonlar ve işaretleme sistemi orijinal metindeki gibi gösterilmiştir. - *Editör*

[**] "The Origin of Rus'", *Russian Review*, c: 36, No: 3. (Temmuz, 1977), ss. 249-273.

[♦] Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü. e-mail: bcelik@sakarya.edu.tr

Müller bu konferansını asla tamamlayamadı. Böyle bir rezaleti protesto eden Rus kökenli İmparatorluk Akademisi üyeleri arasında heyecan yükseldi. Onlardan biri, Astronom N. I. Popov "Tu, clarissime auctor, nostrum gentem infamia afficis! (Sen, meşhur yazar, ulusumuzun onuruna leke sürdün!)" diyerek haykırdı. Mesele ileride Ukrayna başkanı olacak Akademi başkanı Kyrylo Rozumovs'kyj (1741–1762, ö. 1803) ile Müller'in eserlerinin Rusya İmparatorluğu'nun çıkarlarına ve şerefine zarar verip vermediğini araştırması için bir komisyon atayan Kraliçe Elizeveta Petrovna'nın (1741–1762) önüne getirildi. Bilirkişilerden biri meşhur yazar Mihail Vasil'eviç Lomonosov (1711–1762) idi. Onun tanıklığı yıkıcı idi: Müller eski Rus tarihi araştırmalarını sürdürmekten men edildi ve eserleri de müsadere edilerek tahrip edildi. Gözü korkan bilim adamı en sonunda çalışmalarını daha zararsız bir konuya hasretti: Sibirya tarihi.

Ne var ki, 6 Eylül 1749 günü, Doğu Avrupa tarih yazıcılığında önemli bir tarih olarak kaldı. Bu tarih günümüze kadar varlığı koruyan, fakat birbirleriyle ihtilaflı olan Norman-Norman karşıtı görüşün ortaya çıkışına işaret eder.

2.

Norman görüşü taraftarları Rus teriminin *Norse* kökenine inanırlar (burada inanmak kelimesi entellektüel ortamı karakterize etmek için kullanılmıştır). Onlar ilkin Ilmen Gölü kıyılarında, daha sonra ise Dinyeper Nehri kenarında *Norsemen*leri –daha doğrusu İsveçlileri- siyasi hayatın önemli teşkilatçıları olarak görürler.

Diğer yandan, Norman görüşü karşıtları, Rusların, *Norsemen*ler Avrupa sahnesinde görülmeden uzun süre önce, tarih öncesi çağlardan itibaren Kiev'in güneyinde yaşayan Slavlar olduğunu telakki eden doktrini benimserler. Bu tezi desteklemek için birkaç nehrin ismi kanıt olarak sunulur; mesela, Dinyeper'in sağ yaka kollarından Ros bunlardan biridir. Norman görüşü kaşıtları bu "yerel" Slav unsura o dönemin devlet inşa sürecinde, özellikle de Kievli Ruslar döneminde kati bir rol atfederler. Resmi Sovyet tarih yazımı Norman görüşü karşıtlığı konumunu aşağıdaki "bilimsel" nedenden ötürü kabul etmiştir: "Kendi gayretleri ile bağımsız bir devlet oluşturmada Slav uluslarının yeteneklerini yalanladığından dolayı Norman taraftarı teori siyasal açıdan zararlıdır."

3.

Şimdi, iki okul tarafından ileri sürülen görüşleri kısaca irdeleyelim. En önemli temsilcileri A. L. Schlötzer, E. Kunik, V. Thomsen, A. A. Şahmatov, T. J. Arne, S. Tomaşivs'kyj, Ad. Stender-Petersen olan Norman görüşü savunucuları şu fikirleri ileri sürüyorlar:

(1) Ruslar isimlerini dokuzuncu yüzyılın ortalarında Finlilerin İsveçlileri adlandırmak için kullandıkları *Ruotsi*'den alırlar. Bu kelime Uppland'deki İsveç deniz kasabasının ismi olan *Roslagen* (Róðslagen) ve oranın yerleşimcileri *Róðskarlar*dan (<roðr-çekmek veya çekme) gelir. R. Ekblom ve Ad. Stender-Petersen tarafından açıklanan bu etimolojinin değiştirilerek geliştirilmiş çeşidinde, *Rus* kelimesi *róð(er)sbyggjar* –adalar arasındaki boğazın yerleşimcileri (< *róðer*)- kelimesinden gelir.

(2) Ana vakayiname, Rus'u deniz ötesinden Vareng halkları arasına, yani *Svie* (İsveçliler), *Urmane* (Norveçliler), *Angliane* (İngilizler) ve *Gote* (Gotlar), dâhil eder.

(3) Bizans ile yapılan antlaşmalarda (911, 944) görülen Rus elçilerinin isimlerinden çoğu İskandinav menşelidir; mesela Karly, İnegeld, Farlof, Veremud vd. (911).

(4) Çağdaş bir kaynak olan *Annales Bertiniani*'de geçen ifadelere göre, 839'da, Bizans İmparatoru Theophilos'dan Ingelheim'deki İmparator Louis I'e gelen ve yöneticilerinin *Chacanus* (Kağan, ayrıca çağdaş İslam ve sonraki Kiev Rus kaynaklarında da görüldüğü üzere) *Rhos* elçilerinin (*Rhos vocari dicebant*) İsveçli (*eos gentis esse Sveonum*) olduğu kanıtlanmıştır.

(5) Bizans İmparatoru Constantine Porphyrogenitus, kitabı *De administrando Imperio*'da (yazılış tarihi 950) Dinyeper çağlayanının ismini hem Slavca (Σχλαβμυιστι), hem de Rusça (Ρωσιστι) yazar. Rus isimlerinden çoğunun eski *Norse* dilinden alındığını gösterir; mesela, Οὐλβορσί (< Slavca *ostrovni prax* Ὀστροβουνιπράχ = Yunanca τό νησίον τού φραγμοῦ, adalar çağlayanı).

(6) Dokuzuncu ve onuncu yüzyıl İslam coğrafyacıları ve seyyahları her zaman için *Rus* ile *eş-Şeqâlibe* (Slavlar) arasında keskin bir ayrım yapmışlardır.

4.

Bunun tersine, S. Gedeonov, M. Hruşevs'ky, B. D. Grekov, S. Juşkov, B. Rybakov, M. N. Tihomirov, V. T. Paşuto, N. V. Riasanovsky ve A. V. Riasanovsky'nin de dâhil olduğu Norman görüşünü benimsemeyenler şöyle cevap veriyorlar:

(1) *Rus ismi* köken olarak Büyük Novgorod veya kuzeydeki Ladoga ile ilişkili olmasa da, güneydeki Kiev ile ilişkilidir. Üstelik Ruslar çok eski zamanlardan beri Kiev'de bulunuyorlardı. Bu tezi desteklemek için iki görüş sunuyorlar: Birincisi toponomik idi. Yani bu bölgedeki birkaç nehrin isimlerinin varlığı, mesela *Ros* gibi; ikincisi M.S. 555'te derlenen Suriyeli kaynak Pseudo-Zacharias Rhetor'un "Kilise Tarihi"nin varlığı (*Norsemen*lerin ortaya çıkışından çok önce). Bu kaynak Kiev'in güneyinde bulunan bazı Kuzey Kafkasya halkları ile ilintili olan *Hros* veya *Rus*'dan bahseder.

(2) İskandinavya'da Rus olarak isimlendirilen hiçbir kabile veya ulus bilinmiyor ve *saga*lar da dâhil olmak üzere herhangi bir eski *Norse* kaynağında bundan bahsedilmiyor.

(3) 839'da Ingelheim'i ziyaret eden ve onuncu yüzyılda Bizans İmparatorluğu ile antlaşmalar imzalayan Rus elçilerinin İskandinavca isimleri Rusların İskandinav (İsveçli) olduğunu kanıtlamaz. *Norsemen*ler sadece Slav Rus prenslerinin ve ticari-diplomatik işlevler taşıyan uzmanların temsilcileridirler. Bu nedenden ötürü, onlar "Rus neslinden" (*ot roda rus'skago*) insanlar olarak telakki edilirler.

(4) En eski İslam yazarlarından biri olan ve 840–880 yılları arasında eserler veren İbn Hurdâdbih açık şekilde *Rus*'u Slavlardan bir kabile olarak adlandırır.

(5) Doğu Avrupa'nın kasaba ve ticari yollarından elde edilen arkeolojik malzeme çok az İskandinav'ın bu bölgede bulunduğunu gösterir.

5.

Bu görüşlerin eleştirel bir değerlendirmesi, onların zayıflıklarını ve sorunun bugüne kadar neden çözülemediğini ortaya çıkaracaktır.

Rus'un Fince *Ruotsi* ve *Róðslagen* ile bağlantısı şüphelidir. *Routsi*'nin kökeni *Rus* değil *Ruzzi*'dir. Ayrıca, Norman görüşü karşıtlarının, Rus olarak adlandırılan İskandinavyalı (İsveçli) kabilenin varlığı konusunda şüphe taşımalarında haklılık payları vardır. Hatta Stender-Petersen'in formüle ettiği gibi, onlar köylü olsalar ve imparatorluğun ortaya çıkışında katkıları olmasa bile durum bu şekildedir. V. Moşin'e (1931) göre, "*rus* veya *ros*'dan türetilen terimler kullanılmaya başlandığında kişi kendisini bataklığa saplanmış bulur (bunun nedeni *Ros* kelimesinin kökeni *Rōs* değil, *Rōs*'dur)..."

Pseudo-Zacharias Rhetor'un eserlerinde yer alan ve J. Markwart tarafından 1903 yılında Doğu Avrupa tarihine tanıtılan Süryanice *Hrōs* (M.S. 555), yukarıda sayılanların hiçbirinin Rus ile bir ilişkisinin olmadığını kanıtladı. Rhetor'un "Kilise Tarihi" adlı eserinin ilave kısmında, Hun kabilelerinin bir listesini de içeren Kuzey Kafkasya'da Hunlar arasındaki bir *Kardast*'ın Hıristiyan heyeti hakkında gayet ilgi çekici bir rapor vardır. Bu rapor Alexandersaga'nın bir Orta Farsça versiyonundan bilge katiplerce bir Amazon bölümü alıntılamasını teşvik etti. Burada Yunanca terim *heros* (kahraman) Amazonların devasa kocaları için kullanılmıştır. Süryanice uyarlamada bu Yunanaca terim *hrōs* şeklinde kabul edilmiştir.

"Bazı Rus prenslerinin sarayındaki İskandinavyalı uzmanların muhtemel varlığı Rusların İskandinavlar ile aynı olduğunu tam anlamıyla kanıtlamaz" şeklindeki Norman görüşüne karşı çıkanların açıklaması kolaylıkla reddedilebilecek türden değildir. Ne var ki, İbn Hurdâdbih Ruslar ile *Şaqâlibe*'yi (Slav) bir tutmaz. Arapça terim *cins*'in (Latince *genus*) temel anlamı "cins" veya "tür"dür. Tahmin edilebileceği gibi, *Rūs* isminin Arap bilim âlemine tanıtılmasında İbn Hurdâdbih, Abbasi Devleti'nin ticari ortakları olarak onu genelleştirmiştir (onlar *Şaqâlibe*'nin bir cinsidirler). Arap kültürel çevresinde (Akdeniz Kültürü), "sarı-başlı köle" anlamına gelen *Şaqlâb* (Slav) terimi *Rūs* isminden önce de (VI. yüzyılda bir zaman) biliniyordu. *Rūs* kuzeyden geldiği ve *Şaqlab* (Yakın Doğu halkları ile karşılaştırıldığında "kızıl-saçlı ve kırmızımtrak-yüzlü" anlamındadır) teriminin antropolojik kriterini karşıladığı için, yazar bu ifadeyi açıklamasına eklemiştir.

Tarihçi, İngiliz arkeolog David M. Wilson'a (1970) ait şu soruyu sormakta haklıdır: "Niçin Rus kasabalarında İskandinav dönemine ait çok

az arkeolojik malzeme vardır?" Wilson'un ifadesine göre bu soruya sadece mukayese yoluyla cevap verilebilir:

> İngiltere'de, Vikingler'e ait eskiçağlardan kalma ikna edici miktarda yapıtların bulunduğu tek yer York şehridir ve hatta bu miktar abartılıdır. *Anglo-Danimarka* dönemine ait yapılar York'da çok nadirdir; hatta bunlar tam anlamıyla Vikingler'e aittir de denemez. İngiltere'deki diğer Viking kasabalarında [tarihsel kaynaklardan bilinen –O. P.] Vikingler'e ait çok az miktarda kalıntı vardır. Ancak, biz Vikingler'in bir zamanlar orada olduklarını biliyoruz.

6.

İhtilafı özetleyecek olursak, dar bir çerçeveden meseleyi değerlendiren ve sadece Rus terimine odaklanan bilim adamları eleştirilmelidir. Böyle bir yaklaşım Birleşik Devletler Anayasası'nın ortaya çıkışını anlamak için Amerika isminin etimolojisini çalışmak kadar neredeyse yararlıdır.

Bana göre, meselenin günümüze kadar çözümsüz kalmaya devam etmesinin nedeni şu nedenlere dayanmaktadır: tarihçiler işledikleri konularda tarihsel metodolojinin gelişmiş teknikleri yerine siyasi (vatanperver) meseleleri sıklıkla ikame ediyorlar; onlar sınırlı dünya tarihi bilgisine sahiptirler ve kaynak malzemeyi tarafgir bir vaziyette kullanıyorlar. Bu tarihçilerin eseri, kaynakların ve onların ait oldukları kültürel çevreyi kavramak yerine genellikle basit tercümeye dayanarak orijinal manaları ihmal eden ve farklı kaynaklardan iktibasları birbirine yamayan mozaikçilere benzetilebilir.

II. Önerilen Metodoloji

1.

Rusların kökeni, başta gelen tarihi meselelerden biridir. Bu sorun tahlil edildiğinde, arkeoloji ve dilbilim ikincil önemdedirler. İkincisi (dilbilim) bilimsel disiplinlere kesinlikle saygılıdır, ancak onlar kendi metod ve amaçlarına sahiptirler ve kendi sorumluluk alanları mevcuttur.

Tarih yazılı kaynaklarla başlar (*başlamak* kelimesine vurgu yapmalıyım). Arkeolojik ve dilbilimsel veriler belirli bazı olgu ve durumları izah etmede faydalı olmasına rağmen, tarihi böyle kaynakların olmadığı bir döneme kadar genişletmek mümkün olabilir. Sovyet bilim adamlarının kanaatinin tersine, ne var ki, arkeoloji tarih - öncesi olarak kabul edilemez. Arkeoloji ile tarih arasında nedensel bir ilişki yoktur! İnsanlık tecrübesinin en yüksek seviyesini yansıtan tarih, arkeolojiden *deux ex machina* olarak görünmez. Sadece insanlar tarihsel bilinç olmadan tarih ile onu ülkelere getirebilir.

Tarih ile arkeoloji arasındaki sınıra örnek olarak 1620 yılını alalım. Bir yandan, bu yıl New England için tarihin başlangıcını gösterir; ancak diğer yandan da Kuzey Amerika'daki arkeolojik dönemin sonuna işaret eder. Burada müteakip tarihsel dönemin akeolojik dönemden ne ayrılacağına, ne de ayrı bir gelişme göstereceğine şahit olabiliriz (Sovyet arkeologlarının Kievli Ruslar için iddia ettikleri gibi). Bu dönem ancak dışarıdan kişiler ile önceden gelişmiş tarihsel bilinç tarafından getirilebilir. Bu anlamda, tarih ve arkeoloji karşılıklı konuşmayan terimlerdir.

2.

Tarih, diğer müsbet bilimler gibi, soyut ve düşünsel bir disiplindir. İlk olarak çözümleyici "deneyler" (mesela, bazı meselelerde araştırma ve daha sonra bununla ilgili hipotezler inşa etme) ile tarihsel olayları saptama ve sistemleştirmeyle alakadar olur. Ne var ki, tarihçi ne geçmişi yeniden inşa edebileceği "wie es eigentlich gewesen" (Ranke'nin tersine), ne de kendi zihninde "yeniden tecrübe" veya "geçmişi yeniden canlandırma" (Dilthey ve Croce'nin tersine) yapabileceği için o daha geniş bir kuramsal çerçevede çözümleyici "deneyleri"ni ortaya koymak durumundadır. March Bloch'un ifade ettiği gibi, herhangi bir "tarihsel deney"in düzgün anlaşılmasının temeli daha büyük bir sistemin parçası olan seçilmiş "tarihi olaylar"ın *işlevini* evrensel düzeyde çalışmak olup (Toynbee'nin tersine, farklı kültür gelişimleri yoktur, sadece cihanşümul tarihsel gelişim vardır) tarihsel olayların kendisini çalışmamaktır. Bu sistem veya örüntü, hem eşzamanlı, yani durağan, hem de tarihsel gelişimi, yani dinamik düzeylerinde meydana gelen iktisadi, kültürel ve siyasi gelişmelerce sınırları çizilen hatlar boyunca çeşitli kesişme noktaları içerir. Tarihçinin gerçek görevi sistemi tanımak ve onun müşterek paydalarını keşfetmektir.

Şimdi, kaynak çalışması hakkında birkaç cümle sarf edelim. Dilsel ve tarihsel analize öncelik vermeden bir kaynağa yaklaşılmamalıdır. Bunun tersine, Ortega y Gasset'in perspektivizminin yansımasına göre, verilen bir dönemin bütün kaynaklarını incelemek gereklidir ki onlardan elde ettiğimiz bilgileri çoklu görüş açısından yeniden inşa edebilelim. Tarih, tekrar vurguluyorum, sadece verilen bir problem her açıdan incelendiğinde doğru cevaplar üretebilen bir bilimdir.

3.

"Rusların Kökeni" problemi ile uğraşmadan önce, bazı yöntemsel meseleleri anlaşılır hale getirmek gereklidir. Daha önce söylenenlerden anlaşılacağı üzere, Rus Devleti'nin ortaya çıkışını tartışmanın sadece bir tane muhtemel yolu mevcut olduğu açıktır, bu da daha geniş bir sistem içerisinde bir tarihsel deney olarak incelemektir.

Tarih M. Ö. III. bin yılda Mezopotamya'da Sümer'de başlar. İnsanı ve bilimsel tarihi keşfeden eski Yunanlılar, Romalılar ile birlikte, bu pragmatik imparatorluk kurucuları, batı tarihsel gelişiminin merkez noktasını *Mare Nostrum* veya Akdeniz Havzası'na aktardı. M. S. dokuzuncu ve onuncu yüzyıllara kadar, tarih *Mare Nostrum*'da yoğunlaşmıştı. O dönemde Çin, Avrupa'dan tecrit edildiği için burada tartışma dışı bırakılmıştır.

Bu kısa süre içinde, yani Roma İmparatorluğu döneminden onuncu yüzyıla kadar, her biri zincirleme tesirler ortaya koyan üç önemli tarihi olay, onuncu yüzyılda Rusların ortaya çıkışı ile alakalı olarak meydana gelmiştir:

(1) Romalı lejyonların Roma *Limes*'i (Rhine-Tuna Hattı) terk etmesi (M. S. 400)

(2) Yeni tarz bozkır imparatorluğunun örgütlenmesi – Avar ülkesinin bugünkü Macaristan'ı merkez tutması (M. S. 568–799)

(3) Arapların *Mare Nostrum* Havzası'na girişi (M. S. 650).

İlk tarihi olay, Roma *Limes*'in terki, halkların göç etmesini, Alman yarı-medeni toprakların örgütlenmesini ve Roma hududuna yakın

imparatorluk toprakları ve bölgelerindeki göçebe *Paceler*'i tahrik etti. Franklar Hıristiyanlığın doğru mezhebini, Katolik mezhebi benimseyen tek barbarlar grubu olduğu için, bunların en önemlisi ilk önce Hollanda'da, daha sonra ise Gaul'da kurulan German-Frank ülkesidir. Onların Papalık Roması ile işbirliği yapması Batı Avrupa'nın gelişiminin temel taşı oldu.

4.

Avar ülkesinin ortaya çıkışı ve Arapların girişi olan diğer iki tarihsel olayın önemini tartışmadan önce üç önemli terimi sunmak ve tanımlamak istiyorum: 1) "officina gentium ... velut vagina nationum"; 2) "göçebe imparatorluğu" ve "göçebelik", ve 3) "deniz göçebeleri", özellikle Vikingler ve Varengler.

İlk kavram Gotik tarihçi Jordanes (M. S. 551) tarafından ortaya konmuştur. Gotların kaderini tasvir ederken, o şöyle diyor: "Halklar atölyesi gibi davranan (*officina gentium*) aynı Scandza Adası'ndan (İskandinavya) veya daha açık bir tabirle, ulusların bir *vagina*sı gibi, geleneğe göre, Gotlar kralları Berig ile ortaya çıktılar." Avrasya'da halkların büyük göçlerine kaynaklık eden iki yer vardır: batıda Arap Çölü – Sami halkların "vatanı"; ve Moğolistan'daki Göbi Çölü– bütün Altay halklarının, yani Hunlar, Göktürkler, Moğollar ve Mançu-Tunguzlar, asli *vagina nationum*dur. Yüzyıllardır bilim adamları bu olağandışı olayların durumunu açıklamak için çeşitli teoriler ileri sürmüşlerdir. Bazı Ortaçağ bilim adamları göçebelerin, çekirgeler gibi çölden düzenli fasılalarla ortaya çıktıklarını ve bu yüzden dönemsel ani halk yayılmalarının meydana geldiğini öne sürmüşlerdir. Dâhice yapılan bu açıklamayı biz kesinlikle kabul edemeyiz ve mesela "iklimsel değişiklikler bozkırı kuruttu ve sonucunda göç hareketlerine neden oldu" gibi son zamanlarda ortaya atılan bazı teorileri dışlamak zorundayız. İklim çalışmaları, tarihi bin yıl içinde iklimde önemli değişiklikler meydana gelmediğini kanıtlar. Ayrıca, mesela Çin yıllıkları gibi ana kaynakların dikkatle çalışılması göçebelerin ancak atlarının iyi doyurulduğu, sağlıklı ve güçlü olduğu dönemlerde göç ettiklerini net bir şekilde bize gösterir. Bundan dolayı, nüfus hareketleri kıtlık ve kısıtlılık dönemlerinde asla meydana gelmez. Çöller yüzünden değil, ama tarımsal ve siyasi merkezleri birbirine bağlayan önemli ticaret yollarının üzerinde bulunmasından dolayı Arabistan ve Moğolistan nüfus hareketlerinin merkezi oldu. Buralardan hareket ettikten sonra, göçebeler

bu ticaret yollarının kontrolünü ellerine aldılar ve aynı zamanda yerleşik iktidarlara karşı geri çekilme ve kaçma seçenekleri ile şantaj avantajı kazandılar.

"Göçebe imparatorluk" ve "göçebelik" terimlerine gelince, göçebe bir *pax*ın temel geçim kaynakları hayvanlarını otlatmak olan birkaç kabile konfederasyonu olduğunu açıklamak gereklidir. Bu kabilelerin askeri hareketlilik kabiliyeti, göçebe ekonomisinin gerçek dayanak noktası olan uluslararası ticaret ve ticaret yollarının işlevselliğini sağlar. Göçebe bir *pax* kendiliğinden ne ortaya çıkabilir, ne de var olabilir. Bunun yerine, her zaman için o yerleşik toplumun meydan okumasına bir yanıt geliştirir. Mesela, muayyen bir tarım imparatorluğu (Roma, İran, Çin) ekonomik istikrar geliştirdiği ve bir ölçüde de olsa refahı elde ettiği (yani, uluslararası ticari bağlantılar kurduğu) zaman, göçebeler *El Dorado*'dan bir pay elde etme konusunda şanslarını denemeye meyyaldirler. Tipik örnek aşağıdaki gibidir.

Arabistan/Moğolistan'daki göçebe bir kabile içinde, yüklü bir kervanı yağmalamada başarılı olan saygın bir lider ortaya çıkabilir. Onun ünü hemen yayılır ve çevre bölgelerden insanlar geleceği parlak olan girişimde yer almak için onun bölgesine akarlar. Şimdi Timuçin/Cengiz Han'ın önderlik ettiği Moğol gücünün ortaya çıkışı ile ilgili bütün temel kaynaklarda çok canlı bir şekilde tasvir edilen eğitim/yetişme dönemi ile başlayalım. Akraba veya yabancı bütün Avrasya göçebe kabilelerini birleştirmeye uğraşan ve muayyen yerleşik imparatorluğa karşı açık bir savaş başlatan lider için zaman olgunlaşıncaya kadar akınlar daha sık meydana gelir ve hacmi sürekli büyür. Şayet göçebeler muzaffer olurlarsa, onların karizmatik klanı yerleşik hanedanın yerini alır ve iki veya üç nesil içinde en etkin göçebe unsurların yeni çevreye uyum sağlaması gerçekleşir. Böylece, göçebe döngü sonuçlanmış olur.

Göçebe ırklar ve yerleşik imparatorluklar arasında mevcut olan paralellik ve senkronizme örnek verilecek olursa, M. Ö. III. yüzyıl sadece yerleşik üç imparatorluğun (Roma, İran ve Çin'deki Han Hanedanlığı) gelişimine şahit olmadığını, aynı zamanda Moğolistan merkezli Hunların (Hsiung-nu) göçebe *pax*ına şahitlik ettiğini hatırlayalım. Yaklaşık M. S. 220 yılına kadar bu dört devlet neredeyse aynı zamanda yıkılmıştır.

Bundan ötürü, doğal felaketler değil ama iktisadi başarılar M. Ö. 200 – M. S. 220 döneminde Avrasya çöl bozkırının *vagina nationum*unun faaliyetinden sorumludur. Bu tarihten kısa bir süre sonra, yerleşik impratorlukların iktisadi zayıflaması Hun *pax*ının dağılmasına etki etti.

Son terim ile alakalı olarak, eski Mısır tarihinde bozkır göçebeleri ile deniz göçebeleri hakkında okuma yapılabilir ve orada ikisi arasında var olan işbirliği görülebilir. Avrupa tarihinin sözde Viking Çağı çalışılırken, deniz göçebeleri tarafından kurulmuş devletin ortaya çıkışı ve yapısındaki keskin benzerlikler görülemeyebilir. Onların ortaya çıkışında, *vagina nationum*un rolü hem bazı kayalık ada sahili veya yarımada (mesela, Jutland, İskandinavya, Estonya), hem de suyollarıyla bir denize bağlanan büyük göllere sahip bataklık iç kısımlar (Ladoga, daha sonraki ismi Novgorod) dolayısıyla önemlidir. Novgorod önemli ticaret yolları üzerinde kurulmuştu. Bozkır göçebeleri hareketliliklerini at veya deve ile sağlarken, deniz göçebeleri hareketliliklerini gemi ile sağlıyorlardı.

Burada profesyonel uluslararası tüccarlar tarafından sağlanan sermayeden de bahsetmek gerekir. Bu tüccarlar için, elbette, uluslararası ticaret yolları boyunca barışın hüküm sürmesi son derece önemlidir. On altıncı yüzyıla kadar, sadece göçebe bölgeler böyle bir hizmeti sağlama konumundaydı. Bundan dolayı, Avrasya tüccarları ile göçebe karizmatik klanlar arasında var olan yakın işbirliğine şahit oluyoruz. Mesela, Cengiz Han kesinlikle askeri bir deha idi; ancak (o dönemde İran'dan Çin'e kadar ticaret yollarını kontrol eden) Müslüman Harezmli tüccarlarca onun hizmetine sunulan sermaye olmadan, o devasa ordusunu muhafaza edemez ve askerlerinin iaşesini sağlayamazdı. Bozkırın gelecek vaat eden birleştiricisi ortaya çıktığında, bölgenin uluslararası tüccarları onunla işbirliğini güven altına alma konusunda ellerinden ne geliyorsa yaptılar. Bundan dolayı, Çin ve Doğu Avrupa Moğollarca fethedildikten sonra, Orta Asya'nın İranlı tacirleri, onları valiler ve mültezimler olarak yönettiklerine dair bilgileri kaynaklardan öğrenmemiz süpriz olmamalıdır.

Ortaçağlar boyunca, Avrasya bozkırındaki kasabalar gibi *Mare Balticum* bölgesindeki veya Baltık Denizi'ndeki kasabalar yerli halk tarafından değil, bilakis yabancı uluslararası tüccarlarca kurulmuştur. Avrasya'da, bunlar, daha önce de bahsedildiği üzere, İranlılardı;

kuzeydoğu Avrupa'da, onlar ilk Yahudi ve Frizyanlar ve daha sonra da Hansalı Sakson-Almanlar idi.

Bu konuya uygun, geleneksel manada "göçebelik" ve "göçebeler" terimlerini kullandım. Ancak, bu terimler antropoloji bilimi açısından tarihsel kavramlar değildir. Eğer biz, "M. S. 550 ile M. S. 740 tarihleri arasında Orta Asya Türkleri "göçebe" imparatorluğun yöneticileri idiler ve Türk olan Osmanlılar *ergo* göçebeler olarak bir imparatorluk meydana getirdiler" dersek, şu sorularla karşı karşıya geliriz: Osmanlı İmparatorluğu da "göçebe" mi idi? Kıyas yapıldığında "göçebe" değil, ama imparatorluk olduğu müşterek paydasına ulaşıldığı için cevap "hayır"dır.

Sözde Avrasya "kırsal (pastoral) göçebeliğ"inde tek daimi unsur, bir imparatorluk veya *pax* fikridir. Bu, iktisadi fayda üretmek için ortaya konulmuştur ve bundan dolayı, her zaman için bozkır aristokrasisi ile genellikle menşei İranlı olan uluslararası tüccar elitleri arasındaki işbirliği ile sonuçlanmıştır. Bu karşılıklı ilişki on birinci yüzyıl filologu Kaşgari tarafından şu Türkçe atasözü ile tanımlanmıştır: *Tatsız Türk bolmas, başsız börk bolmas*. Bozkır *pax*ının yönetici sınıfı karizmasını kaybettiğinde, bir diğeri onun yerini alır. Benzer şekilde, *pax* bölgesi de değişir; şayet gerekli ise, iktisadi açıdan benzeri öneme sahip olması şartıyla yeni bir toprak elde edilir.

İmparatorluğu ayakta tutabilmek için, güçlü bir orduya ve işler bir bürokrasiye sahip olmak elzemdir. Çağdaş Batı Avrupa örneğinde görüldüğü üzere, bozkır *pax*ını meydana getirenler için on üçüncü yüzyıla kadar bu önemli harcama kalemleri için yeterli nakit üretme imkânsızdı. Bunun için tek alternatif kırsal ekonominin kaynaklarını kullanmaktı ve bu çözüm şekli Batı feodalizmini hatırlatıyordu. Ancak, Avrasya bozkırı Osmanlıların yönetiminde değildi. Onların çözümü, bundan dolayı, fethedilen bölgelerden nakit sağlayan ve şahsi sadakatleri olmayan muazzam bir bürokrasi mekanizması oluşturmalarıydı. Hem bu mekanizma, hem de seçkin askeri birimler (*yeniçeri*), uzun süre memleketlerinden uzakta kalan Orta Asyalı İranlı tacirlerin bir icadı olan *kulluk* sistemi altında devşirilen eğitimli kölelerden oluşmaktaydı. Sistem öyle mükemmel tanzim edilmişti ki, Osmanlı Devleti'nin başı olan Sultan bile köle bir kızın oğlu olmak zorunda idi.

Ne var ki, devletin yönetici seçkinlerinin kaynağı olan eğitimli köleler sistemini tarihte ilk kullananlar Osmanlılar değildi. Bu sistem, Avrupa'da -menşeleri Altaylı ve İranlı olan ve sayıları birkaç bin olan- İç Asyalı müteşebbis ve maceraperest genç bir grubun görünmesiyle altıncı yüzyılın ortalarında çoktan ortaya çıkmıştı. Onlar kendilerini önceden güçlü bir bozkır gücünün ismi olan Avarlar olarak nitelemişlerdi. Bu ismi kullanarak bir zamanlar ortalığa korku salan Avarlara tabi kabileleri kendilerine bağlamak istemişlerdi.

Orta Avrupa'ya ulaştıktan sonra, sözde Avarlar iki amaca hizmet etmeleri için daha önce bilinmeyen bir halk olan Slavları seçtiler. İlki, onlar komuta yerleri için Slav askerlerini seçtiler ve eğitimden sonra, bu askerler "(insan) sürülerinin çobanı" anlamına gelen sözde *fšu-pāna* (Slavca *zupan*) oldular. İkincisi, onlar Slav topluluklarını "kesinlikle ölecekleri savaşa giden askeri birlikler" anlamına gelen *befulci* (bu tanımlamayı çağdaş Frank vakanüvis Pseudo-Fredgar yapmıştır) olarak kullanmışlardır; "çünkü onlar kendi savaş gruplarına saldırmak için ilerlediler ve böylece *Chuni*leri (Avarlar) korudular". Slavların sözde Avarlarca seçilmesi, onların keşfedilmeleri ve tarih sahnesine çıkmaları ile eş zamanlıdır.

5.

Sekizinci yüzyıldan onuncu yüzyıla kadar Avrasya'da sadece iki çeşit ticari yerleşim birimi vardı: Doğuda, doğulu bir şehrin versiyonu veya klasik *polis* ile *varın* karışımı olan Farsça *var* vardı, Batıda ise Alman dilinde *vīk* (Roma dilinde *portus*) olarak adlandırılan, seyahat eden tacirlerin sürekli veya geçici ticaret mekânları vardı. Batıdaki bu yerler bir kasaba veya piskoposluk bölgesinin çevresinde bulunuyordu. Yerleşim birimlerinin *var* ile *vik* çeşitleri arasındaki sınır Elbe Nehri idi.

Her iki türde de, daha sonraları aynısını Doğu Avrupa'da Kozakların yaptığı gibi, tacirlere muhafız, ücretli asker, nakliyeci vb. olarak hizmet veren yerli veya yabancı işçiler mevcuttu. Elbe'nin batısına doğru bu insanlar Viking olarak adlandırılmışlardı; Elbe'nin doğusuna doğru ise onlar Vareng (*Varjeg*) olarak biliniyordu. Zaman zaman bu işçiler işverenlerinden özgürlüklerini zor kullanarak elde ediyorlardı. Muayyen bir ticaretin tüm ayrıntılarını bildikleri için, onların yaptıkları iş genelde

kuzeydoğu Avrupa'da, onlar ilk Yahudi ve Frizyanlar ve daha sonra da Hansalı Sakson-Almanlar idi.

Bu konuya uygun, geleneksel manada "göçebelik" ve "göçebeler" terimlerini kullandım. Ancak, bu terimler antropoloji bilimi açısından tarihsel kavramlar değildir. Eğer biz, "M. S. 550 ile M. S. 740 tarihleri arasında Orta Asya Türkleri "göçebe" imparatorluğun yöneticileri idiler ve Türk olan Osmanlılar *ergo* göçebeler olarak bir imparatorluk meydana getirdiler" dersek, şu sorularla karşı karşıya geliriz: Osmanlı İmparatorluğu da "göçebe" mi idi? Kıyas yapıldığında "göçebe" değil, ama imparatorluk olduğu müşterek paydasına ulaşıldığı için cevap "hayır"dır.

Sözde Avrasya "kırsal (pastoral) göçebeliğ"inde tek daimi unsur, bir imparatorluk veya *pax* fikridir. Bu, iktisadi fayda üretmek için ortaya konulmuştur ve bundan dolayı, her zaman için bozkır aristokrasisi ile genellikle menşei İranlı olan uluslararası tüccar elitleri arasındaki işbirliği ile sonuçlanmıştır. Bu karşılıklı ilişki on birinci yüzyıl filologu Kaşgari tarafından şu Türkçe atasözü ile tanımlanmıştır: *Tatsız Türk bolmas, başsız börk bolmas*. Bozkır *pax*ının yönetici sınıfı karizmasını kaybettiğinde, bir diğeri onun yerini alır. Benzer şekilde, *pax* bölgesi de değişir; şayet gerekli ise, iktisadi açıdan benzeri öneme sahip olması şartıyla yeni bir toprak elde edilir.

İmparatorluğu ayakta tutabilmek için, güçlü bir orduya ve işler bir bürokrasiye sahip olmak elzemdir. Çağdaş Batı Avrupa örneğinde görüldüğü üzere, bozkır *pax*ını meydana getirenler için on üçüncü yüzyıla kadar bu önemli harcama kalemleri için yeterli nakit üretme imkânsızdı. Bunun için tek alternatif kırsal ekonominin kaynaklarını kullanmaktı ve bu çözüm şekli Batı feodalizmini hatırlatıyordu. Ancak, Avrasya bozkırı Osmanlıların yönetiminde değildi. Onların çözümü, bundan dolayı, fethedilen bölgelerden nakit sağlayan ve şahsi sadakatleri olmayan muazzam bir bürokrasi mekanizması oluşturmalarıydı. Hem bu mekanizma, hem de seçkin askeri birimler (*yeniçeri*), uzun süre memleketlerinden uzakta kalan Orta Asyalı İranlı tacirlerin bir icadı olan *kulluk* sistemi altında devşirilen eğitimli kölelerden oluşmaktaydı. Sistem öyle mükemmel tanzim edilmişti ki, Osmanlı Devleti'nin başı olan Sultan bile köle bir kızın oğlu olmak zorunda idi.

Ne var ki, devletin yönetici seçkinlerinin kaynağı olan eğitimli köleler sistemini tarihte ilk kullananlar Osmanlılar değildi. Bu sistem, Avrupa'da –menşeleri Altaylı ve İranlı olan ve sayıları birkaç bin olan- İç Asyalı müteşebbis ve maceraperest genç bir grubun görünmesiyle altıncı yüzyılın ortalarında çoktan ortaya çıkmıştı. Onlar kendilerini önceden güçlü bir bozkır gücünün ismi olan Avarlar olarak nitelemişlerdi. Bu ismi kullanarak bir zamanlar ortalığa korku salan Avarlara tabi kabileleri kendilerine bağlamak istemişlerdi.

Orta Avrupa'ya ulaştıktan sonra, sözde Avarlar iki amaca hizmet etmeleri için daha önce bilinmeyen bir halk olan Slavları seçtiler. İlki, onlar komuta yerleri için Slav askerlerini seçtiler ve eğitimden sonra, bu askerler "(insan) sürülerinin çobanı" anlamına gelen sözde *fsu-pāna* (Slavca *zupan*) oldular. İkincisi, onlar Slav topluluklarını "kesinlikle ölecekleri savaşa giden askeri birlikler" anlamına gelen *befulci* (bu tanımlamayı çağdaş Frank vakanüvis Pseudo-Fredgar yapmıştır) olarak kullanmışlardır; "çünkü onlar kendi savaş gruplarına saldırmak için ilerlediler ve böylece *Chuni*leri (Avarlar) korudular". Slavların sözde Avarlarca seçilmesi, onların keşfedilmeleri ve tarih sahnesine çıkmaları ile eş zamanlıdır.

5.

Sekizinci yüzyıldan onuncu yüzyıla kadar Avrasya'da sadece iki çeşit ticari yerleşim birimi vardı: Doğuda, doğulu bir şehrin versiyonu veya klasik *polis* ile *varın* karışımı olan Farsça *var* vardı, Batıda ise Alman dilinde *vik* (Roma dilinde *portus*) olarak adlandırılan, seyahat eden tacirlerin sürekli veya geçici ticaret mekânları vardı. Batıdaki bu yerler bir kasaba veya piskoposluk bölgesinin çevresinde bulunuyordu. Yerleşim birimlerinin *var* ile *vik* çeşitleri arasındaki sınır Elbe Nehri idi.

Her iki türde de, daha sonraları aynısını Doğu Avrupa'da Kozakların yaptığı gibi, tacirlere muhafız, ücretli asker, nakliyeci vb. olarak hizmet veren yerli veya yabancı işçiler mevcuttu. Elbe'nin batısına doğru bu insanlar Viking olarak adlandırılmışlardı; Elbe'nin doğusuna doğru ise onlar Vareng (*Varjeg*) olarak biliniyordu. Zaman zaman bu işçiler işverenlerinden özgürlüklerini zor kullanarak elde ediyorlardı. Muayyen bir ticaretin tüm ayrıntılarını bildikleri için, onların yaptıkları iş genelde

başarılı olmuş ve bu durum Ortaçağ vakanüvisleri tarafından "mucizevî facia" olarak yorumlanmıştır.

Vikinglerin ve Varenglerin tabiiyetini oluşturma başarısız bir girişimdir. Onlar hiçbir şeydi. Yeteneklerine ihtiyaç duyan ve hizmetlerine para ödeyen herkese hizmet etmeye hazırdılar.

Burada deniz ve nehir göçebeleri ile bozkır göçebeleri, ayrıca bozkır göçebeleri ile onların kasabalardaki yerli yardımcıları (Viking, Vareng/Varjeg) veya diğerleri arasında ticaret sayesinde bir işbirliğini teyit eden kaynaklardan bahsedilebilir. Net bir örnek nehirlerin Finli göçebeleri Türk bozkır göçebelerinin ortakları olan Macarların ataları ile alakalıdır.

III. Doğu Avrupa Tarih Sahnesine Çıkıyor (Dokuzuncu Yüzyıl): Rusların Ortaya Çıkışı

1.

Doğu Avrupa tarih sahnesine, yani yazılı kaynakların var olduğu döneme, *Mare Nostrum* Medeniyeti tarafından keşfedilmesi neticesinde dokuzuncu yüzyılda çıkmıştır. *Mare Balticum* Doğu Avrupa'da kendi iktisadi-kültürel alanının bir kolonyal muadilini yaratmıştır. Burada haklı olarak şu soru akla gelebilir: Bu, neden beşinci veya on ikinci yüzyılda değil de, dokuzuncu yüzyılda meydana geldi? Dokuzuncu yüzyıldan kısa süre önce *Mare Nostrum* kültürünü Doğu Avrupa'yı keşfetme konusunda teşvik eden saik ne idi?

Arap-Müslüman İmparatorluğu'nun 650 yılında ortaya çıkışı *Mare Nostrum*u iki bağımsız parçaya bölmüştü: Müslüman güney ve doğu kıyı bölgesi ile Hıristiyan kuzey sahili. *Mare Nostrum*un tarihindeki en büyük olay 750 yılındaki Abbasi devrimidir. Bu dönüm noktasının sebebi ne idi? 740 yılına kadar Araplar kontrol altında tutabilecekleri bütün toprakları çoktan fethetmişler, kuzeyde Franklara ait Gaul'a kadar ilerlemişlerdi. Ancak, Tourlar ve Poitierler, Pirenelerin mantıklı sınır olduğuna onları ikna ettiler. Güneyde, onlar Sahara Çölü'ne ulaştılar, ama develeri orayı geçemedi ve böylelikle Sahara hudut oldu. Doğuda kendilerini Çinlilerin beklediği ve sonunda birbirlerini tabii sınır olduğuna ikna ettikleri Sir-Derya ile Taraz nehirlerine dayandılar.

Arap fethinin en ihtişamlı günlerinde devletin refahını sağlayan ganimet sayesinde iktisadi sıkıntılar yoktu. Ne var ki, 740 yılından itibaren, ganimet artık elde edilemez oldu ve savaş ekonomisi yerini üretim sistemine bırakmak zorunda kaldı. Bunun anlamı hem eski Roma (Batı ve Doğu), hem de İran atölyeleri tekrar üretime geçirilmek zorundaydı. Abbasi yönetimi sonra bugün hepimizin yüz yüze olduğu bir sorunla karşılaştı: enerji üretimi. On dokuzuncu yüzyıldaki Sanayi Devrimi'ne kadar, kârlı tek enerji kaynağı köle gücü idi. Ancak, o dönemde köle nereden bulunacaktı? Ne Müslümanlar, ne de Hıristiyanlar kendi dindaşlarının köleleştirilmesine izin vermezdi. Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki savaşlar her iki tarafından da değişimini istediği savaş esirlerini ortaya çıkarmıştı. Ne var ki, o dönemin kültürel dünyasının ötesinde Elbe Nehri'nin doğusu ile Sir-Derya Nehri'nin batı ve kuzeyi boyunca uzanan muazzam genişlikte bir alan vardı. Bu bölge şimdi Akdeniz terimi *Şaklab* = *Slav* olarak eklenen potansiyel köle havzası olarak kabul edilmişti. Köle ticareti fikri bugün bize iğrenç gelebilir, ama Ortaçağlarda, Roma İmparatorluğu zamanında, kölelerin önemli bir emtia olarak telakki edildiğini unutmamalıyız. Köle ithalatı oldukça saygı gören, tecrübe ile uzmanlık gerektiren ve menfaat sağlayan bir uğraşı idi.

2.

Şaklabiye olarak isimlendirilen bölge, yukarıda tasvir edildiği gibi, şimdi (on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar Afrika'da olduğu gibi) *şakâlibe* veya köle olarak adlandırılan önemli bir emtia elde edilen yer olmuştu. İslam biliminin klasik döneminde (onuncu yüzyıl) Arap coğrafyacıları, Hıristiyan Batı (Franklar, Spaniardlar) ile Müslüman Doğulu (Harezmliler) avcıların ticaretlerini nasıl kovaladıklarını ayrıntılı bir biçimde tasvir ederler. Amaçları hadım üretmek olan özel atölyeler batıda Verdun'da, doğuda ise Harezm'de oluşturuldu.

Abbasi istihbarat sisteminin başı ve ticaret yolları ile halifeliği ziyaret eden ticaret şirketleri konusunda uzman olan dokuzuncu yüzyıl Arap yazarı İbn Hurdâdbih, Avrasya köle ticaretiyle uğraşan iki uluslararası ticaret şirketi hakkında bize bilgi verir: Yahudi Radhaniye ve Yahudi olmayan *Rus*. Bu kaynak ayrıntılı bir analize tabi tutulduğunda bu iki şirketin aynı zaman diliminde faal olmadığı, Radhaniye'nin daha önce çalıştığı görülür. Aslında, Doğu Avrupa'da Radhaniye şirketinin yerini *Rus*

şirketi almıştır. 839 yılında *Rus*'un (Rhos) bir yöneticisi olduğundan bahseden *Annales Bertiniani* ile birlikte 840 ile 880 yılları arasındaki bir dönemde yazılmış olan İbn Hurdâdbih'in ifadesi *Rus* hakkında "mevcut" kaynaklardaki en eski bilgidir.

Şimdi biz beklenmedik bir hadise ile karşı karşıyayız. Karanlıklar içinden birden bire ortaya çıkan *Ruslar* yetenekli uluslararası tüccarlardı. Bu *Ruslar* kimlerdi? Onlar kesinlikle coğrafya, yabancı dil ve iktisattan bîhaber ilkel kabile grupları değildi. Ticaret kanunları fikrine sahip –daha da önemlisi- ticari dünyada krediye sahip olmalıydılar.

3.

Tarih bize göstermektedir ki, uluslararası ticaret, taciri koruyan, onu kendisine çekebilen ve ona kredi sağlayabilen imparatorluklar ile yakından ilişkiliydi. Sadece bir imparatorluk siyasi geleneği, uluslararası tacir grupları için böyle unsurları sağlayabilirdi. Sekizinci-dokuzuncu yüzyıllarda, bu tip sadece iki gelenek mevcuttu: Roma (Batı ve Doğu) ile Arap (Sâsâni) imparatorluk mirasları. Araştırmamın kanıtladığı gibi, Radhaniye ve *Rus*'un her ikisi de Roma Gaul'da konuşlanmıştı. Radhaniye, Arles ile Marsilya civarında iken, *Rus* günümüz güney-merkez Fransa, Rodez yakınında idi (Orta Fransa'da *Rusi*'ye ve Orta Almanca'dan *Ruzzi*'ye dönüşen Selto-Latin *Ruteni* veya *Ruti*'den eski *Rutenicis*).

4.

Radhaniye ticari üs olarak Doğu Avrupa'yı 750'den sonra keşfetmiş ve meskûkât verisi ile teyit edilerek onların faaliyeti 830'lara kadar sürmüştür. Onlar Kuzey Afrika'daki Kayruvan'da darp edilen ve *dirhem* olarak bilinen gümüş sikkeler ile köle ticareti yapıyorlardı. Doğu Avrupa'da bulunan *dirhem* birikimleri 760'lı yıllar ile 830'lu yıllar arasında darp edilenlerle sınırlı kalmıştır.

Radhaniye'nin niçin Doğu Avrupa'ya ilk giren tacirler olduğu açıktır. Yaklaşık 660 yılında *Mare Nostrum*'un bölünmesi ile ne Müslümanlar, ne de Hıristiyanlar denizde rahatça seyahat edebilmiş ve ticaret yapabilmişlerdir. Çünkü onlar süren bir savaş durumu içindeydiler. Sadece Yahudi inancına sahip eski Roma tebaası Marsilya'dan Kayruvan'a

(Kuzey Afrika), oradan da İstanbul'a tehlike hissetmeden seyahat edebilmişlerdir. Onların ulaşmak istedikleri yer kolaylıkla köle edinebilecekleri Türk Hazarlarının başkenti idi. Volga ve Don Nehirleri kısa sürede köle ticaretinin yapıldığı güzergâhlara dönüştüler. Böylece bu iki nehir Arapça kaynaklarda, Doğu Avrupa'nın vatansever tarihçilerinin söylediği "Slav Nehri" olarak değil, *Nehrü'ş-Şakalibe* (Köle yolu) olarak anıldı.

Radhaniye ile Hazarlar arasındaki işbirliğinin sonucu olarak, Hazarların askeri ve iktisadi liderleri Yahudiliği benimsedi. Bu davranış dâhili çatışmalara neden oldu. Bunun nedeni Hazarya'nın hükümdarı eski Türk dini üzere olmak zorundaydı.

5.

Bu arada, Rodezli/*Rutenicisli* Yahudi olmayan tacirler bu doğu *El-Dorado*'ya ulaşmanın yolarını bulmaya kararlıydılar. Onlar *Mare Nostrum*'u kullanamadıklarından ötürü, (daha sonraki bir vakitte Christopher Colombus'un yaptığı gibi) denizden kara parçasının etrafını dolaşmaya karar verdiler. Eski İskandinav geleneği modern bilim adamları tarafından tarihi 770 olarak tayin edilen muazzam bir olayı bilir. Eski Danimarka (*Skjoldungar*) ve Frizyan (Rutenyan) hanedanları arasındaki Bravellir Savaşı'na atıfta bulunuyorum. Savaşa katılanlar arasında *Rus* ismi ve savaşın yazışmalarında bu ismin geçmesi nedeniyle, o dönemde Rodez şirketinin Radhaniye ile çoktan rekabete girdiğini tahmin edebiliriz.

Frizyanlar deniz seferlerine Britanya'daki Anglo-Saksonları kolonileştirerek başlamışlar (M. S. 440) ve uzun bir süre kuzeyde denizciliğe tekel uygulamışlardır. Ancak, ticari faaliyetleri geliştikçe, onlar sekizinci yüzyılda gemi inşasında inanılmaz ilerleme kaydeden İskandinavyalılara denizcilik tecrübelerini aktardılar. Bir Korolenj kalesi ile Rhine Deltası arasında bulunan ve Frizyan ticaret merkezi veya "pazar kasabası" olan Dorestad, Doğu Avrupalı girişimcilerin uğrak yeri idi. Batı Baltık Obodriti bölgesinde (muhtemelen sonraları Lübeck'in kenarı olarak anılacak yer) ana *berik*ini (adli kasaba) ve Rerik'te (Berik) ana pazarını kurduktan sonra, Frizyanlar yeni gelir elde etmeye istekli olan İskandinav liderleri ile işbirliği içinde *Mare Balticum*'un kontrolünü yavaş yavaş ele aldılar. Kısa süre sonra "Birch" (Birka) yerleşim alanları *Mare Balticum*

boyunca uzanan muhtemel limanlara yayıldı. Bunlar daha sonra ortaya çıkacak olan Hanseatik Ligi'nin öncü şehirleriydiler. Onlar arasında yer alan *Birka* ticari açıdan stratejik konumu dolayısıyla öncü bir rol elde etti. Bir müddet sonra, Rus ve/veya *Birka* (Birch) terimleri Rodezli şirketlerin bir çeşit alâmetifarikası olmuş görünüyor.

6.

Frizyan aracılarının yardımı ile Rodez/Rus ticaret şirketi, acımasız İskandinav kralları, *konungar*, tarafından eğitilen seyir subayı sahibi oldular. Onlar kısa süre sonra, "deniz göçebeleri" olarak isimlendirdiğim bir "Danimarka" toplumu geliştirdiler ve sekizinci yüzyıldan itibaren faaliyetlerine Vikingler olarak başladılar.

Kısa süre sonra İskandinav Yarımadası'nın etrafı denizden dolaşıldı ve Biarmia (Zavolockaja čud') olarak isimlendirilen bölge keşfedildi. Ayrıca İsveç yaylasındaki Birka'dan Aaland takımadası üzerindeki Birca ve Finlandiya Körfezi yoluyla Neva Nehri'ne ulaşan bir yol keşfedildi. Her iki yol da Volga havzasına devam ediyordu. *El Dorado*'ya yeni yollar ulaştı ve bu yollar boyunca Rus Ticaret Şirketi yeni yerleşim alanları kurdu. En önemlisi Yaroslav yakınındaki yarımada üzerine konuşlanmıştı ve daha sonra Rostov (eski vakayinamede *Sarskoje gorodišče* şeklindedir) olmuştu. Burası Fenik Mercanlarca bayındır hale getirilmişti. Bu, karizmatik Viking klanı Ynlingar tarafından gerçekleştirilmişti. Diğer Frizyan-Rus trans-Baltık yolu nakliye sistemi ile Wendish Berik'ten (Reric, 804'ten sonra Danimarka Haithabu) Batı Dvina (Düna) Nehri'nin ağzından Volga'nın batı ayağı olan Oka Nehri'ne ulaşıncaya kadar devam eder.

Smolensk kasabası yakınındaki Gnezdova'da 3826 mezar tepeciği (*tumuli*), sekizinci ve onuncu yüzyıllar boyunca Vareng faaliyetlerine şahit olmuştur. Gotik Ylfingar klanının liderliğinde, iki önemli ticaret kasabası, Polock ve Smolensk, gelişim gösterdi. Onlar, komşularınca *Krivići* olarak adlandırılan Baltıklı Wendler tarafından sömürgeleştirildi. Kasaba konumu kazanan bu yerleşim birimleri kendilerini şehir-devlet veya şehir-devlet konfederasyonları biçiminde örgütlediler ve Batı Baltıklı karizmatik klanların tecrübeli üyelerini kendilerini yönetmeleri için davet ettiler. Bu, üç kasabanın konfederasyonu ile ilgiliydi: Aldeigjuborg (Ladoga),

Beloozero ve Izborsk. Her biri farklı bir "ulusal topluluğu" temsil ediyordu (Ladoga-Estler, Beloozero-Vepsiyanlar ve Izborsk-Sloven Wendler) ve kendilerini yönetmesi için güçlü Frizyan Danimarkalı kral Hræriker'i (Rjurik) davet ettiler. Novgorod, Wendic karizmatik klanınından Gostomysl'i seçti.

Kısaca, 800–860 yılları arasında Doğu Avrupa iki çıkar sahasına bölünmüştü. Güney, eski üç göçebe birlik (Avarlar, Bulgarlar ve Hazarlar) arasında bölünmüş kalırken, kuzeydoğu Avrupa ("Büyük İsveç" = *Magna Scythia*) karizmatik klanlar ve Rus şirketinin temsilcileri tarafından idare edilen *Mare Balticum*'un yeni faaliyet gösteren topluluğunun bölgesi oldu.

Ne yazık ki, Frizyan-Rus-Viking işbirliği tarafından oluşturulan yolları takip eden halklar hakkında bilgimiz yoktur. Ancak, menşeleri ve bahsedilen ticaret şirketleri ile bağlarına bakılmaksızın, deniz yoluyla yolculuk eden müteşebbis bireyler ve grupların şanslarını Doğu Avrupa ticaretinde denediklerine şüphe yoktur. Diğer yandan, Rus-Frizyan şirketinin bazı temsilcileri bu muazzam yabancı ülkenin dışında da şanslarını denemişlerdir.

Şimdi *Mare Balticum* bölgesinin gelişmekte olan toplumunu tavsif edelim. O modern anlamda kesinlikle ulusal bir kültür değildir. Orayı işleten "Danimarkalılar", Frizyanlar ve Ruslar çok etnikli ve toprağı olmayan "deniz göçebeleri" ve Doğulu şehir yerleşimcileri ve kısmen *polis* tipi kasaba ticari yerleşim birimlerini oluşturan cemaat görüntüsündedirler. İktisadi bir teşekkül olarak pazar, çiftçilerin veya zanaatkârların değil, tacirlerin yarattıkları bir şey teorisini teyit edercesine, Ruslar ve Frizyanlar uluslararası tacirler olarak görünürler. Bu çeşit mesleki bir toplumda, yani "alt" kültür düzeyinde, "yüksek kültür"ün temeli olan edebi ve kutsal bir lisan mevcut değildir. Şehirli ticari yerleşim birimlerinde, farklı lisanlar farklı işlevler görür. Anadil (günlük konuşma) aile ve klan içinde iletişim aracıdır. Ancak iki ya da daha fazla *linguae francae* (ortak lisan) sistemi referans kullanımını içinde barındırıyor. Kısaca, mesleki bir toplum düşük bir düzey ve ne özel bir toprağa, ne de yüksek bir dine bağlı, ama kendisini yazılı bir lisan ile ifade eden mesleki bir kültür geliştirdi.

Bu durum düşünüldüğünde, Constantine Porphyrogenitus, onuncu yüzyılda Dinyeper ticaret yolu boyunca oluşan *Mare Balticum*

kültürünün temsilcilerince kullanılan iki farklı *Linguae Francae*'deki Dinyeper çağlayanlarını kaydetmiştir. Volga yolu boyunca, Harezmce ve Bulgar-Hunca *linguae francae* olarak kullanılırken, Kuzey-Dvina Havzası Čudian (Estonyaca) ve Ortaçağ Farsçası (Pehlevi) uluslararası iletişim aracı olarak hizmet etmeyi sürdürdü.

Açıkça, daha sonra, sekizinci ve onuncu yüzyıllarda ulusal bir İsveç kültüründen söz etmek imkânsızdır. *Mare Balticum* toplumunda, Norsmenler, Wendler (Slavlar), Baltlar veya Finler gibi bütün halklar eşit üye idiler. Dönemin en eski ve oldukça gelişmiş dini kült merkezi, deniz yoluyla yolculuk eden girişimciler için tabii bir üs konumundaki İsveç Uppsala olduğundan dolayı, İskandinav kökenli şahsi isimler, etnik kökenine bakılmaksızın bölge halkları için önemli cazibeye sahipti. İki veya üç isme sahip olma o dönemin geleneğindendi (Ruriklerce bu kullanım biliniyordu) ve faaliyet sahasına veya evlilik ilişkilerine bağlıydı.

Constantine Porphyrogenitus'un tasvir ettiği üzere, Çazarya'daki Kabar Devrimi hakan ile taraftarlarının *beg* egemenliğinden ve dayattığı Yahudilik inancından bölgeyi kurtarma mücadelesiydi. Yenilgisinden sonra, Hazar Hakanı ülkeden ayrılmak ve Rostov yakınındaki Rus Şirketi'nin yerleşim alanına sığınmak zorunda kaldı. Eski İskandinav ve Doğu kaynakları, onun *Mare Balticum* bölgesinin en seçkin hanedanlığı olan Uppsala merkezli Ynlingarlı bir kızla evlendiğini söylerler. Hakan siyasi karizmaya sahip olduğundan, onun Rus Şirketi'nin ticaret yerleşim biriminde kalışı, onu Dvina Ylfingar gibi diğer Rus temsilcilerinin başı olduğu kolonilerden farklı bir "imperyal" siyasi merkezinin konumuna yükseltti. Sonuçta ilk bilgilerin 839 yılına ait olduğu Rus Kağanlığı ortaya çıktı.

Bizans imparatorunun Rhos elçilerinin güvenliği ile ilgilenmesi rasgele bir tutum olmasa gerektir. Çünkü Heraclius (ö. 641) zamanından beri Bizans ile Hazar Hakanlığı arasında geleneksel bir dostluk mevcuttu. Metropolitan Hilorian tarafından verilen meşhur vaaz, *Slovo o zakone i blagodati*, Büyük Volodimer'i Hakan olarak isimlendirmişti. Bu, onun *porphyrogenita* (kraliyet hareminden) olan Anna ile evlenmesine izin verildiği anlamına gelir. Aynı nedenden ötürü, Anna sonradan görme olarak kabul ettiği batı İmparatoru II. Otto'yu reddetmişti.

830'lu yıllarda artık çoktan Volga Rusları, Doğu Avrupa'daki rekabetten Radhaniye'yi bertaraf etmişti.

IV. Rus Devleti'nin Ortaya Çıkışında "Güney"in Etkisi

1.

Buraya kadar, bir kuzeyli, *Mare Balticum*, bakış açısıyla Doğu Avrupa sahnesini gözlemledik. Ancak, "deniz göçebeleri" (Vikingler/Varengler) ile "bozkır göçebeleri" (Hazar Hanedanlığı) arasındaki tipik bir işbirliği gelişen bozkırdaki ilişkiye dikkat çektik. Bu sentez dokuzuncu-onuncu yüzyılların Volga-Rus Kağanlığı'nın ortaya çıkışı ile sonuçlandı. Onuncu yüzyıldan sonra, ne var ki, iki gelişim dizisi bu sentezi etkileyen *Mare Nostrum* sahasında meydana gelmiştir: Şarlman'ın Avar fethi ile Cyrillo-Methodian heyeti.

İlki güçlü Doğu Orta Avrupa Avar ülkesinin Şarlman tarafından fethi ile başlamıştı. Bu fetih 800 yılının *Renovatio Imperii* ve eski Avar Paxı'nın (863–885) köleleri olan Slavların "kontrol altına alınması" ile sonuçlanmıştır. Şüphe yok ki, Şarlman'ın faaliyeti ekonomik bir amaca yönelikti. Bu amaç Kiev ve daha sonra da Viyana'nın geliştiği meşhur Regensburg (Ratisbona)-İtil "anayolu"nun oluşturulması idi.

Avarların kontrol altına alınması sıradan bir teşebbüs değildi. 860'lardan itibaren, her iki Roma da (Patrik Photus ve Papa Nicholas I arasındaki yabancılaşmayı kastediyorum.), Avarların eski köleleri olan Slavları kurtararak Avar ülkesinin dağılmasıyla boşalan alanı doldurmaya karar verdiler. Onların yabani lisanı şimdi İbrani, Yunanca ve Latince'nin yanı sıra kutsal bir dil oldu. O dönemde sadece İstanbul'daki bilim adamları yeni bir edebi dil oluşturabildikleri ve Hıristiyan dini metinlerini tercüme edebildiklerinden ötürü, Photius'un dostları olan Constantine/Cyril ve Methodius Hıristiyanlığın doğudaki başkentinden Romalı Papa'nın üzerinde hak iddia ettiği bölgede bulunan Morovya'ya gittiler.

2.

Cyrillo-Methodius heyetinin paradoksu Moravyalı prenslerinki idi. Avar Pax karizmasını miras alan bu *homines novi*ler önerdikleri oldukça önemli kültürel silah avantajını kullanmakta başarısız oldular. Bavaryalı komşuları onlara eşit şekilde muamele edecekleri umuduyla Slavonik törende Hıristiyanlığı kabul etmeleri nedeniyle, bu hayati amaca hizmet eden yanlış töreni tercih etmelerine kızdılar. Moravyalılar Slav misyonerlerine yasaklama getirdiler ve onların "derece düşük" törenlerini Latin inancı için terk ettiler.

Ancak, o döneme kadar neredeyse iki yüzyıl süren Bizans imparatorları ile üstünlük mücadeleleri sebebiyle güçlerinin büyük bir kısmını kaybeden Bulgar yöneticileri Slav kölelerle bir devlet olmaya karar verdiler. Bir Avrupa gücü olarak tanınabilmek için Hıristiyanlığı kabul etmek durumundaydılar. Uzun mülahazalardan sonra, Han Bogoris şahsen Yunan lokasını kabul etti. Oğlu Symeon, ne var ki, terk edilmiş Slav lokasını alma şansını elinde tuttu. Yasaklanmış Bizans misyonerlerini ülkesine davet etti ve bağımsız Slav Bulgar yüksek kültürünün temellerini attı. Moravya prenslerinin aksine, Attila Hanedanlığı'nın bir evladı olan Symeon aşağılık kompleksi yaşamadı: ona göre, Bizans imparatorları *parvenus* (bir anda kendisinden daha yüksek bir toplumsal veya ekonomik sınıfa yükselen, ancak yeni katıldığı sınıfın kendisini kabul etmediği kişi) idiler.

Tuna Bulgarları muhtemelen Kobrat'ın Büyük Bulgarlarının (6.-8. yüzyıl) neslinden gelen Taman Yarımadası Kara Bulgarlarından yardım almışlardı. Kara Bulgarlar Bosporus Krallığı'nın Helen kültürünün olduğu topraklarda yaşamışlardır. Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda Avrupa'da, burası kültürlerin transferi ve yayılmasının canlı olduğu fikrinin tek deliliydi. Burada Constantine/Cyrill İbranice öğrenmiş ve çeviri faaliyetleri başlamıştır. Bulgarlar pagan olarak kaldıkları müddetçe, neden oldukları tehlike oldukça büyüktü, ancak önlenemez değildi. Doğu Hıristiyanlığı'nın mağrur Bulgar versiyonunun ortaya çıkışı, ne var ki, Constantinople'un kültürel ve dini hegemonyasına doğrudan bir tehdit oluşturuyordu. Bu durum İmparator Basil'i kendisine "Bulgar katili" unvanını kazandıracak çabuk ve sert önlemler almaya yöneltti. Bulgarya'nın 1018'den sonra siyasi olarak, 1036'dan sonra da kültürel olarak varlığı sona erdi.

3.

Dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı Doğu Avrupa için ayrıca önemlidir. Bu dönemde Kiev ve bugünkü Ukrayna tarih sahnesine girdiler. Bu gelişmeye Avrasya'nın iktisadi başkenti olarak Constantinople'un ortaya çıkışı hız kazandırmıştır. Bu, yetenekli Bizans imparatorlarının ait olduğu Makedonya Hanedanlığı'nın yönetimi sırasında meydana gelmiştir. Bu hanedanlık Arap donanmalarını kesin yenilgiye uğratmış ve Bizans üstünlüğünü (özellikle 863'te yapılan Mayyafarikın Savaşı'nda) *Mare Nostrum*'da yeniden sağlamıştır. Doğal olarak, Constantinople, Bizans ve Araplardan sonra Avrasya'nın tek topluluğu olan ve dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda donanması bulunan "Vikingler"in ilgisini çekmiştir. Karolenjler, örneğin, yıkılışlarına kadar denize tamamen yabancı kalmışlardır.

860 yılında Rus ordusunun Constantinople'e gelmesinden kısa süre sonra, meşhur "Varenglerden Yunanlılara giden yol" ortaya çıktı. Dinyeper Nehri, Volga ve Dinyeper geçidi üzerindeki eski Hazar garnizon noktası olan Kiev'in yerini aldı. Bu geçit onuncu yüzyılın ikinci yarısında dünyanın yeni iktisadi başkenti İstanbul veya Constantinople'un yükselen uydu kenti olmuştu. 930 yılı civarında, Volga Rus Hakan Hanedanlığı hükümdarı Igor, Kiev'i fethetti.

4.

Rus Hakanları tarihinde en az üç dönem vardır: Volga dönemi (839–930), Dinyeper dönemi (930–1036) ve Kiev dönemi (1036–1169). İlk iki dönemde, Ruslar belirli toprak parçalarından daha çok halkları yönetmişlerdir. Gerekli olduğunda (Polock Ylfingar gibi) rakiplerini bertaraf etmişler, vergi toplamışlar ve şu iki uluslararası yol boyunda yer alan pazaryerlerini kontrollerinde tutmuşlardır: 1) Dokuzuncu yüzyıl boyunca ve onuncu yüzyılın ilk yarısında önemli olan Volga ve Dvina ticaret yolları ile bunların yan kolları olan Müslümanların ticaret merkezi Bulgar ve İtil; 2) Varenglerden Kiev yoluyla Yunan Constantinople'e ulaşan ve daha sonra uluslararası ekonomi merkezi olan onuncu yüzyıl Dinyeper ticaret yolu. Üçüncüsü, Kiev dönemi Rusların kültürel olarak yapılanmaya başlamalarına ve uluslaşma girişimine kalkışmalarına tanıklık etmiştir.

5.

1036 yılından sonra, Kiev hükümdarı Yaroslav, Hazarların göçebe varisleri olan Peçenekleri kovmuş ve Roma İmparatorluğu'nun kendi versiyonunu kurmuş; Kiev'de bulunan şimdiki St. Sophia'yı merkezi yapmıştır. Ülkesinin kutsal lisanı olarak Tuna Bulgarlarının yıkılmasından sonra sahipsiz kalan Slav Kilisesi'ni benimsemiştir.

Yaroslav ayrıca Kiev, Çernihiv ve Pereyaslav topraklarından oluşan ülkede Rusları vatana sahip bir topluluğa dönüştürmeye başlamıştır. *Rus* ve *Rus'skaja zemliya* (Rus toprakları) terimleri on birinci yüzyılın ikinci yarısı ile on ikinci yüzyıl başlarında Güney Rusları (bugünkü Ukrayna) anlamında yeni ve özel anlamıyla ortaya çıktı. Ancak şimdi kültürel bir devrim gerçekleşmiş oldu. "Alt kültür" ile çok etnikli, çok dilli ve vatansız topluluktan, Kiev Rusları yabancı, yazılı ve kutsal Slav lisanına (geleneksel Slav Kilisesi olarak bilinir) dayanan yeni bir "yüksek" kültüre geçiş oldu ve sonuçta Doğu Avrupa tarihi dönemi ortaya çıktı.

Bu çözüm, ki bununla Kiev Rusyası siyasi ve dini bir merkez olarak ortaya çıktı, en mantıklı açıklamadır; çünkü Tuna Bulgar Devleti'nin yıkılışından sonra kilisesi ve Slav locası, katı dini ve "siyasi" metin külliyatı ile sahipsiz kalmıştı. Sonuç olarak, Kiev Rusyası için kimlik kaybı tehlikesi olmadan kültürel bir eyalet sahibi olması mümkündür. Böylece, Rus locası (Ruskiy yazık), Slav kutsal lisanı ve Kiril alfabesi ile ortaya çıkmış oldu. Slav Rus locası "uluslaşma" veya Slav Polonya ve Slav olmayan Rus unsurlarının tek Rus toprağına (*Ruskaya zemliya*), özellikle Kiev, Çernihiv toprakları ile Pereyaslav prensliklerine (merkezi Ukrayna toprakları) yayılmasının temeli oldu.

O zamana değin, Ruslar ilkel deniz ve nehir göçebeler organizasyonuna dayanan, zaman zaman prensleri için vergiler (*poljud'je*) toplayan, ancak vatan toprağına sahip olmayan tek yabancı yönetici sınıftır. Yaroslav Handanlığı Hıristiyanlık meşruiyeti ile yatırım yapmak için, yarı kardeşleri Boris ve Gleb'in kültlerini canlandırmalıydı. Sıradan bir iktidar mücadelesindeki katliama rağmen, bir Bulgar prensesinin bu oğulları Kiev metropoliti Joan tarafından ölümleri akabinde kutsanmışlardır. Rus Hanedanlığı'nın gerçek kurucusu olan Yaroslav (her ne kadar onların katledilmesine müdahil olsa da) kutsal masum kardeşlerinin intikamını

alarak iyi bir kardeş olduğunu kanıtladı ve kendi hanedanlığı için Boris ve Gleb'in karizmasını elde etti.

"Rus topraklarının yeni bayramı (Prazdnik novyi Rus'kaya zemliya)" adıyla Boris ve Gleb'i anma töreni için yılda altı kez kutlama günü fermanını yayımladı ve bayram gününün merkezi 24 Temmuz idi. 1072 ile 1115 yıllarının 24 Temmuz günü, bu azizlerin yadigârı, yani muazzam "bütün ulusların" tezahürü olarak ortaya çıktı. Her iki durumda da, bu tezahürler, Doğu Avrupa'daki ilk entelektüel merkezde –Kiev Manastırı- oluşturulan orijinal anal koleksiyonlarının redaksiyonlarını yayımlamak için kullanıldı. Ancak şimdi, onların Kiev safhasında, kendi tarihsel bilinçlerinin farkına varmaları ile Ruslar meşru bir tarihsel yapı olarak ortaya çıktılar.

V. SONUÇ

İki yüzyıllık Norman-Norman karşıtı tartışma Rusların kökeni meselesini halledememiştir. Bundan dolayı, burada tamamen tarihsel ölçütlere dayanan başka bir teori ve daha geniş çerçeveli bir yaklaşım ele alınmıştır.

Sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda çok etnikli, çok dilli, birleşik toplumsal ve iktisadi bir yapı ("alt" kültür çeşidi) ortaya çıkmıştır. Bu yapı *Mare Balticum*'un denizcilikle ve ticaretle uğraşan bir topluluğu ve *Mare Nostrum* kültürünün taşıyıcısı idi. İki yüzyılı aşkın bir süre bu yapı çok etnik ve dilli olup ticari şirketler ve deniz göçebeleri şeklindeydi. Bozkır imparatorlukları ile işbirliği içindeki siyasi yapıyı karizmayla birleştirerek Hıristiyan ve dilsel açıdan da yüksek Slav kültürüne dönüştürdüler. Sonuçta da Kiev Rusyası ortaya çıktı.

KİEV RUSYASI VE ONALTINCI - ONYEDİNCİ YÜZYIL UKRAYNASI*

Omeljan PRITSAK

Çeviren: Fikrettin YAVUZ♦

I

Kiev Rusyası ve XVI – XVII. yüzyıl Ukraynası gibi hususi bir mevzuya yönelmeden önce, Kiev Rusyası'nın aslında ne olduğu sorusu üzerinde durma zorunluluğu hissediyorum. Uygun bir cevap bulmak kolay bir iş değil; hele ki genel, ancak fazla ayrıntıya inmeyen pratik bir tanıma ihtiyaç varsa. Fakat cevabın bir öğesi bellidir; Ukrayna tarihçiliğindeki hâkim görüşün tersine, Kiev Rusyası X. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüş, sürekliliği olan siyasî bir yapı değildi.

İlmî çalışmalarda sıklıkla karşılaşılan Kiev (veya Rus) İmparatorluğu terimi yalnızca Bilge Yaroslav (Iaroslav)'ın 1036'da Kiev'de Peçeneklere karşı kazandığı zaferle başlayıp 1054'de ölümüne kadar devam eden döneme tatbik edilebilir. Yaroslav, görünen o ki Şarlman'ın Avarlara (yaklaşık 800), I. Otto'nun Macar Krallığı'nın göçebe seleflerine (955) yaptığı gibi, kendisine başkaldıran "göçebe" imparatorlukları yok eden diğer yerleşik hükümdarların örneğini takip etti. Yaroslav'ın, neo-helenik

---

* "Kievan Rus' and Sixteenth-Seventeenth Century Ukraine", *Rethinking Ukranian History*, ed: Ivan L. Rudnytsky, Edmonton, 1981, ss. 1–28.

♦ Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü. e-mail. fyavuz@sakarya.edu.tr

patrimonyal bir hâkimiyet sistemine sahip Bizans İmparatorluğu'nun siyasî yapısı tarzında manen Ayasofya merkezli imparatorluk düzenini oluşturduğu oldukça kesin görünüyor[1].

Kiev Rusyası'nın Slav yapısı bahsimizde elbette önemli bir rol oynamalı. Bu nedenle tekrar Yaroslav devrine dönelim; çünkü o, Novgorod'dan gelip Kiev'e, yabancı, yapay ve güya Slav kilise dilinde yazılmış dinî, eğitsel ve idarî edebiyatın hazır gövdesi ile Slav dinini[2] getiren kişidir[3].

Görünen o ki Yaroslav, imparatorluğunu Bizans veraset sisteminde olduğu üzere mevcut oğlunun gözetimine bırakma erdemine sahip değildi. 1025'te kahraman imparator Basil'in ölümünden sonra yeteneksiz kadınlar ve gözdelerince yönetilen Bizans İmparatorluğu tecrübesinden etkilenmiş olabilir. Yaroslav Hazar Kağanlığı veraset geleneğinde [4] olduğu gibi temel amacı imparatorluğu bir arada tutmak olan bozkır veraset sistemini tercih etti. Rus kaynaklarında bu sistem *aşamalı hâkimiyet* (lestvichnoe voskhozhdenie) olarak bilinir[5].

---

[1] O sırada kurucusunun ölümünün ardından bir imparatorluğu devam ettirecek tecrübe ve kurumlar henüz gelişmemişti. Örneğin bkz., Charlemagne imparatorluğu'nun kaderi. "Patrimonyal" terimi için bkz. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, çev.ve ed. T. Parsons (New York, 1964), 346-51

[2] Bkz. *Povest vremennykh let* içinde giriş 6545/1037, ed. D. S. Lighachev, (Moscow-Leningrad, 1956), 1: 102-3. Iaroslov burada Bulgar Çarı Simeon'un ihdas ettiği örneği açık seçik bir şekilde takip etmiştir. Öte yandan Kievli Volodymry kendisinden önce Bulgar Boris gibi (852-59) Yunan (Slav değil) dini ayini ile vaftiz edilmişti.

[3] Kilise Slav dilinin yabancı niteliği (Doğu Slavlarının bakış açısından) hakkında bkz. Müteveffa A. V. Isatschenko görüşü: *Mythen und Tatsachen über die Entstehung der russischen Literatursprache (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 298)* (Viennai, 1975), 5. ayrıca bkz. H. G. Lunt, "On the Language of Old Rus: Some Questions and Suggestions", *Russian Linguistics* 2 (1975): 269-81

[4] Bkz. Ilarion'un kaleme aldığı (yaklaşık 1050) *Slovo o zakone i blagodati*: "Pokhvalim zhe i my, po sile nashei, malymi pokhvalami-velikaa idivnaa sutvurshago nashego uchitelia i nastavnika, velikogo kagana nashea zemlia, Vladimera, vnuka starago Igoria, syna zhe slavnago Sviatoslava...." L. Müler, ed. *Das Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis* (Wiesbaden, 1962), 100.

[5] Tabir ilk olarak 6704/1196 maddesinde Nikon Kroniği'nde görülmektedir. Chernihiv kolunun lideri olan Yaroslav Vsevolodovich, kendisinin (ve kabilesinin) haklarını Kiev'e bırakmayı aşağıdaki şekilde reddetmişti: "Ne budi mne otluchitisia velikogo stola i glavy islavy vsea Rusi Kieva, no iakozhe i ot praded nashikh lestvitseiu kozhdo voskhozhashe

Sistemin başarılı bir şekilde işlemesi için hanedanlığın üç önemli kolunu oluşturmak gerekliydi. Her bir kol kendi mülküne sahip patrimonyal olarak da adlandırılan (Rusça *otchina*) ve devamlı miras yolu ile intikal eden bir araziye (Rusça *volost*) sahip olurdu. Bu arazi veya babadan kalan miras "siyasî" bir devlet mevkii (taht) ve hanedanın iktidardaki üyelerinin geçici olarak tasarrufunda olan bağlayıcı topraklardan (ilhak edilen topraklar) farklı idi.

İki çeşit veraset vardı: a) Özel – Babadan miras kalan toprak (otchina); burada hâkim kural *Ruskaia pravda*'da kayıtlı olan düzenlemedir: "Babanın ocağı bütün olarak daima en genç oğluna geçer " (madde 100)[6] b) siyasî – *Aşamalı hâkimiyet* sistemi içerisindeki beş tahta (biri yüce ve dördü alt seviyede) veraset; burada hâkim kural büyüklük (erşed) idi; bu nedenle kollar arasında değişen bir temel üzerinde her üç yönetici kolun en yaşlı üyeleri merkezdeki en yüksek tahta çıkma fırsatı elde etmiş oluyorlardı. Sistem iktidarda bulunan kollar arasındaki ayrılıklardan kaçınmak ve yüce tahtı ele geçirmek için yapılacak sert denemeleri engellemek için tasarlanmıştı[7].

Her kolun en yaşlı iki üyesi veraset hakkına sahipti. Bir neslin bütün üyeleri sistemde kendi yerlerini aldıktan sonra, bu kişiler yeni nesilden olan üyelerce aynı şekilde takip edilirlerdi. Babaları ölüm veya başka bir nedenden ötürü en yüksek üç siyasî tahttan birine çıkamamış hanedan üyeleri, yönetici olmayan (gayri siyasî) toprak sahipleri veya "varlıklı şövalyeler" (Eski Rusça *izgoi*, Türkçe *kazak*) olmak üzere sistemden ayrılmak zorunda kalırlardı.

Yaroslav'ın *Aşamalı hâkimiyet* uygulamasında Kiev'deki en yüksek taht bütün hanedanlığın en yaşlı üyeleri için ayrılırdı; diğer beyler için

---

na velikoe kniazhenie Kievskoe, sitse zhe i nam i vam, vozliublennaia i dragaia bratia, lestvichnym voskhozxhdeniem komu ashche Gospod' Bog dast' vzyti na velikoe kniazhenie velikago Kieva, sego bratie ne razariaite, ne presetsite, da ne Bozhii gnev na sebe privletsete, khotiashche ediny vo vsei Rusi gospodstvovati". *Polnoe sobranie russkikh letopisei* [PSRL] 10 (SPb., 1885; repr. Moscow, 1965), 26.

[6] *Pravda russkaia*, 2: *Kmmentarii*, ed. B. D. Grekov (Moscow-Leningrad, 1947), 665-7: "A dvor bez dela oten' vsiak men'shemu synovi."

[7] Bozkır veraset sisteminin işleyişi için bkz. Benim Hunnic Hsiung-nu Memleketi'ndeki durumu tasvirim: "Die 24 Ta-ch'en. Studie zur Geschichte des Verwaltungsaufbaus der Hsiung-nu Reiche," *Oriens Extremus*, no. 1 (Hamburg, 1954): 178-202.

hazır olan dört taht ise azalan derece sırasına göre şöyleydi: Çerniyev (Chernihiv), Pereslav .(Pereiaslav), Smolensk ve Volodimir (Volodymyr) – Volinya (Volhynia)'da. Çerniyev ve Pereslav tahtları iki veliaht için ayrıldığından daha üstündü; öte yandan Smolensk ve Volodimir tahtları tamamen ikinci derecede idi. Bu beş tahtlı sistem vasıtasıyla üç hükümdarlı ve iki yardımcıdan oluşan bir birlik ortaya çıkarıldı.

Üç hükümdarın tahtları Yaroslav'ın maiyetinin sürekli olarak kaldığı bölgede bulunuyordu. Tam anlamıyla *Rus toprağı* (*rus'skaia zemlia*) olarak özel statü verilen yerler, sadece Kiev, Çerniyev ve Pereslav arazisinden ibaret idi[8]. Üç ana ticaret ve "denizcilikle ilgili" merkez, üstün iki tahta bağlandı: Dinyeper mecrasının iki uzak noktasında bulunan Büyük Novgorod ve Oleshe Kiev'e; Tmutorokan ise Çerniyev'e. Kiev tahtının ilhak ettiği bölgeler eski Derevlianian Bölgesi (Volinya), Pogorina (Pohoryna), Beresria ve Galiçya idi. Çerniyev tahtının ilhak ettiği bölgeler Siverianların toprakları ile "Viaticianların şehirleri"idi. Pereslav tahtının ilhak ettiği bölgeler Posemia ve Kursk idi. Daha alçak seviyedeki tahtlar ilhak bölgesine sahip olmayıp kendileri doğrudan üç hükümdar birliğinin kontrolü altındaydılar.

Yaroslav (Iaroslav) neslinin üç kolunun üç ayrı hanedanlık haline geldiği varsayılıyordu ki bunlar sıra ile *aşamalı hâkimiyet*in işlemesini garanti etmek durumundaydılar. Yaroslav'ın yaşlı üç oğlunun hanedanlıkları için geçim kaynağı olarak aldıkları miraslar Polissia'daki Turov-Pinsk (Iziaslav'ın hanedanlığı), Oka havzasındaki Murom (Sviatoslav'ın hanedanlığı) ve Orta Volga havzasındaki Rostov (Vsevolod'un hanedanlığı) idi.

Aşamalı hâkimiyet sistemi Rusya'da bütünüyle gelişmedi. Muhtelif birkaç sebebinden yalnızca birisi olmasına rağmen elde mevcut olan neden Yaroslav'ın en yaşlı oğlu değil en genç iki oğlunun ölen ilk kişiler olmasıydı[9]. Onların oğulları veraset için yeterli niteliklere sahip değillerdi, çünkü babaları üçlü hükümdarlık tahtına ulaşamamıştı; bu oğullar daha sonra en önemlisi Galiçya'da (yaklaşık 1080-1199) Rostislavichi hanedanlığı

---

[8] "Rus'skaia zemlia" kavramı için bkz. A. N. Nasonov, *"Russkaia zemlia" i obrazovanie territorii drevnerusskogo gosudarstva* (Moscow, 1951).

[9] 1057'de Viacheslav (b. 1034) 1060'da onu müteakip büyük İgor.

olan *izgoi* (Kazak) hanedanlıklarının kurucuları oldular. İlk başta, Vsevolod iki erkek kardeşinden kurtuldu ve tahtların tümüne kendi kolundan olan kişileri getirdi.

Burada asıl *aşamalı hâkimiyet*'ın işlememesinin arkasında yatan sebepleri kurcalamayacağım. Sonucun, siyasî ayrılığa neden olan sistemin değişik bir şekli olduğunu söylemek yeterli olmalıdır. Iziaslav'ın hanedanlığı daimi olarak sistemden çıkarılırdı (Yaroslav daha önce Rurikîlerin Polotsk kolundan dışlanmıştı; Rostislavichi İzgoi Hanedanlığı burada sistem dâhilinde olarak ele alınırdı). Onlar Poisya (Poissia)'nın (Turov-Pinsk) yerli hükümdarları oldular ve XII – XIII. yüzyıllarda Kiev Rusyası'nın siyasî hayatına katılmadılar. Kalan iki hanedanlığın - Sviatoslav (aslen Murom kökenli) ve Vsevolod (Rostov kökenli) her biri kendi üstün taht sistemini oluşturdu ve daha sonra en yüksek taht olan Kiev için mücadeleye başladılar. 1125'de Murom, eski üstün siyasî taht olan Çerniyev'den ayrılmıştı. Çerniyev giderek siyasî hâkimiyete patrimonyal unsurları (Putyvl) katan bağımsız siyasî bir yapı olmuştu.

Yaroslav'ın torununun çocuğu Mstislav Monomakhovich'in ölümünden hemen sonra, Çerniyev Hanedanlığı Kiev tahtını elinde tutarken, 1139 - 46[10], Monomakh Hanedanlığı'nın eski bir kolu daha önce ulu Kiev tahtının ilhak etmiş olduğu bölge olan Volinya'yı kendi mülkü haline getirdi. Rostov mülkü Monomakhovichi'nin daha genç bir kolunun tartışmasız mülkü olarak kaldı ve siyasî bir yapı haline geldi.

Bu süre içinde milletlerarası öneme haiz olaylar meydana geldi. 1070-1'de Bizans İmparatorluğu'nun hem ordusu hem de donanması ses getiren yenilgiler aldı -ordu Doğu Anadolu'da Malazgirt'te Selçuklu Türklerine, donanma İtalya'da Bari'de[11]. Sonuç olarak Bizans-İstanbul-Çargrad milletlerarası iktisadî ve siyasî alandaki egemen durumunu yitirdi. Bizans milletlerarası ticareti şimdi İtalyan Venedik ve Cenova

---

[10] Bu tarihlerin işaret etmiş olacağı anlam eksikliği İngilizce metinde de mevcuttur (Çev.).

[11] Malazgirt hakkında bkz. C. Cahen, "La Campagne de Mantzikert d'apres les sources musulmanes," *Byzantion* 9 (1934): 613-42; C. Cahen, "La premiere penetration turque en Asie Mineure (seconde moitie du XIe siecle)," *Byzantion* 18 (1948): 5-67. Bari hakkında bkz. l. Gay, *L'Italie meridionale et l'empire byzantin depuis l'avenement le Basile ler jusqu'a la prise de Bari par les Normands, 867-1071* (Paris, 1904).

şehirlerine geçti. Bu şehirler, Kırım, Orta Asya ve Yakındoğu, özellikle Acem pazarlarına ilgi duydular[12].

Yirmi otuz yıl sonra, kuzeyin ticari serbestiyetine şahit oluyoruz. Hanse'nin selefleri olan Alman şehirleri giderek Baltık Denizi'ni kendi iç gölleri haline getirdiler. On üçüncü yüzyılın başlamasıyla hem Riga/Reval ve hem de Danzig'de (Gdansk) kendilerini kabul ettirdiler[13]. Varangianlardan Yunanlılara giden meşhur bir arter olan ve Rus Kiev devletinin yükselmesini sağlayan Dinyeper yolu bir çöküş sürecine girmişti. O sırada Baltık Denizi, Azak Denizi ve Kırım Yarımadası etrafında yeni iktisadî merkezler ortaya çıktı ve eski Volga ticaret yolu iki kutup arasındaki ana bağlantı olarak yeniden canlandı[14].

Yeni devrin ilk işaretleri Tmutorokan'ın kaybedilişi ve Büyük Novgorod'un bağımsızlığını ilan etmesi oldu (1136)[15]. Kiev'in ünü ortadan kalkıyor ve şehrin iktisadî ve siyasî ehemmiyeti şimdiye değin sıra dışı olan iki bölgeye geçiyordu: Dinyester-San veya Batı Bug nehirleri üzerinden giriş ile Galiçya- Volinya'dan Baltık Denizi; Hazar, Azak -Kırım ve İran ticareti ana yolu olan Volga Havzası içerisindeki Suzdal, Rostov ve Kliazma üzerindeki Vladimir- merkezleri ile Rostov. Gayri Slav Litvanyalılar da kısmen Alman müstevlilerden kısmen de yeni ticari refahın (bonanza) çekiciliğinden ötürü bu resme dâhil oluyorlardı; *Aşamalı hâkimiyet* sisteminin dışında olan Polotsk *Zemlia'nın* Litvanyalıların nüfuz etmeleri için kolay bir sistem olduğu ortaya çıktı[16].

---

[12] Bkz. R. S. Lopez, *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350* (Cambridge, 1976) ve W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Age*, ed F. Raynaud, 2. cilt (Leipzig, 1885-6; repr. Amsterdam, 1967).

[13] F. Rörig, *Wirtschaftskrafte im Mittelalter. Abhandlungen zur Stadt- und Wirtschaftsgeschichte* (Weimar, 1959); Fritz Rörig, *Die europaische Stadt und die Kultur des Bürgertums im Mittelalter*, 4. baskı (Göttingen, 1964).

[14] Bkz. A. P. Kazhdan, "Vizantiiskii podatnoi sborshchik na beregakh Kimmeriiskogo Bopora v kontse XII v.," *Problemy obshches tvenno-politicheskoi istirii Rossii i slavianskikh stran* (Festschrift M. N. Tikhomirov) (Moscow, 1963), 93-101; G. G. Litavrin ve A. P. Kazhdan, "Ekonomicheskie i politicheskie otnosheniia Drevnei Rusi i Vizantii v XI – prevoi polovine XIII v.," *Proceedings of the 13th International Congress of Byzantine Studies* (Oxford, 1967), 69-81.

[15] Bkz. V. L. Yanin, *Novgorodskie posadniki* (Moscow, 1962), 94-106.

[16] L. V. Alekseev, *Polotskaia zemlia* (Moscow, 1966), 287-8; N. De Baumgarten, "Polotzk et la Lithuanie," *Otientalia Christiana Periodica* 2, 1-2 (Rome, 1936): 223-53.

Yaroslav'ın ölümünden yüzyıl sonra Kiev nihayet en yüksek siyasî taht özelliğini yitirdi. Ekonomik üstünlüğü azalmıştı ve *Aşamalı hâkimiyet* iflas etti. Kiev'in iki kez yıkıma uğraması - biri 1169'da Volga hükümdarı Andrei Bogoliusbsky tarafından ve diğeri 1240'ta Moğollar tarafından gerçekleştirildi- eski devin acısına son vermek için indirilen son darbeler oldu.

Büyük Novgorod'dan evvelce bahsedilmişti. Bu ticari merkez, Rurikîler tahta çıkmadan önceki zamanlara indiği aşikâr olan bir yönetim sistemini en iyi şekilde muhafaza etti. Bu sistem, hâkimiyetin teorik olarak şehir meclisinde (*veche*) bittiği gerçeğine rağmen, oligarşik bir yönetim sistemi ile klasik Helen polisinin bir çeşidi idi. Aynı oligarşik sistemin mevcut olduğu önemli diğer bir ticari şehir ise Büyük Novgorod (yani, Novgorod kökenli *izgoi* Rostislavichi Hanedanlığı) ile yakın bağlar kurmuş olan Haliç (Halych) idi.

Şimdi bu mevzunun başlangıcında ortaya konan soruya dönelim: Kiev Rusyası neydi? Yaroslav'ın *tsesar*, Rus "imparatoru" olarak yirmi yıllık saltanatından başka Kiev Rusyası ayrı ve inişli çıkışlı bir bağımsızlığa sahip *zemli* adı verilen devamlı gelişen yerel devletler yığınıydı. Bu devletler ya hükümdarlığı miras alan bir kişi, veya şehre bağlı, başkan görevini yürüten seçilmiş bir prensi içinde barındıran ve bozkır *Aşamalı hâkimiyeti*'nin birleştirici sisteminin çeşitli türlerinin üstyapısı içinde veya dışında yer alan oligarşik bir sınıf tarafından yönetilirdi.

Tüm bu devletler yine de siyaset öncesi kültürel çevre özellikleri olarak anılan dört temel unsurla ayırt edilirlerdi. Birinci unsur, en önemli olduğu da iddia edilebilir, "değiştirilmiş" Slav dini içerisindeki (aslında yabancı) Ortodoksluk idi. On ikinci yüzyıl süresince Papalık ve Bizans arasındaki mücadelede tarafsız olan gerçek Slav dininin yerini Bizans yorumu aldı. Can alıcı olan on üç - on dördüncü yüzyıllarda, Latin Avrupa'da (özellikle Polonya ve Macaristan) Katolik kiliselerinin millîleşmeleri sonucu dünyevî bir millî geçmiş bilinci gelişti. Bu durum sırasıyla millî bilinç duygusu ve bilhassa millî siyasî kültürü yarattı[17].

---

[17] Bkz. Marc Bloch, "Transformation of the Nobility into a Legal Class," *Feudal Society*, c. 2, (Chicago, 1964) 2: 320-31; E. Lederer, "La structure de la societe hongroise du debut du moyen - age", *Etudes historiques publiees par la Commission nationale des historiens hongrois* 1

Çağdaş Bizans zekâsının en büyük başarısı Hesişazm (Hesychasm) adı verilen ruhanî hareket idi. Athos Dağı Manastır Cumhuriyeti merkezli bu hareket, insan hayatının yegâne amacının aralıksız ibadet ve tanrı tasavvuru ile yüksek huzura (Yunanca *hesychia*) ulaşma olduğu fikrini yaydı[18]. Bunun bir sonucu, Kiev Rusyası'nda XI - XIII. yüzyıllardaki *Povest vremennykh- let*, yani Kiev Kroniği ve Galiçya- Volinya Kroniği gibi cevherleri ortaya çıkarmış olan tarihte kendiliğinden gelen barbar merakının yerini, bunun akabinde azizlerin hayatı ve Patericon'un almasıydı[19]. XV. yüzyılda Kiev aydınlarının ürettiği yegâne edebi ürün sözde iki Kassian versiyonu olan Kiev Mağara Manastırı azizlerinin "Patericon"unun iki hesişaztik (hesychastic) redaksiyonu idi[20]. Yayınlanan ilk Kiev tarihi eseri 1635'te Kiev'de Sylvester Kosov tarafından yapılan "Patericon"un ünlü Lehçe çevirisiydi. Dolayısıyla XIV. - XVI. yüzyıllarda laik edebiyat eski Rus topraklarında yer bulamadı. Bölgenin siyasî geçmişi ile halkına olan ilgi o sırada neredeyse kaybolmuştu.

Devletlerde olan ikinci genel unsur, Rus adı verilen hanedanlıkla ilgili kültürel çevreydi. Kökeni tartışmalı olan bu terim ilk olarak hanedanlık ve maiyetini, buna ek olarak diğer hanedanlıkların yönettiği toprakların aksine bu hanedanlığın sahip olduğu toprakları işaret ediyordu. Aslını söylemek gerekirse, Yaroslav'ın kendi Rusyası'nı millîleştirme denemesi özellikle imparatorluğunun özünde, yani Kiev - Çerniyev - Pereslav topraklarında başarısız oldu. XIII ve XV. yüzyıllarda Rus adı, Rurikîlerin mülklerinin diğer parçalarını, eski işgal bölgelerine veya özellikle Galiçya ve Volinya tarafından siyaseten "doldurulmuş" olan, ancak siyasî bir anlam taşımayan mülklerini belirtiyordu. O sıralar buna benzer Ruslar ortaya çıkmıştı. Kiev-[Çerniyev]-Pereslav ile ilgili "Rus" adı- çelişkili bir şekilde giderek kullanımdan kalkmış ve daha sonra başka bir isim bunun yerini almıştı, yani Ukrayna; bunun sonucunda - bir çağdaş

(Budepest, 1960), 195-218; Z. Wojciechowski, "La condition des nobles et le probleme de la feodalite en Pologne au Moyen - Age," *Revue historique du droit français et etranger* 15-16; Walter Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages* (Hammondsworth, 1965).

[18] J. Meyendorff, *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas* (Paris, 1950); T. A. Hart, "Nicephorus Gregoras: Historian of the Hesychast Controversy," *Journal of Ecclesiastical History* 2 (London, 1951); 169-80.

[19] Bkz. M. Hrushevsky, *Istoriia Ukrainskoi literatury*, vol. 5 (Kiev-Lviv. 1923-7), 5, bölüm 1: 3-25.

[20] Cf. M. Hrushevsky, *Istoriia Ukrainy-Rusy* (Lviv-Kiev, 1907), 6: 348.

XVII. yüzyıl yazarının belirttiği üzere- "na Rusi nie stalo Rusi", yani, "Rusya'da Rus kalmamıştı"[21].

Fakat Rus adı hiçbir zaman Kiev Metropolitliği Piskoposluğu'nun parçası olan toprakların tamamının dinî kimliğindeki varlığını yitirmedi (bu oransız geniş dini eyaleti bölme demeleri XV. yüzyılının ikinci yarısına kadar akim kaldı (1457)). Doğu Avrupa'daki Slav dini "Rus dini" ile kimlik bulmuştu. Dinî külliyatı ve gelişmiş edebiyatı (şimdi hesişaztik biçimi ile) "Rus alfabesi" adını aldı; haricî ve yapay kilise Slav dili öz Slav - Rus edebiyat dili olarak kabul edildi. İletişim için "yerli" muharrer vasıta ise Rus adalet ve nasfet diliydi ("die West-Russische Kanzleispreache")[22]. Ayrıca çelişkili bir şekilde Doğu Avrupa'daki evrensel ve laiklik öncesi kilise, "millî" ve "laik" bir etiket kazandı.

Kiev Rusyası devletlerini birleştiren üçüncü unsur patrimonyal devlet yapısıydı. Richard Pipes ile Max Weber'in patrimonyal sistem uygulamaları konusunda, -yani "hâkimiyet hakları ile sahiplik haklarının ayrılmaz bir noktaya toplandığı ve siyasî gücün ekonomik güç olarak da aynı durumda kullanıldığı bir siyasî sistem"- aynı fikirdeyim[23]. Hükümdar (bir kişi ya da grup) siyasî, ekonomik ve yasal güç tekelini elinde bulundururdu. Hükümdardan başka diğer bir siyasî otorite yoktu. Bu nedenle bir elit tabaka oluşturma ya da geliştirme mümkün değildi[24]. Şüphesiz bu, Ortodoks dünyasının bir parçası olduktan sonra (1054'ten sonra "ilerlemeci Katolik dünyadan ayrıldı"), her ikisi de temelde Helenist kökene sahip – Bosforan Krallığı (daha sonra Tmutorokan) ve Bizans imparatorluğu- Doğu Avrupa'da bilinen yegâne iki siyasî sistemi kabul etmenin dışında, yönetim biçimi seçme tercihi olmayan Rus hanedanlığının ortaya koyduğu yeni bir fenomendi.

---

[21] Bkz. "Supplikatia do przeoswieconego i hasnie wielmoznego przezacnej korony polskiej i w. x. Litewskiego obojego stanu duchownego i swieckiego senatu, w roku tym terazniejszmy 1623 do Warszawy na sejm wolny przybylego," içinde W. Lipinski [V. Lypynsky] ed., *Z dziejow Ukrainy* (Kiev, 1912), 99-111.

[22] Bkz. C. S. Stang, *Die westrussische Kanzleisprache des Grossfurstentums Litauen* (Oslo, 1935).

[23] Richard E. Pipes, *Russia under the Old Regime* (New York, 1974), 22-3.

[24] Helenik patrimonyalizm için bkz. J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus*, 2. baskı (Leipzig, 1926), 2: 335.

Rus öncesi Doğu Avrupa toplumunun en azından iki sınıf özgür çiftçi ve tüccar ile toprağa bağlı kölelerden oluşan (zanaatkârları da içeren) bir grup olduğu iddia edilebilir. Rus İmparatorluğu'na ait (1036-1054) resmî belgeler ve ayrıca XI ile XII. yüzyıl belgeleri açık bir şekilde her biri kendi özel *wergel*'ine sahip dört tabaka olduğunu göstermektedir[25].

1- *Muzhi* veya esasında yabancı üst sınıf, iktidara sahip hanedanlık ve iktidara sahip oligarşi;
2- *Liudi*. Rus öncesi esas yeoman toplumu, şimdi hür orta sınıf;
3- *Smerdy* biraz sınırlı bir statüye sahip hür sınıf
4- *Cheliad*, yarı - hür tabaka (zanaatkârlar), özgürlüğü verilmiş kişiler ve köleler.

XIII - XVI. yüzyıllarda, toplum hür oligarşik zümre ile toprağa bağlı köleler arasında kutuplaşmıştı. Orta tabakanın iki ihtimali vardı: ya yukarı doğru gidip oligarşinin bir parçası olacaklar (çok azı tabii ki böyle bir hedefe ulaşabiliyordu) veya köle statüsüne düşeceklerdi. Eski Kiev Rusyası nüfusunun büyük bir çoğunluğu bu orta tabakaya bağlı olduğundan mevcut seçeneklerden nadiren tatminkâr olabiliyorlar, rehberlik ve kurtuluş için Rus kültür çevresinin dışına bakıyorlardı.

Önceki üç unsurun bir sonucu olarak dördüncü unsur güçlü bir elit ortaya çıkarabilecek ve hükümdarın yanı sıra siyasî işler ve devlet işlerine müdahil olmaya hazır olacak Rusya bünyesinde bir malikâne sisteminin gelişmesi için temel olmaması gerçeğiydi. Batı Avrupa'da bir malikâne toplumunun ortaya çıkışına, XII. yüzyıl siyasî hükümdarlarının yüksek memuriyete atanmak için yaptıkları mücadele sonunda kiliseye verilen imtiyazlar (muafiyetler) zemin hazırlamıştı. Giderek laik tabaka din adamlarının yolunu takip etti ve kendileri için benzer imtiyazlar almayı başardılar. Bunların ortak mücadelesi bir "malikâne dayanışması"na ve kamuya ait hususlarla ilgilenmelerine neden oldu. Böylece ilkel oligarşik grubun yerini alan elit ortaya çıktı[26]. "Malikâne dayanışması" ve kamuya ait hususlara müdahil olmaları, eliti toprağa ve geçmişine bağladı. Bu

[25] Bkz. Örneğin, George Vernadsky, *Kievan Russia*, 7. basım (New Haven, 1973), 130-72.

[26] Bkz. D. W. Hanson, *From Kingdom to Commonwealth: the Development of Civic Consciousness in English Political Thought* (Cambridge, Mass., 1970); Hans Roos, "Standewesen und parlamentarische Verfassung in Polen (1505-1772,) içinde *Standische Vertretungen in Europa im 17. und 18. Jahrhundert,*" ed. D. Gerhard (Göttingen, 1969), 368-97.

durum normal olarak millî bilincin temeli olan ayrılık ve emsalsizlik hissinin gelişmesine neden oldu[27].

Doğu Kilisesi tam anlamıyla patrimonyal siyasî erkin güdümüne girdi. Bu durumu ve XIII ile XVI. yüzyıllarda burada egemen olan hesişaztik hayat görüşünü ele alan biri Ukrayna Kilisesi'nin XVI. yüzyıla kadar ne için kamuya ait işlere ilgi duymadığını anlayabilir. Laik tabakanın üyeleri yalnız iki erdemi bilirlerdi: hükümdara hizmet ve bu hizmetle ün kazanma; "millî" bir hükümdar fikri mevcut değildi. Bir bölgeyi kontrol eden ve kendisine hizmet edenlere karşı merhametli olan her efendi süzeran (ya da vasal) olarak görülüyordu.

XV ve XVI. yüzyıllarda Ukrayna üst tabakası, atalarının Rus hükümdarlarına hizmet ederken gösterdikleri bağlılığı kendilerinin de Polonya kralına hizmet ederken gösterdiklerinden ötürü gurur duyuyorlardı[28].

XI veXIV. yüzyıllar arasındaki dönemde, Kiev Rusyası, XIII -XIV. yüzyıllarda ortaya çıkan Polonya devletinin tersine bir " siyasî Rusya" fikri ortaya çıkarmaya uygun değildi. Batı tarzı malikâne devlet sistemi temeli üzerinde oluşan Polonya devleti, etnik ve dini köken gözetmeksizin " siyasî bir Leh" fikri oluşturdu.

II

Kiev Rusyası'nın tersine- yukarıda belirtildiği üzere Hazar ve Bizans sistemini örnek almıştı- Galiçya – Volinya Rusyası doğrudan değilse bile Batı'daki gelişmelere sıkı bir şekilde maruz kaldı. İki yüzyılı aşkın bir süre "Batı" (yani Katolik batı) bu bölgede, Orta Avrupa'da uzun bir süre yegâne krallık olan Macaristan tarafından temsil edildi.

Çünkü hem Macaristan ve hem de Polonya gerçek anlamda feodal kanunlara sahip olmadıklarından, onların malikâne toplumuna geçişlerinde önemli özellikler mevcuttu. Askeri hizmet (*ius militari*)- toprak tasarrufunun temeli- birçok soyluyu ortaya çıkardı (Macaristan'da toplam

---

[27] Bkz. J. Tazbir, *Rzezpospolita i swiat. Studia z dziejow kultury XVII wieku* (Wroclaw, 1971).
[28] Bkz. Dipnot 20

nüfusun % 5'i, Polonya'da ise % 10'u). İki krallık arasında birtakım farklılıklar vardı: XII - XIII. yüzyıllarda Macaristan'da (keza küçük Polonya'da) soylu sınıfı iki tabaka idi: baronlar olarak adlandırılan birkaç yüz önde gelen aileden oluşan üst tabaka, refah, güç ve stratejiyi kendi ellerinde bulunduruyorlardı. Kralın meclisinin ilk üyeleri olan Baronlar, ülkeyi kanunen genellikle de kendi çıkarları doğrultusunda yönetirlerdi. İngiliz baronlarının Kral John'dan aldıkları İngiliz Manga Carta'sının tersine Macar Golden Bull'u (1222) "kraldan ziyade baronlara" alt sınıf hür insanların baskısı sonucu ortaya çıkmıştı[29].

Polonya'da Kosice Paktı (1374) orta sınıfa önde gelenler ile yasal eşitlik temin etti; o sırada genellikle Sızlata (szlachta) olarak bilinen yeni malikâne bütün vergilerden muaf tutulmuş ve krallığın yargılama yetkisinden bağımsız idi; buna ilave olarak kendi topraklarındaki çiftçiler üzerinde yargılama yetkisi elde etti. Daha sonra ise ortaya çıkan parlamento kurumlarında tam kontrolü elde etti; böylece bu süreçte diğer iki malikânenin (ruhban sınıfı ve kasabalılar) dâhil olmaları engellenmiş oldu[30].

İlk yerli hanedanlık ortadan kayboldduktan sonra, Galiçyalı boyarlar zaman zaman Macar (Arpad) hanedanlığı üyelerini prensleri olmaları için davet ettiler (Andrew: 1189, Koloman:1214-21, Andrew: 1227-30, 1232-3). Bazen yeni batılı şövalye adetleri daha önce Volinya ve Galiçya'ya ulaşıyordu. 1149'da "Kiev Kroniği", Volinya ve Kievli II. Iziaslav'ın (1146-54) bir akrabası olan Krakow'un büyük prensi IV. Boleslaw'ın (1146-73), Lutske'de bulunduğu bir sırada birçok yerli boyarın çocuklarını, her birinin boynuna gerekli resmi vuruş yapmak suretiyle şövalye yaptığını belirtmekteydi[31]. Galiçya- Volinyan'ın Kroniği'ne göre, Galiçya ve Volinyalı prensler batı tarzı ile çevrelenmişlerdi (1230)[32] ve zaman zaman "kuşatma

---

[29] D. Sinor, *History of Hungary* (London, 1959), 62.

[30] J. Maciszewski, *Szlachta polska i jet panstwo* (Warsaw, 1960).

[31] *PSRL*, ed. A. A. Shakhmatov, 2. bsk. (St. Petersburg, 1908), 2: col. 386: "I tu [in Lutske] pasashe Boleslav syny boiarsky mechem mnogy."

[32] *PRSL*, 2. bsk., 2: col. 762: "I obnazhivhshu mech' svoi igraia na slugu koroleva, inomu pokhvativshi shchit igraiushchi."

dönemini geçirmek için" bir şehrin dışında yarışmalar düzenlerlerdi (1245)[33].

II. Yuri (Iurii)'nin (1325-40) belgeleri, hükümdarlığı sırasında iki soylu sınıfın olduğunu göstermektedir; *barones sive miletes*, üst tabaka ve *nobiles*, alt tabaka[34]. Rusça'da *boiary* adı verilen *baronlar* heterojen bir kökene sahiptiler: bunlar arasında papazların torunları ile *smerdy* (hür çiftçiler) in oğulları vardı[35]. Kiev döneminde olduğu gibi, bu kişiler maiyetleriyle (*druzhina*) hizmet ederek soyluluk elde ettiler. Beş olayda prenslik dönemi Rusyası'nda daha önce görülmemiş suçlar işlediler: 1173'te Prens Yaroslav Osmomysl'in nikâhsız eşini yaktılar, çünkü o yeni soylu olan bir kabileye bağlıydı; daha sonra ise 1188'de onu ve Yaroslav'ın oğlu Oleg'i zehirlerdiler; 1211'de boyarlar daha önce Haliç'i yönetmek için davet edilmiş olan hanedanlığın Çerniyev kolunun iki prensini (Roman ve Sviatoslav) astılar; son Galiçya- Volinya hükümdarı II. Yuri de zehirlenerek kurban edildi; fakat bu sefer Volodimir'de -Volinya'da- 1214'te boyarlardan biri olan Volodislav Kormilchich (major-domo'nun oğlu) kendisini Haliç prensi ilan etti (Bu durum prenslik dönemi Rusya tarihinde bir boyarın gücü kötüye kullanmasının yegâne örneğidir).

Galiçyalı boyarlar çeşitli hiziplere bölünmüşlerdi; bu durum önemsiz veya kudretsiz bir prensin patrimonyal "karizması" ile temellenmiş olan belirli bir gruba geçici olarak siyasî gücü vermek şeklinde tezahür ediyordu. Boyarların " siyasî" ideallerinin hiçbir zaman grup dayanışması geliştirmediği görülmektedir; bu nedenle yasal bir malikâne haline gelemediler.

---

[33] *PSRL*., 2. bsk. 2: col 801: [Rostislav Mikhailovich] "gordiashchu zhe sia emu i s"tvori igru pred gradom." Iziaslav Mstislavich'i desteklemek üzere 1150'de gelen Macar askerleri Kiev'deki şövalyelik yarışmasında sahne almak için davet edildiler: "I tu obedav s nimi [Iziaslav Macarlarla birlikte] na velitsem dvore na Yaroslavli i prebysha u velitse vesel'i; todga zhe Ugre na farekh i na skokokh igrakhut' na Yaroslavli dvore mnogoe mnozhestvo. Kyiane zhe diviakhutsia Ugrom mnozhestvu i kmet'stva ikh i komonem ikh." (*a.g.e.*, col. 416).

[34] Bkz. E. Kunik'in editörlüğünü yaptığı koleksiyon, *Boleslav Iurii* (St. Petersburg. 1907), 153-5 (1334'ten 1335'e kadar ki imtiyazlar).

[35] Bkz. *PSRL*, 2. bsk., 2: cols. 789-90 (s.a. 1240): "Dobroslav zhe vokniazhilsia be i Duc'ich' popov vnuk i grabiashe vsiu zemliu.... Lazor' Domazhirets' i Ivor Molibozhich' dva bezakon'nika ot plemeni smerd'ia."

Baronlar Galiçya'da egemen siyasî figür halindeyken 1250'den sonra ticari açıdan gelişen Volinya şehir halkı esas siyasî rolü oynuyor gözüküyordu. Volinya-Galiçya'da iki çeşit şehir vardı: yerli tüccarların Ermeni ve Yahudilerle yan yana yaşadığı "Oryantal" (Sudak/Surozh-Kaffa-merkezî Karadeniz ticareti bu şehirlerin elinde bulunuyordu) ve Mandeburg yönetimi altındaki yeni ortaya çıkan soyluların bulunduğu şehirler. Bu ikinci şehir 1250'lerde Alman sömürgecileri tarafından kurulmuş ve Hanse şehirleri ve Baltık ticareti ile yakın ilişkilere sahipti.

"Galiçya-Volinya Kroniği", Mstislav'ın Volinya tahtına çıkışını aşağıdaki şekilde tarif etmektedir:

> Onun [Volodimir-Volinya'da-] oraya varışının üzerine, Mstislav katedrale varıp -Kutsal Ana Kilisesi- ve [a] kardeşlerinin Volodimir [şehri] boyarları ile [b] Rus *mestiche* (şehirliler) ve Alman *mestiche*'sini çağırdı. [Bundan sonra] bütün toprakların ve [Volinya]daki başkent Volodimir Şehri'nin de içinde bulunduğu şehirlerle ilgili vasiyetinin herkesin huzurunda okunması emrini verdi ve hem alt tabakadan ve hem de üst sınıftan olan herkes (*vsi ot mala i do velika*) dinledi[36].

Maalesef bu çok farklı iki yurttaş grubunun gündelik hayatta yan yana birlikte nasıl yaşadıklarını bilmiyoruz. Fakat görünen o ki Alman şehir soyluları büyük bir role sahipti: örneğin 1268'de Galiçya- Volinya prensleri ve Litvanyalılar arasındaki müzakereler esnasında, Volodimirli - Volinya'da- bir Alman şehir soylusu olan Markholt, prensleri müzakerelerde bulunmak için evine davet etti ve teklifi memnuniyetle kabul edildi[37]. Diğer bir ifadeyle sosyal yapı fazla büyük bir değişiklik göstermeden kalmış görünüyordu. *Smerdy* yeoman olarak hür statüsünü muhafaza etti; *kilise mensupları* ruhban sınıfının yargılama yetkisi altında kaldı; esir ve sözleşmeli işçiler varlıklarını sürdürdüler ve kölelik hala bilinmiyordu.

---

[36] A.g.e., col. 905.

[37] A.g.e., col. 868.

Batı ve Doğu tarzı sosyal yapıların yapay birlikteliği ölümcül bir sona sahip olmuştu. Patrimonyal hanedanlık sona erdiğinde, Galiçya-Volinya devleti gelişiminin en üst seviyesinde olmasına rağmen yıkıldı (1349) ve bu olay herhangi bir iz bırakmaksızın gerçekleşti.

Ortodoks patrimonyal kültür sistemi içerisinde eğitim görmüş olan Galiçyalı boyarlar (ve Volinya şehirlileri) siyaseten, batı temelli feodal sistem vasıtasıyla Leh ve Macarların sahip olduğu oldukça sınırlı bir malikâne sistemini oluşturmaya hazır değillerdi; Leh ve Macarlar bu sistem içerisinde Roma'dan miras kalan kanun bünyesinde eğitim görmüş, dini ve laik alanların ayrılığını öğrenmişlerdi. Bundan dolayı malikâne imtiyazlarına göz diken boyarlar imtiyazlara karşılık patrimonyal devletlerinden vazgeçtiler[38]. Koruyucularını kaybetmiş olan Ortodoks kilise liderleri kuzeye (Smolensk, Moskova) göç ettiler veya malikânelerini bıraktılar. Eski Ruthenian (Ukraynalı) veraseti 1349'da Galiçya-Volinya devletinin yıkılması sonucunda sona ermedi. Aslında kırk yıl önce gelişiminin en üst seviyesinde görünürken bu olay gerçekleştirilmişti. Yıkılış, yönetici tabakanın hatasından (patrimonyal prens, boyarlar, ruhban sınıfı, "yerli" ve yabancı kasaba halkı), yani eski Ortodoks patrimonyal, apolitik fikir ile yeni Katolik siyasî fikir ve yasa sistemi arasındaki mevcut zıtlaşma ile yüz yüze kaldıkları zaman bu iç çekişmeleri çözüme kavuşturmaya çalıştıklarında ortaya çıkmıştı.

III

Bir efsane hala Ukrayna ve Doğu Avrupa tarih yazımına egemen durumdadır. Bu 1223 - 40 arasındaki Moğol "gediği" fikriydi ve iddiaya göre Ukrayna'nın (ve/veya Rusya) siyasî ve kültürel zayıflaması ile XIII – XVI. yüzyıllar arasında geleneğin kırılmasından sorumlu idi. XIX. yüzyıl Rus tarihçisi Mikhail Pogodin'e göre Moğol felaketi güya büyük Kiev Ruslarının kuzeye göç etmelerine sebep oldu: onların yeri daha sonra giderek Galiçya ve Volinya'dan gelen Ukraynalıların ataları tarafından doldurulduldu. Pogodin'in arkadaşlarından Mykhailo Maksymovych'den Mykhailo Hrushevsky'ye kadar Ukraynalı tarihçiler zaman ve gayretlerinin

[38] Cf. Hrusjevsky, *Istoriia Ukrainy-Rusy*, 2. *bsk.* (Kiev-Lviv, 1907), 4: 221-2: (Lviv, 1905), 5: 82-9.

çoğunu bu yüzeysel entelektüel yapı ile savaşmaya sarfetmek zorunda kaldılar[39].

Buradaki ana nokta ise Moğol gediğinin olmaması idi. Tabii ki, Moğollar Doğu Avrupa'yı işgal ettiler ve büyük yıkıma sebep oldular - dönemin herhangi bir yabancı askeri işgalinin neden olacağı bir şekilde olmasına rağmen - fakat Moğollar kültürel ve dini hayatı yok etme hususunda büyük bir gayret göstermediler. Gerçek şu ki ben bir oryantalistim, Türk ve Moğol çalışmaları yapıyorum, fakat bu durum beni bu hususta şeytanın avukatı yapmaz. Tam tersine Moğol tarih ve kültür bilgisi (oldukça gariptir ama Moğollar kendi kültürlerine sahiplerdi) Doğu Avrupalı faaliyetlerini tarafsız bir şekilde anlamak isteyene gerekli olan perspektifi sunar.

"Pax Mongolica"nın sadece Doğu Avrupa'da değil aynı zamanda Mavera - ı Kafkasya, İran, Orta Asya ve hatta Çin'de bile egemen olduğunu eklememe izin verin. Her yerde, Moğol hâkimiyeti çok üretken bir kültür hayatı teşvik etmişti; örneğin İran şiiri, hem lirik hem epik, bu dönemde zirvesine ulaştı. Çin edebiyat ve irfanı ile görsel sanatları tecritten çıkıp özgürlük ortamında çiçek açmıştı ve o sırada zengin İran kültürüne yaklaşabiliyordu[40]. Ayrıca XIII. yüzyılın ikinci yarısında Moğol

---

[39] Pogodin hipotezi ve tarihi hakkında bkz. Hrushevsky *Istoriia Ukrainy Rusy*, 3. bsk. (Kiev, 1913), 1: 551-6; M. I. Marchenko, *Ukrainska istoriohrafiia* (Kiev, 1959), [1]: 203-14.

[40] Herhangi biri Moğol hâkimiyeti ve etkisi altında Çin'de popüler roman (daha önce Çin'de bilinmeyen), popüler tiyatro ve bunların yanı sıra özellikle matematik ve astronomi gibi pozitif bilimlerdeki gelişmelerin ortaya çıktığını ekleyebilir. Yukarıdakine ek olarak, Moğol dünya hakimiyeti etkisinin bir sonucu olarak Yahudi fizikçi ve siyasetçi Rashid ad-Din'in (d. 1318) İranlı Moğol saraymda meydana getirmiş olduğu gerçek anlamda ilk dünya tarihi *Jami at-tawarikh* idi, bu kitapta Fars, Latin, Frenk, Türk, Çin, Hint ve diğer orijinal kaynakları kullanmıştır. Bkz. L. Kwanten, "Culturel Life under the Mongols", içinde *A History of Central Asia, 500-1500* (Philadelphia, 1979), 221-4; Ch'en Yüan, *Westerners and Central Asians in China under the Mongols*, çev. Ch'ien Hsing-hai ve L. Carrington Goodrich (Los Angeles, 1966). Bkz. ayrıca O. Franke, *Geschichte des chinesischen Reiches* (Berlin, 1948), 4: 579-95; W. Eberhard, *Chinas Geschichte* (Bern, 1948), 271-4; C. T. Hsia, *The Classical Chinese Novel, a Critical Introduction* (New York, 1968), 34-114; U. Librecht, *Chinese Mathematics in the Thirteenth Century: The Shu-shu chiu-chang of Ch'in Chiu-shao* (Cambridge, Mass., 1973); E. G. Browne, *A Literary History of Presia, 3: The Tatar Dominion (1265-1502)* (Cambridge, 1920: repr. 1951); "Rashid ad-Din," içinde Ch. A. Stori, *Persidskaia Literatura. Bio-bibliograficheskii obzor*, çev. Iu. E. Bregel (Moscow, 1972), 1: 301-20, ve 3: 1, 349-5; K. Jahn, *Wissenschaftliche Kontakte zwischen Iran und China in der*

hâkimiyetinde Ukrayna ortaçağ tarihinin en ileri nesri kaleme alındı, yani ünlü "Galiçya- Volinya Kroniği".

Moğollar değil de Litvanyalılar Ukrayna'nın tarihi gelişiminde bir gedik oluşturdu. Bu cümle kesinlikle birçokları tarafından şaşkınlıkla karşılanıp ve belki de hakaret olarak algılanabilir. 150 yılı aşkın bir süre Ukraynalılar kendi tarihlerinde Litvanyalı- Rus / Ukrayna dönemi fikrine sahip olmuşlardı. Binaenaleyh gerçek şu ki ne Moğollar ne de Lehler Ukrayna tarihi ve kurumsal sürecinin bozulmasından sorumlu değillerdi. Sorumluluk Ukraynalıların güya delil olarak verilen ikinci benliklerinde, Litvanyalılarda yatmaktadır. Şimdi bu cümle üzerinde özellikle sonuçları üzerinde değerlendirme yapmama izin verin.

XIII. yüzyılın ilk on-yirmi yılında, eski Kiev Rusyası'nın toprağı, her biri patrimonyal bir veraset sistemi olan beylikler ve/veya oligarşik gruplar sistemine sahip olan birbirinden farklı üç Rus kültür bölgesinden (yukarıda belirtilen) oluşuyordu. Güneyde, Orta ve Aşağı Dinyeper, Dinyester ve Prypiat nehirlerinin birbirine bağlı havzalarında bulunan, veraset sistemine sahip üç beylik mevcuttu: Volinya-Galiçya, Turov - Pinsk ve Çerniyev-Putyvl-Briansk. Her biri aynı kökene sahipti: Bunlar ilk olarak Yaroslav tarafından idrak edilen (yukarıda ele alındığı üzere) veraseten intikal eden hanedanlıklardı. Bu sistemin dışında çeşitli oligarşik krallıklar burada bir arada mevcuttu. Bunlar arasında en önemlileri Kiev ve Podillian idi. Kuzeybatıda Yukarı Dinyeper ve Batı Dvina havzalarında dört siyasî varlık gelişmişti; bu beylikler Polotsk (Kiev döneminde yabancılaşmıştı) ve Vitebks, Smolensk Beyliği ile iki oligarşik ("ochlocratik") Novgorod ve Pskov "cumhuriyetleri"idi.

Smolensk Beyliği özel ilgiyi hak etmektedir. Bu beylik *Aşamalı hâkimiyet* sistemi içerisindeki iki alt tahttan bir tanesiydi. Fakat Kiev'in düşüşü ve Baltık Denizi'ne bu beyliğin yakınlığı sonucu (Yukarı Dinyeper'den Batı Drina'ya bir nakliyat sistemi mevcuttu), Smolensk giderek o sırada önemini yitiren Dinyeper ticaret yolu üzerindeki Kiev'in hâkim durumunu ele geçirdi. Monomakh'ın torunu ve kendisi de bir süre (1167) Kiev Prensi olan Rostislav Mstislavich orada bir süre Kiev'i de

---

Mongolenzeit, Abhandlungen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 108, no. 8. (Vienna, 1971).

yöneten (1180-1234) eski Monomakhovichili etkili bir hanedanlık kurdu. Eski Monomakhovichi kolunun diğer bölümü Volinya'da kök salmıştı; bu Roman ve Kral Danylo hanedanlığıydı. XIII. yüzyılda Smolensk Alman Hanse ticaret cumhuriyetleriyle yakın ilişkiler kurmuştu ve böylece batı Avrupa'dan oldukça kuvvetli bir şekilde etkilenmişti[41].

XIV ve XV. yüzyıllarda çağdaş yazarlar Smolensk'i Kiev'in varisi olarak görüyorlardı. XIV. yüzyılın başında Litvanya hâkimi Vitovt (d. 1430) Litvanya prensleri için yazılan kronikleri almaya karar verdiği zaman, "Galiçya - Volinya Kroniği"nin bir kopyasını aldı. Daha sonra bunu Pinsk'de muhafaza etti (Danylo'nun hanedanlığının halefleri ile), fakat o ayrıca Litvanya tarih hatıralarının yazılması için bazı Smolensk'li edebiyatçılardan oluşan bir komisyon meydana getirdi. İşte bu olay, sözde "Litvanya-Rus Kronikleri"nin başlangıcını teşkil etti[42].

Rus beyliklerinin üçüncüsü, Volga Havzası'nda bulunan ve doğrudan Altın Orda'nın Moğol İmparatorluğu'nun siyasî merkezine bağlı olan Rostov -Vladimir-Moskova idi[43]. Bu bölge ticari bağlantılarına rağmen hiçbir zaman gıda ihtiyacını karşılayamayan Büyük Novgorod'a hububat ihraç ederdi[44]. Bunun sonucunda Novgorod, Kuzeydoğu Rusyası, daha sonra Moskova ile yakın siyasî bağlar kurmak zorunda kalmıştı. Nihayetinde Novgorod kültürel ve ekonomik olarak Kuzeybatı Rusyası ve Baltık ekonomik ve kültür çevresine bağlı olmasına rağmen en sonunda Moskova devletine dâhil oldu. (sırası gelmişken burada bahsedilen 3 bölge üç doğu Slav milletiyle- Ukraynalı, Belarus ve Rus- benzerdir).

XIV. yüzyılın ilk on-yirmi yılında Litvanya prensleri ve oligarşik yönetici tabaka Rusya'nın kendi av alanları olması kararını verdiler. Bu

---

[41] Bkz. T. A. Sumnikova ve V. V. Lopatin, Smolenskie granmoty XIII-XIV vekov, ed. R. I. Avanesov (Moscow, 1963).

[42] M. Hrushevsky, *Istoriia ukrainskoi literatury*, 5, bölüm 1: 162-73.

[43] Bu konu ile ilgili literatürde bulunan kaynaklardan bu çalışmamızın maksadına yönelik olarak aşağıdaki eserlere bakılabilir: A. N. Nasonov, *Mongoly i Rus' (Istoriia tatarskoi politiki na Rusi)* (Moscow- Leningrad, 1940); A. E. Presniakov, *Obrazovanie velikorusskogo gosudarstva. Ocherki po istorii XIII-XV stoletii* (Petrograd, 1918); L. V. Chereprnin, *Obrazovanie russkogo tsentralizovannogo gosudarstva v XIV-XV vekakh* (Moscow, 1960).

[44] Özellikle hasat kötü olduğu zaman: bkz. N. L. Podvigina, *Ocherki sotsialno-ekonomicheskoi i politicheskoi istorii Novgorod zemle v XIV-XV vv.* (Moscow, 1955), 22-3; A. P. Pronshtein, *Velikii Novgorod v XVI veke* (Kharkiv, 1957), 114-15.

klasik yayılmacı program biçimi Olgerd'in (d. 1377) ifadesi (1358) idi: "Omnis Russia ad Letwinos deberet simpliciter pertinere," yani "Rusya'nın tamamı Litvanyalıların eline geçmeli"[45]. Gerçek şu ki hala pagan olan Litvanyalılar yüksek "millî" kültürlerini oluşturmamışlardı, fakat Rus topraklarının (Litvanya Novgorod'u, Grodno) çevresi boyunca Rus dili, mahkemesi ve dinini kullanan Litvanya'ya özgü bir Rus kültürü oluşturmayı tercih ettiler (1340'tan sonra Aşağı Dinyester ve Prut havzalarında Romanyalı Moldovanların yaptığı gibi). Bu durum onların ilerlemesini kolaylaştırdı. Rus hanedanlıklarının üyeleri ile yaptıkları evlilikler de Litvanya'nın bu amacını gerçekleşmesine olumlu katkı yaptı.

Yerel nüfusu "geleneği koruyacağız ve yenilikleri tanımayacağız"[46] sloganı ile sükûnete tabi tutan Litvanyalılar oligarşik krallıklardaki boş tahtları ve lider pozisyonları kendi hanedanlık üyeleri ile doldurmak için her fırsatı kullandılar. Bunun sonucu olarak, XIV. yüzyıl ortalarından itibaren, bütün Ukrayna toprakları (Galiçya hariç) Litvanyalı hâkimler tarafından yönetilir oldu. Yeni hükümdarların çoğu Ortodoks Hıristiyanlığı kabul etmiş veya kültürel olarak Rusya'ya bağlanmıştı. Sorumluluk sahibi Litvanyalı siyasîler ise millî haklardan mahrum bırakılma olasılığından memnun değillerdi. Onların istediği yegâne şey Rus topraklarını ve buralarda yaşayanların işgücünü elde etmekti. Sayısal olarak Rus yığınlarından az olduklarını fark eden Litvanyalılar Ortodoksluktan Katolikliğe geçmeye karar verdiler. Böylece kendilerini Ruslardan ayırdılar ve Polonya ile siyasî bir birlik içerisine girdiler. Her iki devlet ortak bir düşmana sahip olmuştu- Germen Düzeni-.[47]

1385 - 86'da Litvanyalıları Katolik Dini'nde vaftiz eden Prens Jagiello ve onun hâkimiyeti paylaştığı Vitovt, yerel Ukrayna siyasî yapısını yok etme sürecini başlatan kişiler olmuştu. Kiev, Lutske (Volinya) ve Podilla beylikleri siyasî yapı olarak tasfiye edildiler ve o sırada merkezileşmiş Litvanya sistemine dâhil oldular. Jagiello ve Vitovt hayatları

---

[45] Bkz. *Scriptore Rerum Prussicarum*, ed. F. Hirsch v.d. (Leipzig, 1863), 2. 80.

[46] Bkz. M. *Hrushevsky, Istoriia Ukrainy-Rusy*, 2. bsk. (Kiev-Lviv, 1907), 4: 99.

[47] Litvanya'nın erken tarihi hakkında bkz. H. Lowmianski, *Studia nad poczatkami spoleczenstwa i panstwa litewskiego*, c. 2. (Vilnius, 1930-2); J. Ochmanski, "Uwagi o litewskim panstwie wxzesnofeudalnym," *Roczniki Historyczne* 27 (1961): 143-60; J. Ochmanski, *Historia Litwy* (Wroclaw-Warsaw-Cracow, 1964), ve V. T. Pashuto, *Obrazovanie litovskogo gosudarstva* (Moscow, 1959)

boyunca Litvanya'da hâkimiyeti elde etmek için mücadele ettiler, ancak genel politikaları olan Rus/Ukrayna ayrılıkçılığının izlerini yok etmek ve Ortodoksluğu aşağılamak hususlarında tam anlamıyla hemfikirdiler. (Yine Jagillo Polonya kralı olarak sonunda Leh yönetim sistemini Galiçya'ya tanıttı ve orada Ortodoks hiyerarşisini tasfiye etti).

Dâhili zorluklar Litvanya hükümetini, Kiev ve diğer Rus beyliklerinin durumunu 1440'larda bir süreliğine iyileştirmeye sevk etti. Fakat otuz yıl sonra, durum düzeldiğinde, uzun soluklu siyasetin en son uygulaması gerçekleşti; 1470'de yerli halkın protestolarına rağmen, Kiev prensi (Litvanya hanedanlığının bir üyesi) Litvanyalı bir *voevoda*'ya yol vermek zorunda kaldı. Aynı durum diğer tahtlarda da gerçekleşti.

O zaman Ukrayna'daki müesseseleşme ve tarih geleneğinin inkıtaya uğraması hususunda Moğolların değil Litvanyalıların suçlu olduğunu açık bir şekilde görebiliriz. Bu şartlar içersinde, Ukraynalıların (özellikle orta sınıf soylular) Litvanya Grand düklüğü'nden ayrılmayı istemeleri ile Polonya krallığına- 1569 Lublin Birliği- bağlanmaları hususunda çok fazla tereddüde lüzum yoktur.

Eski Litvanya'nın ekonomik (ve sosyo-ekonomik) tarihinde üç dönem vardır: ilki XIV. yüzyılın ortasında sona ermiştir, yani Litvanyalılar Rus topraklarını elde ettiklerinde; ikincisi Polonya ile birleştiklerinde sona ermişti (XIV. yüzyıl sonu ile XV. yüzyıl başında); üçüncüsü ise bundan sonra meydana gelmişti[48].

---

[48] Lituanya sosyo-ekonomik tarihi hakkında bkz. K. Avizonis, *Die Entstehung und Entwicklung des litauischen Adels birs zur litauisch-polnischen Union* 1385 (Berlin, 1932); M. Krasauskaite, *Die Litauischen Adelsprivilegien bis zum Ende des XV Jahrhunderts* (Leipzig, 1927); O. Backus, "Die Rechtsstellung der litauischen Bojaren 1387-1506," *Jahbücher für Geschichte Osteuropas* 6 (1958): 1-32; J. Ochmanski, *Powstanie i rozwoj latyfundium biskupstwa wilenskiego (1387-1550). Ze studiow nad rozwojem wielkiej wlasnosci na Litwie i Bialorusi w sredniowieczu* (Ponzan, 1963); W. Peltz, "Rod Giedygolda i jego majetnosci. Z dziejow tworzenia sie wielkiej wlasnosci ziemskieh w Wielkim Ksiestwie Litewskim w XV wieku," *Zeszyty Naukowe Uniwesytetu im. Adama Mickiweicza: Historia, zeszty* 11 (Poznan, 1971); 23-44; P. Dabkowski, *Dobra rodowe i nabyte w prawie litewskim od XIV do XVI wieku* (Lviv, 1916); S. Kasperczak, *Rozwoj gospodarki folwarczej na Litwie i Bialorusi do polowy XVI wieku* (Poznan, 1965); Z Ivinskis, *Geschichte des Bauernstandes in Litauen von der altesten Zeit bir zum Anfang des 16. Jhs.* (Berlin, 1933); D. L. Pokhylevych, *Krestiane Belorussii i Litvy v*

Herhangi biri Litvanyalıların, Dvina nehri ağzında inşa edilen (1201) Alman şehri Riga'nın tüccarları için çok cazip olan hayvan derisi, kereste, odun, balmumu ve bal açısından zengin olan ormanları ve meraları olduğu gerçeğinden hareketle bir ulus olarak kendi varlığına sahip olduğunu söyleyebilir. Riga, daha sonra Hanse'nin merkezi olan bir Lübeck kolonisi idi (*Tochtergründurng*). Hanseli tüccarlar daha sonra yegâne büyük Litvanya şehri olan Kavnas'a yerleştiler. XIII. yüzyıl boyunca ve XIV. yüzyıl ortasına kadar, piskopos, Francisyan ve Dominikanları ile Rigalı tüccarlar tecrübesiz ve yeni ortaya çıkmış olan siyasî yapıyı yönlendirmek için ellerinden gelenin en iyisini yaptılar. Bu sırada Litvanya toplum yapısı neredeyse tamamen hür yeoman ve esirlerden (esirler eski savaş tutsaklarıydı) oluşuyordu. Verimli arazilerin büyük bir bölümü çok ilkel yakma tekniklerinden arındırılmış bağımsız köy çiftliklerine bölünmüştü.

Daha iyi bir şekilde düzenlenmiş olan Rus mülkiyet sistemi ile temasa geçtikten sonra, büyük prens sahibine bakılmaksızın verimli olmayan ve kimsenin yaşamadığı toprakların ve ayrıca ekonomik olarak çok verimli bölgelerin mülkiyetini istedi. Daha sonra prens kendine yardım edenlere- kasaba liderlerine (*seniores, potentiores*) ve sayısı sürekli artan savaşçılara (*homines militares*) toprak ihsan etmeye başladı. İlk toprak bağışı Latin Vilnius Piskoposluğu inşa edildiği zaman 1387'de meydana geldi. XIV. yüzyıl zarfında birçok büyük malikâne hanedanlığın birçok üyesi ile diğer önemli şahsiyetlere verildi. Böylece imtiyazlı ve zengin bir soylu sınıfı resmi olarak tanınmış oldu (*barones* ve *magnates*, Slavca *pany*). Küçük malikâneleri alanlar 1386'da soylu statüsünü (*szlachtasina*'ya eşit) elde ettiler. Bu kişiler bölünmüş 32 çiftlikten fazla olmayacak malikânelere sahiptiler. Kiracısı olmayan birçok soylu topraklarını kendileri işlemek zorunda kalmıştı.

1434'te büyük prens doğrudan kendi kârına olarak vatandaşlarını çeşitli ödemelerden muaf tuttu. 1447'de ise bundan vazgeçti ve devamlı ödeme ile özel - malikâne çiftçilerinden işgücü istedi. Litvanyalı boyarlar (*barones, milites*) Polonyalı *Sızlata* ile eşit haklara sahip olarak resmen tanındılar; onlar şimdi tüm vergilerden muaf olmuş, kraliyet mahkemelerinden bağımsız ve buna ek olarak kendi toprakları üzerinde

---

XVI-XVIII vv. (Lviv, 1957). Cf. Ayrıca W. Kamieniecki, *Spoleczenstwo litewskie w XV wieku* (Warsaw, 1947).

bulunan çiftçiler hakkında yargılama hakkına sahip olmuşlardı. Fakat Litvanya ve Leh sistemleri arasında temel bir fark vardı: Litvanya'da baronlar egemen bir sınıf olarak kendilerini resmen ikame etmişken, Polonya'da resmi olarak sadece tek bir soylu sınıf vardı.

XV. yüzyıl Litvanya'da Leh örneğini takip eden yeni bir gelişmeye şahit oldu: kayda değer miktarda çiftçi lortlarının ölümü üzerine esirlerden oluşan bir işgücü haline geldiler. Bu gelişme Avrupa'nın sözde ikinci serfliği ile eşanlamlıydı. Malikâneler Alman *Vorverk* (> *folvarok*) örneğini almış daha üretici bir şekilde organize edilmişlerdi. *Voloka* (yaklaşık 21 hektar) bir ölçü birimi olarak ortaya çıkarıldı. Üçüncü Litvanya Yasası (1588) bir kurum olarak esareti ortadan kaldırdı, zira *voloki* beratı köleliği resmi bir kurum olarak ihdas etmişti. Polonya'nın tesiri, Novgorod'un düşüşü ile 1494'te orada Hanseatic *Kontore*'nin (ticari müstemleke) kapanmasının ardından, daha kesin bir hal aldı. Litvanya ekonomisi o sırada kuzeyden güney ve güneybatıya geçti.

Aslında (1434'e kadar) sadece Katolik Litvanyalılar *Sızlata* imtiyazlarını elde etmişti. Litvanya rejimi içerisindeki Ortodoks Ukraynalıların iki seçeneği vardı: Katolik ve nadir durumlarda mümkün olan baron sınıfına üye olup ileri gitmek veya hiç çekici gelmeyen bir tercih olan köle duruma düşmek.

Leh siyasî haklarını ele geçirme ihtimali, Litvanya Büyük Dukalığı'nın Ukrayna orta sınıf soyluluğunu bu hakları elde etmeye teşvik ediyordu. Böylece bu sınıf Lublin Birliği'ni tercih etti, bilhassa bu durum onları *Sızlata* malikânesinin bir üyesi olmak için dinlerini bırakmak mecburiyetinde tutmuyordu. Daha sonra bildiğimiz üzere Leh dini hoşgörüsü sona erdi ve Katolik karşı reformu, birçoğunu milletler topluluğunda bir kariyer elde etmek için Ortodoksluk'tan feragat ederek "siyasî bir kutup olmaya" zorladı. Fakat bu akıbet yeni gelişmenin önemini azaltmadı: ilk kez Ukrayna toprağı, siyasî hak, imtiyaz ve görevlerinin ve de bölgesel esas içerisinde kökleşmiş malikâne dayanışması bilinci olan siyasî bir elit ortaya çıkarmış oldu. Bu fikir tam anlamıyla laik; dini veya edebi değildi. Fakat malikâne dayanışması bu yeni politik yapı için önemli bir faktördü. Bu tarz içerisinde, bir Rus *patria*'sı vücuda geldi, velhâsıl yeni *novum* yakın zamanda meydana gelmiş Kiev Volinya, Bratslav ve (daha sonra) Çerniyev palatinalarında, yani Galiçya haricinde neredeyse tüm

Ukrayna'da meydana gelmişti. Yeni tarzda bir elitin[49] meydana gelmesi Ukrayna nüfusunun diğer tabakalarınca büyük ilgi gördü.

XVI. yüzyıl sonunda Ukrayna bölgesel *Sızlatası'nın* bir yansıması ortaya çıkmıştı; Ukraynalı "kaydedilmiş" Kazaklar içerisinde "anti - *Sızlata*". Onların birleşmesi daha sonra bu yeni oluşmuş elitin, Polonya Krallığı ve Litvanya ile eşit siyasî bir partner olarak, Büyük Rus Dukalığı'nı meydana getirmek (1658'de Hadiach'da) vasıtasıyla Rus tarihi geçmişini aktif bir şekilde yeniden canlandırmaya kalkışmasına sebep oldu.

IV

XV. yüzyıl ikinci yarısı Kiev ve Rus ismi için kritik bir dönem olmuştu. Vurgulandığı üzere, 1470'de Büyük Kiev Krallığı Litvanyalılar tarafından ortadan kaldırıldı, böylece "Rus" terimi Kiev'de siyasî manasını yitirdi. Yaklaşık on yıl önce 1458'de eski Kiev Ortodoks Metropolitliği'nin kesin olarak parçalanması gerçekleşmişti. İki yeni halef Moskova ve Vilnius idi. Rus ismi, şimdi bir piskoposluk merkezinden bile yoksun dini bir *tabula rasa* oldu.

Litvanya ve Moskova'nın Büyük Novgorod ve Pskov üzerindeki rekabeti ile Litvanya'nın askeri açıdan zayıflığı, Moskova ve Kırım Hanlığı arasında bir koalisyona sebep oldu (bu devletler sadece yirmi otuz yıl öne Litvanyalılarca oluşturulmuşlardı). Böylece 1482 baharında Moskova'lı III. İvan'ın hediye teklifinden esinlenen Kırım Hanı Mengli Giray (1465-1515) Kiev'i ele geçirip kesin bir şekilde yok etti, Mağara Manastırı ile St. Sophia Katedrali'ni yağmaladı ve muzaffer bir şekilde II. İvan'a daha önce kendisinden çalınmış olan bir altın şarap bardağı gönderdi. Rus İmparatorluğu'nun ve Doğu Avrupa Hıristiyanlığı'nın eski merkezi olan Kiev giderek hayalet bir şehir halini aldı.

Yüzyılın sonunda, Kiev Krallığı toprağının bir parçası Ukrayna veya uygar dünya sınırı olarak tanındı, diğer kısımlar ise Lehçe'de *Valışi*

---

[49] Konu ile ilgili eser R. Grodecki, *Poczatki immunitetu w Polsce* (Lviv, 1930); M Szczaniecki, *Nadania ziemi na rzecz rycerzy w Polsce do konca XIII w.*(Ponzan, 1938); J. Matuszewski, *Immunitet ekonomiczny w dobrach kosciola w Polsce do roku 1381* (Ponzan, 1936); W. Korta, "Rozjwoj terytorialny wielkiej swieckiej wlasnosci feudalnej w Polsce do polowy XVIII wieku," *Sobotka* 16 (Wroclaw, 1961): 528-66.

Bozkır (Dzikiepole) olarak anılır oldu. Bu düzensiz sınır Tatar kılıcı tehlikesine rağmen bozkırları işgal etmeye ve sahipsiz topraklar için özgürlük adına savaşmaya cüret eden maceraperest sınır sakinlerinin dikkatini çekti.

Her bahar, Kiev Polissia'sı, kuzey Volinya ve hatta Galiçya'dan gelen göçmenler (nadiren çiftçiler veya fakir şehir halkı) balık tutarak, avcılık veya arıcılık yaparak hayatlarını idame ettikleri meskûn olmayan memlekete göç ederlerdi. Bu kişiler sayıları arttığından, kendilerini silahlı çeteler halinde organize edip bahar başında bozkırların içlerine seyahate (*ukhody*) çıkarlardı ve kışın başına kadar orada kalır daha sonra çok miktarda hayvan derisi, sığır, balık ve bal ile sürekli ikametgâhlarına geri dönerlerdi. En cesurları kışın geri dönmez ve bozkırlarda kalırlardı. Tatar saldırılarına karşı sürekli direnen bu Ukraynalı öncü birlikler kendilerini yeterince güçlü hissettikleri her an Tatarlara saldırdılar. Bir zaman bu kişiler Türk Kazakların haydutları haline geldiler; bu kişiler ayrıca Litvanya sınır şehirlerinin valileri tarafından hem koruma olarak hem de Tatar kalelerine yapılacak seferlerde kullanılmak üzere kiralanan paralılar halini aldılar.

Yerleşik hayata geçmiş yeni Leh - Ukrayna asilzade sınıfı üyelerinin çoğu "romantik" Kazak hayat tarzına katıldılar. Fiziki varlıkları, entelektüel etkileri ve Ukrayna toprağı üzerindeki *Sızlata* varlığı Kazaklara bir esinlenme modeli oldu. Onlardan biri olan Prens Dimitri Vişnevetski askeri bir güç olarak Kazakların organize olmasında çok önemli bir rol oynamıştı. Yaklaşık 1550'de Dinyeper'in kolları üzerinde muhkem daimi bir kale (*sich*) inşa etti; bu toprak o sırada Kazaklar için en güvenilir bölgeydi, zira bir taraftan çok uzakta bulunan Litvanya ve Polonya yetkililerinin uzanamayacağı bir yerdeydi. Öte yandan, yoğun orman, anafor ve hızlı nehir suyu ağır Osmanlı kadırgalarının nehirden gelmelerini engelliyordu. Kısaca, Dinyeper kolları ("Zaporogianlar") aşağısındaki bu kaleden olan Kazaklar kendilerine bir çeşit donanma akademisi ve ayrıca şövalye düzeninde bir paralı askerlik sistemi kurmuşlardı (*rytsari*). Bu kişiler askeri hizmetlerine karşılık olarak eşit hak ve imtiyaz istekleriyle Leh *Sızlata*'sına eşit kendi ideolojilerine özgü bir sınıf geliştirdiler. 1600-20 yılları, Kazakların kahramanlık döneminiydi, çünkü Çayka (*chaiky*) adı verilen hafif sandallarla Kazaklar, Kırım üzerine saldırıyorlar ve bütün

Avrupa Türk korkusu ile titrerken Osmanlı limanlarına saldırarak Karadeniz'de engelsiz bir şekilde dolaşıyorlardı.

Polonya hükümetinin güçlenen Zaporogian Kazak gücünü kontrol etmek için yaptığı ilk deneme Lehlilerin Ukrayna'yı Litvanyalılardan almasından (1569) hemen sonra oldu. 1570'de üç yüz kişilik bir Kazak birliği kayda alınarak toplandı. Bu Kazaklar yerel yönetimin yargılama yetkisinden muaf tutuldular ve doğrudan Leh kraliyet hetman'ı (ataman) veya başkomutanı emrinde hizmet ettiler. 1578'de Moskova ile savaşa hazırlanan Stephen Bathory, başlarında yaşlı bir Leh bulunacak beş yüz Kazağı kaydetti. Bu Kazakların merkezi (ve hastanesi) Pereslav'ın güneyindeki Trakhtemyriv şehri idi. Leh hükümeti daha sonra da benzer denemeler yaptı (1583, 1588, 1597 ve daha sonra kayıtlar yapıldı) ve ilk başta Kazak sayısını 600'e, en sonunda 3 binin üzerine çıkardı.

Fakat Leh hükümeti tüm Ukrayna Kazaklarını kontrolü altına alacak durumda değildi. Onların gerçek sayısı kayıtların gösterdiği sayıdan daha fazlaydı (dâhilen kayıt yapılması Kazaklar arasında farklılaşmaya ve kayıt altına alınmış Kazaklar arasında bir sınıf bilinci oluşmasına, kaydı yapılmamış gerçek Zaporogian Kazaklarından farklı olduklarını düşünmelerine neden oldu). Kazaklarla ilgilenen Leh hükümeti çözülemeyen bir çelişki ile yüz yüze kaldı. Kazaklar birçok Tatar akınlarını savuşturmak için ve Polonya krallarının anti-Osmanlı ve/veya anti - Moskova siyasetlerini uygulamak için gerekliydiler. Zira bu kişiler bu tür teşebbüslerin üstesinden gelecek yegâne profesyonel ve hazır askeri güç durumundaydı. Fakat ihtilaf sona erince, Leh hükümeti için sınırları dâhilinde çok sayıda Kazak bulundurmak uygun görünmüyordu. Bir kere Polonya kralının Kazakları kontrolü altında tutmaya ve onları Osmanlı Devleti'yle savaş nedeni olacak deniz seferleri yapmaktan alıkoymaya ne otoritesi ne de gücü vardı. İkincisi Leh soyluları ve özellikle *Sızlata*, Kazakların hususi imtiyaz taleplerinden korktular; zira bu taleplerin karşılanması Ukrayna'da hâkimiyet için Kazakları rakipleri haline getirebilirdi. Ukrayna *Sızlata* tarafından sömürü için şahsi av alanı ve özel arazi olarak görülüyordu.

Ukrayna Kazaklarının çoğunluğu muhtemel yerli etnik Ukrayna kökeninden olmasına rağmen, kendi gruplarına katılmak isteyenlere karşı ırki veya dini ayrım yapmıyorlardı. Kaynaklar Ukrayna Kazakları arasında

etnik olarak Leh ve batı Avrupalıların yanı sıra Türk, Tatar, Ermeni, Yahudi ve diğerlerinin de bulunduğunu açıkça göstermektedir. Aslında, Ukrayna Kazakları beyninde sadece korporatif bir çıkar vardı; millî, etnik veya dini meseleler onları hiç ilgilendirmiyordu. Onlar ayrıca 1615'e kadar (daha sonra gösterileceği üzere) Kiev Rusyası'nın tarihi ve kültürel geleneklerine ne ilgi duymuşlar ne de bunlarla ilgili bilgi sahibi olmuşlardı.

V

Peki, Litvanya (ve sonra Leh-Litvanya) devletinde yaşayan eski Rus hanedanlığı üyelerine ne oldu? Rus adının üç temel merkezinden Kiev ve Pereslav özellikle her iki şehrin *Aşamalı hâkimiyet* sistemi içerisinde önemli basamaklar olarak oynadıkları rolden ötürü kendilerine ait bir hanedanlık oluşturamadılar. Sadece Çerniyev kendi hanedanlığına sahip oldu; ancak bu hanedanlığın soyu fatih Litvanyalılar tarafından yok edildi. Çerniyev soyu 1372'de ve Putyvl soyu (bu sırada Kiev'de hüküm sürüyorlardı) on yıl önce 1363'te. Eski Çerniyev Hanedanlığı'nın çok çeşitli ve çok kollu Novosilsky- soyundan olan Prensler Karachevsky, Novosilsky, Obolensky, Tarussky, Volkonsky ve diğerleri 1500 tarihinde –Litvanya hanedanlığı üyelerinin birçoğunun yaptığı gibi- sebepleri Oswald P. Backus tarafından *Motives of West Russian Nobles in Deserting Lithuania for Moscow, 1377-1514* adlı eserinde inandırıcı bir şekilde tasvir edilen Moskovalı Ortodoks Rurikîlerle ittifakı tercih ettiler[50]. Litvanya hakimiyetinde yaşamak için Rusya'daki yegane toprak sahibi soylu hanedanlık, atalarının Kiev Kralı [II. Sviatopok'un (1093-1113)] kayınpederi olan Kuman-Polovtsion hükümdarı Tugor - Ta [r]kan olduğunu iddia eden prensler Rozhynousky - Poloutsi idi (Kamianka, Rostovets ve Skvyra nehirlerinden Kiev'in güneyindeki havzalarda bulunan araziler). Bu kişilerin ikametgâhı Skvyra'nın yakınındaki Velykopolovetske(Büyük Kuman Ülkesi)'de idi[51]. Volinya'daki çeşitli soylu aileler kökenlerinin ataları yukarıda bahsi geçen II. Sviatopolk olan Ruirikîlerin Turovo - Pinsk kolundan oluğunu iddia etmişlerdi. Bunlar Dolsky, Horodelsky, Nesvytsky, Sokolsky ve Sviatopolk - Chetvertynsky aileleriydi. Rus hanedanlığının Roman Mistislavich (d. 1205) kolu, bir buçuk yüzyıl Galiçya ve büyük Volinya Knezliği'nde

---

[50] (Lawrence, Kansas, 1957) bkz. ayrıca S. M. Kuczynski, *Ziemie czernihowski pod rzadami Litwy* (Warsaw, 1936).

[51] A. Jablonowski, *Polska XVI wieku pod wzgledem statystycznym 11: Ziemie ruskie. Ukraina* (Warsaw, 1897), 579-80; *Istoriia mist i sil Ukrainskoi RSR. Kyivska oblast* (Kiev, 1971), 577.

hüküm sürmüş (1199-1349), hiçbir zaman çok kalabalık olmamıştı. Bu kolun tek bir üyesi bile Galiçya arazisinde yaşamadı, hanedanlığın en önemli üyesı olan Kholm (Chelm) prensi Yuri, oğlu öldükten bir yıl sonra (1377) hayata gözlerini yumdu, böylece toprağını Leh hanedanlığına bırakmış oldu. Sadece hâkimiyet hakkı bulunmayan bir yan kol Volinya'da varlığını sürdürdü, Bu ise XV ve XVI. yüzyıllarda Volinya'nın yaklaşık üçte birine sahip olan soylu prens Ostrozhsky idi.

Patrimonyal Rus sisteminde (bu daha sonra Litvanyalılarca devralındı) gerçek hükümdar siyasî, adli ve ekonomik güç hususlarında tekele sahipti, böylece hanedanlığın yönetici sınıfından olmayan üyeler hiçbir zaman yurttaşlık içgüdü ve merakı geliştiremediler. Onlar ya otoriteye sadık bir şekilde hizmet eden komutanlar veya meraklarını finansal ve ailevi işlere odaklayan toprak sahipleriydiler. 1470'den sonra, bu kişilerin tamamı kendilerinin yegâne sahibi olarak Vilnius'te (veya Krakov, bu kişi Polonya kralı ise) ikamet eden Litvanya büyük prensini kabul ettiler.

VI

XVI. yüzyılın ikinci yarısı, Büyük Litvanya Dükalığı'nda, Rus kökenli yüksek sosyal tabaka içerisinde ikili bir değişime sebep oldu. 1550'den itibaren, bu bireylerin çoğunluğu reforma katıldı, fakat Katolik değil de Ortodoks olduklarından ötürü, kendilerine ait Rus reformunu oluşturmak için temele ve entelektüel güce sahip değillerdi. Bundan dolayı bu tabaka Leh reform hareketinin bir parçası oldu ve 1600'den itibaren Polonya'daki reformda olduğu gibi tamamen Jesuit karşı Reformu'na dâhil edildi. Böylece Rus Ortodoks prens ailelerinin üyeleri ile eski Ortodoks Rus üst tabakası dini ve kültürel olarak Katolik ve Leh politikasıyla bütünleşti[52].

Fakat bu sınıf Rusya'da ortadan kaybolmadan önce, sınıfın kendisinin tekrar doğuşu için ilk işareti vermişti. 1570'lerde Prens Vasyl Konstiantyn Ostrochsky (1527-1608), Protestan okullarını besleyen ve ikametgahını Volinya'daki Ostrich'te kuran (Kiev'in düşüşünden beri ilk

[52] G. H. Williams, "Protestants in the Ukraine during the Period of the Polish-Lituanian Commonwealth," *Harvard Ukranian Studies* 2 (1978): 41-72, 184-210. Bkz. ayrıca M. Hrushevsky, *Kulturno-natsinalnyi rukh na Ukraini v XVI-XVII vitsi* (Lviv, 1912).

Ukrayna entelektüel merkezi) Litvanyalı çağdaşlarının örneğini takip etti[53]. Bu eğitim kompleksi bir yüksek öğretim okulu (veya akademi), bir matbaa ile laik ve dini tekstolijistin bulunduğu bir meclisten oluşuyordu. Çağın ruhunu yakalamak için, temel görevlerinin İncil'in tamamının Slav kilise diline çevrilmesi olduğuna karar verdiler[54]. Ostrih'e davet edilen âlimlerin çoğunluğu orta veya ehemmiyetsiz Ortodoks soylu ve şehirli sınıfındandı. Unutulmuş kitap hazinesini ararken bu kişiler, diğerleriyle beraber eski Kiev ve Galiçya- Volinya kroniklerinin (Hypatian Koleksiyonu tarzında) metinlerini tekrar keşfettiler ve bunları tedavüle çıkardılar.

Danylo Romanovych'nin tahta çıkış tarihinden itibaren Haliç'in tam anlamıyla bir Rus bölgesi olarak ikinci Kiev olması fikri (Volinya'da değil) Galiçya'da gelişti[55]. Bu fikir o kadar güçlüydü ki Lehliler işgal edip yönetmeye başladıktan sonra bile Galiçya'yı Rusya olarak adlandırmaya devam ettiler. Resmi terminolojide bu toprak "Rus palatinatesi" olarak adlandırıldı. Bu gerçek hususi ilgiyi hak etmektedir; Leh-Litvanya devletler topluluğunda bulunan tüm Rus - Ukrayna topraklarından sadece Galiçya, bu isimle anıldı; gerçekte ise Rusya'yı oluşturduğu düşünüldü. Oysa burası Kiev Rusyası hâkimiyeti çağında (X ile XIII. yüzyıllarda) hiçbir zaman Rus olarak anlaşılmamıştı. Bu fenomenin altında yatan sosyal güç neydi?

1378 ile 1434 arasındaki dönemde Galiçya baronlarının siyaseten Leh olduklarından bahsedilmişti. Bunu krallıktaki hâkim durumlarını korumak için yaptılar. Fakat yerel orta ve ehemmiyetsiz soyluların dinini ve Rusya ile olan ittifaklarını bırakmak için herhangi bir sebepleri yoktu, özellikle de Ortodoks hiyerarşisindeki üst kurumlara seçilecek yegâne kişiler olmalarından ötürü. Birçok ruhban ve kilise hayli toprak ile var olmuşlardı. Bu nedenle alt ve orta sınıf Rus soyluları haklarını başarılı bir şekilde savunmak durumundaydılar.

Leh çağdaşları ve rakipleri gibi Rus soyluları bu dönemde yegâne sorgulanamaz aristokrat köken delili olan armaya sahiptiler. İkinci ve üçüncü haçlı seferleri arasında (1147-92) Batı Hıristiyanlığı'nda hızlı bir şekilde kök salmış olan hanedan armacılığı o sırada kapalı ve miras yolu ile

---

[53] O. Terletsky, *Vasyl Kostantyn Kniaz Ostrozky* (Ternopil, 1909).

[54] "Ostrozka akademiia," içinde Hrushevsky, *Istoriia Ukrainy-Rusy*, 6: 479-98: Ia. Isaievychi *Dzherela z istorii ukrainskoi kultury doby feodalizmu* (Keiv, 1972).

[55] A. I. Hensorksy, *Halytsko-volynskyi litopys* (Kiev, 1958), 84-95.

intikal eden toplumun ortaya çıkmasını sağlayan XIV ve XV. yüzyıllarda feodal sistemin önemli bir parçası oldu[56]. Yaklaşık olarak yüz Galiçya Ortodoks ailesi çoğu Sambir ve Zhydachiv bölgeleri ve Kholm'dan, şartları tam açık olmayan bir durumda, "Leh şecere geleneğine" bağlı olup kendi armalarının sembollerini taşırlardı[57]. Birçoğu Macar kökenli *Sas* veya *Korchak* armasına sahipti[58]. Fakat bazıları *Pobog* şecereli kabilenin ve diğerleri ise *Abdank*'ın parçası oldular. Yeni sosyal sistemin bir parçası olan, kendi özelliklerini korumayı başaran Rus orta ve ehemmiyetsiz soylu sınıfı, XVI. yüzyıl sonunda onları tekrardan keşfedip uyguladıkları zaman Kiev Rus tarihi geleneklerini korumak için her fırsatı ve bütün yolları kullandılar. Bu küçük fakat sıkı bir şekilde bağlı tabakanın ortaya çıkışı XVII. yüzyılda meydana gelen Rus hissiyatının biçimlenmesi ve böylece de modern Ukrayna ulusunun oluşması için muazzam öneme sahipti.

Hanedan armacılığı ile ilgili soyluluktan hiçbir zaman ayrılmayacak başka bir tabaka daha mevcuttu. Bu tabaka Galiçya (Rusya) ve Volinya'daki Alman hâkimiyeti altında bulunan Ortodoks şehir tüccarlarından oluşuyordu. Katolik olmadıklarından dolayı, kendi topraklarında ikinci sınıf vatandaş muamelesi görüyorlar ve var olmak için mücadele etmeye mecbur durumdaydılar. Kendi aralarında ve Rus alt ve orta sınıf soyluları arasında organize bir işbirliği yapmak için iklim müsaitti. Bu durum XVI. yüzyılda bir ittifak fikrinin ve Rus kardeşliği teşkilatının (*bratstva*) kurumsallaşmasına hız verdi[59]. Faaliyetleri arasında kitap yayını ve okulların korunması mevcuttu. Prens Vasyl Ostrozhsky, Ostrih Akademisi'ne olan ilgisini yitirdi. Böylece bu kurum hamisini yitirirken Lviv Stavropigian Kardeşliği'nin kültür kurumları onun yerini aldı.

XVII. yüzyılın ilk çeyreği, Ortodoks Kiev Rusyası'nın başarılarının tekrarlanması temelinde Ukrayna tarih bilincinin ortaya çıkışına şahit oldu. Peletenetsky, Kopystensky, Boretsky, Zyzannii, Berynda, Kalnofoisky ve

---

[56] D. L. Galbreath, *Handbüchlein der Heraldik*, 2. bsk. (Lausanne, 1948); S. W. H. St. John Hope, *A Grammar of English Heraldry*, 2. bsk. (Cambridge, 1953).

[57] Bkz. J. Szymanski, *Nauki pomocnicze historii* (Warsaw, 1972), 328.

[58] Bkz. B. Paprocki'nin hikayeleri, *Herby rycerstwa polskiego* [ilk kez 1584'de yayımlandı], 2. bsk. (Cracow, 1858), 677-92 (Korceak) ve 695-7 (Sas). Bu bağlamda bkz. Galiçya'da batı tarzı şövalyelik geleneğinin benimsemesi hakkında yukarıda bulunan 30-2 dipnotlar.

[59] Bkz. Ia. Isaievych, *Bratstva ta ikh rol v rozvytku ukrainskoi kultury XVI-XVIII st.* (Kiev, 1966).

diğerleri gibi "millîleştirilmiş" Rus Galiçyalıları Kiev'e gittiler- 1569'dan sonra Leh *Sızlatası*'nın yaptığı gibi- ve entelektüel hususlarda liderliği kendi ellerine aldılar. Çok kısa bir sürede Kiev'i unutulmuş bir sınır kasabasından Doğu Avrupa'nın önde gelen bir kültür şehri haline getirdiler. Matbaa, okul ve kardeşlik yeni eğitim sisteminin köşe taşları oldu. 1615'de ilk Kiev kardeşliği oluşturulduğunda Zaporogian Kazaklarının atamanının ordusuyla birlikte bunların üyesi ve hamisi olduklarını ilan etmesi sembolik bir anlam taşıyordu. Bu sırada ataman yeni gelişmeyi hülasa eden Petro Konashevych-Sahaidachny idi (d. 1622). Kendisi Ostrih Akademisi'nde eğitim görmüş ve Lviv kardeşliği ile ilgisi olan Galiçyalı ehemmiyetsiz soylu sınıfından idi (*Pobog* arması ile)[60].

Brest Birliği'nden sonra, Leh hükümeti Ortodoks Kilisesi'ni kanun dışı saydı. 1620'de bir tane Ortodoks piskopos bile burada kalmamıştı. Muhalefet, tüm Ukrayna sosyal ve politik gruplarının (Galiçyalıların önderliğinde) nadir bir dayanışması olarak ortaya çıktı. Kievli kasabalılar Kudüs patriğini Ukrayna'ya davet ettiler. Galiçyalı soylu Sahaidacyh'in önderliğinde ve sadece bu sırada dini meselelere ilgi duyan Zaporogianlar ev sahibi olarak ziyaretin güvenliğini sağladılar. Rurikî Hanedanlığı'nın evladı olan Prens Stepan Sviatopolk-Chetvertynsky, Zhyvotiv'deki (Bratislav Palatinatesi'nde) ikametgâhında ev sahibi rolünü üstlendi ve Galiçya'da doğmuş Rus edebiyatçıları ziyareti, prense eski Rusya hakkında Kiev-Galiçya- Volinya Kroniği'ni bir kopyası ile sunmak için uygun durum olarak gördüler[61].

Kiev Rusyası patrimonyal sistemi yasal malikâne kavramının öneminin artmasına olanak sağlamamıştı. Litvanyalılar Kiev Rusyası'nda olan topraklar üzerinde kurumsal ve tarihi geleneklerin gelişmesinin önünü kesti. Moğol gediği değil bu iki faktör Ukrayna tarihi sürecinin inkıtasından sorumludur.

---

[60] Bkz. K. Sakovych'in "Virshi na zhalosnyi pohreb zatsnoho rytsera Petra Konashevycha Sahaidachnoho" (Kiev, 1622) yeni baskısı V. P. Kolosova ve V. I. Krekoten, *Ukrainska poezia. Kinets XVI – pochatok XVII st.* (Kiev, 1978), 322-38.

[61] Bkz. O. Pritsak, "The Hyoatian Chronicle and Its Role in the Restoration of Ukrainian Historical Consciousness," içinde *Chomu katedry ukrainoznavstva v Harvardi?* (Cambridge, Mass., 1973), 54-60; ayrıca 42-53

Ukrayna'da eski Rus geleneklerinin tekrar oluşturulması, temelde Galiçyalı ehemmiyetsiz Ortodoks (heraldic) asilzadeler ve Magdeburg hâkimiyeti altındaki Galiçya şehirlerinin ikinci sınıf vatandaşlarının çalışmaları sonucunda ortaya çıkmıştı. Bu kişiler eski Rus elitlerinin Rus geleneklerine bağlı kalmalarını sağlamaya çalıştılar. Fakat bakış açısı ve faaliyetlerinin ilham kaynağı temelde batı hümanizmi ve özellikle Reform ve karşı - Reform olmuştu.

Rus inancı için yaptıkları mücadelede Galiçyalı Ortodoks Rus elitleri, Doğu Avrupa'nın yeni askeri gücü olan "Zaporogian Kazakları"nı bünyelerine katmayı başardılar. Hatta soylular ülkedeki önemli hâkim mevkileri ellerine geçirdiler. Fakat bunun için büyük bir bedel ödemek zorunda kaldılar. Ağırlık daha sonra Rus siyasî teşkilatındaki yeni batı anlayışından, bir sınır bölgesi olarak Ukrayna'nın "oryantal" paralı Kazak fikrine dönüştü. Zaman geri alındı.

ÇOK KÜLTÜRLÜ BAKIŞ AÇISINDAN MOSKOVA, ALTIN ORDA VE KAZAN HANLIĞI*

Omeljan PRITSAK

Çeviren: Galip ÇAĞ*

On yedinci yüzyıl kronikleri 1574 tarihine ait ilginç bir olayı kaydederler:

O zamanda Çar İvan Vasileviç, Simeon Bekbulatoviç'i Çar olarak Moskova'da tahta çıkardı ve ona çarlık tacını taktı. Kendisini sade bir şekilde Moskovalı İvan olarak adlandırdı ve şehirden ayrılarak Petrovka'da yaşadı. Çarlığa ait tüm yetkileri Simeon'a devretti ve kendisi basit bir Boyar gibi okları ile birlikte atına bindi. Çar'ın yanına ne zaman gitse diğer boyarlar ile birlikte Çar'ın tahtına uzak bir yerde oturur[1].

Böyle bir olayın vuku bulmuş olduğuna, Simeon'un resmi belgelerinden başka; çağdaş bir kaynak olan İngiliz elçisi Danyell Silvester[2] ve imparatorluk elçisi *Bucchau(?)*lu Daniel Printz[3] de tanıklık etmektedir.

---

* "Moscow,the Golden Horde, and the Kazan Khanate from a Polycultural Point of View", *Slavic Review*, vol. 26, No. 4. (Aralık 1967), ss. 577–583

* Okutman, Sakarya Üniversitesi. e-mail: gcag@sakarya.edu.tr

[1] "Sokrashchennyi Vremennik do 1691g.," Dokumenty po istorii XV-XVII vv. (Moskova, 1955), s. 148 ("Materialy po istorii SSSR," Vol. II).

[2] N. C. De Bogoushevsky, "The English in Muscovy during the sixteenth century", Transactions of the Royal Historical Society, VII (Londra, 1878), 106-8.

Korkunç İvan'ın yazmış olduğu mektuplar arasında, Simeon'a gönderilmiş uzun bir mektup da yer alıyordu. Bu mektup şöyle başlar:

"Bütün Rusya'nın büyük prensi ve lordu Simeon Bekbulatoviç'e

İvanets Vasilev ve çocukları İvanets ile Fedorets büyük lordu saygıyla selamlar ve önünde saygıyla eğilirler..."[4].

İmparator II. Maximillian'nın görevlendirdiği bir heyette olan ve Kasım 1575'te Moskova'ya ulaşan Printz, yerli boyarlardan, bu yılın Ağustos ayında, Moskova Metropoliti'nin Simeon'a tac giydirmiş olduğunu öğrendi[5]. Çağdaş tarihçiler, mantıklarına ters gelen bu hadisenin makul bir sebebini henüz ortaya koyamamışlardır[6].

İvan, 1565'ten itibaren devleti merkez (*opriçnina*) (veya 1572'den itibaren saray) ve taşra (*zemşçina*) şeklinde bölmek suretiyle ünlü reformlarını başlatmıştır[7]. Bu reformlar; imtiyazlı yurt (malikâne) sistemi ile varlığını sürdüremeyecek olan yeni bağımsız Moskova devleti için temel bir birlik yaratmayı amaçlıyordu. Livonya cephesinde yaşanan başarısızlıklara ilaveten, Boyarların 1567'de ortaya çıkan ve ihanet olarak nitelendirilen hareketleri, İvan'ı, 1569'da başlayan ve 1574'te infazlarla son bulan, rakiplerini terörist metotlarla fiziken tasfiye etme hareketine mecbur etti.

İvan, ancak bu gelişmeler sonrasında, halkı ve toprakları yeni bir taksimata tabi tutmaya[8] ve diğer düzenlemelere başlayabilmişti.

---

[3] Printz, Moscoviae ortus et progressus (ilk yayın. 1668); Rusça çevirisi; I. A. Tikhomirov, Chteniia v obschestve istorii i drevnostei rossiiskikh (Moskova), no. 3-4, 1876, s. 29'içerisinde (Printz'e ait sonraki alıntılar Rusça çevirisindendir.)

[4] Poslaniia İvana Groznogo, ed. D.S. Likhachev ve Ia. S. Lur'e (Moskova ve Leningrad, 1951), s. 195.

[5] Printz, s. 29.

[6] Sadikov konu ile alakalı olarak günümüze ulaşan tüm görüşleri ortaya koyar; dipnot 4'te ifade edilen monografisi, ss. 41-45 ve 71-72.

[7] Bkz., Zimin'in iki yeni monografisi; Reformy İvana Groznogo (Moskova 1960) ve Oprichnina İvana Groznogo (1572'ye kadar) (Moskova 1964).

[8] Poslaniia İvana Groznogo, s. 195.

Ailesinin ilk çarı (tahtı terk etme düşüncesi ve birçok sıkıntılar içerisinde pek çok kez ümitsizliğe düşmüş olan)[9], güçlü bir mukavemetle karşılaşan İvan, genel olarak kabul görmüş ananevi bir otoritenin yardımına ihtiyaç duyuyordu.

1574'teki infazlar ve gücün Simeon'a geçişi arasındaki bağlantı bizzat İvan'ın kendisi tarafından İngiliz elçisi Silvester ile aralarındaki diyalogda ifade edilmiştir[10].

Moskova (Vladimir) Büyük prensliği'nin 300 yıl boyunca tabi olduğu sistemde yöneticilik karizmanın tek sahibi Cengiz Han soyu idi. Aksak Timur'un (Timurlenk) 14. yüzyılın 2. yarısında ne kadar güçlü olduğunun bir önemi yoktur. Zira Cengiz Hanedanı'ndan gelmediği için "Kağan" unvanına sahip olamamış ve kendi hakimiyeti için zorunlu olan karizmasının kaynağı olarak, Cengiz soyundan gelen kukla hükümdarları muhafaza etmek zorunda kalmıştı.

Korkunç İvan – baba tarafından Dmitrii Donskoi'nin, anne tarafından da Donskoi'nin hasmı olan Mamay'ın soyundan idi (annesi Elena Glinskaya, Mamay'ın oğlu Mansur Kiyat'ın 3. göbekten torunu idi)[11] – Altın Orda'ya hâkim olanlar içerisinde en etkili hükümdar idi. Ancak Cengiz'in soyundan gelmiyordu. Bozkır terminolojisinde ona kağan değil sadece han unvanı verilmişti: Akçayan Han "Beyaz (Batılı) Prens"[12].

Simeon Bekbulatoviç kimdi? O, gerçek bir Cengizli idi ve Cengiz'in büyük oğlu Cuci'nin büyük oğlu Orda'nın soyundan idi. Aynı zamanda III. İvan'ın 1480'de Ugra, Vigil'deki hasmı olan Büyük Orda'nın son hanı

---

[9] Sadikov, s. 32.

[10] Bogoushevsky, s. 106; Printz, s. 29.

[11] Elena Glinskaia'nın şeceresi için bkz., Jozef Wolff, Kniaziowie Litewsko-ruscy od konca czternastego wieku (Varşova,1895), ss. 77-86.

[12] Örnek olarak bkz., Siegismund zu Herberstein, Reise zu den Moskovitern 1526, ed. Traudl Seifert (Münih 1966), ss. 81-82. Bu ilginç problemle alakalı bir tartışma için bkz. W. Barthold, İstoriia izucheniia vostoka v Europe i Rossii (2d ed. Leningrad, 1925), s. 172; ve G. Vernadsky, The Mongols and Russia (New Haven,1953), s. 388.bu bağlantı ile alakalı ufak bir bilgiyi de Printz dikkatimize sunuyor. O, isyancı Moskovalıların Korkunç İvan'ı tahttan indirerek kendi hükümdarları olan Kırım hanını tahtta geçirmek istediklerini kaydetmiştir (Printz, s. 22).

Ahmed'in de büyük torunu idi[13]. 1573'te vaftiz edilene kadar (önceki adı Sayın Bulat'tı ki, Sayın, ilk Rusya fatihi Batu'ya verilen lakap idi) Kasım Hanlığı'nın hakimi idi[14].

Bugün halen akademik çevrelerde Kasım Hanlığı'nın merkezinin Meşçersk –Meshcersk- (Hankirman) olduğuna dair yanlış bir kanı hâkimdir. Bu durumun, Kazan hanlarının kontrol altında tutulması için, Moskova tarafından oluşturulduğu, genel bir kabuldür. Ancak son zamanlarda M. G. Safargaliev (1960) bunun zannedildiğinden farklı olduğunu kanıtlamıştır[15].

Keenan çalışmasında Moskova prensi II. Vasiliy'in Ulu Muhammed Han tarafından esir edildiğinden bahseder. Bu sırada Kazan'da çok önemli kararlar alınıyordu. Genel olarak bilindiği gibi Altın Orda yıkıldığında tek merkez yerine dört yeni merkez ortaya çıkmıştır: Kazan, Kırım, Astarhan ve Büyük Orda. Şimdi Büyük Moskova Prensliği'nin daha önce Altın Orda'ya vermiş olduğu haracı (*vykhod*), Altın Orda'nın varislerine vermesi kararlaştırıyordu. Ayrıca, Meşçeri şehrini yurt olarak Ulu Muhammed'in oğlu Kasım'a veriyordu. Kasım, bu suretle Moskova ile Kazan arasında bir bağ teşkil ediyordu.

Ulu Muhammed, Cuci'nin 13. oğlu Tuqa Timur'un soyundan idi[16]. Hanedanın bir başka kolu da Kırım'da hâkimdi.

III. İvan ve Prens Yuriy İvanoviç arasında, 16 Haziran 1504'te yapılan anlaşmadan Moskova Prensliği'nin Orda için Kırım, Astrahan, Kazan ve Kasım Hanlıklarına haraç ödediği anlaşılmaktadır[17].

---

[13] Simeon'un şeceresi için bkz. V. V. Veliaminov-Zernov, Izsledovaniia o kasimovskikh tsariakh i tsarevichakh, II (St. Petersburg,1864), 9–11.

[14] Simeon'un faaliyeti için bkz. N. V. Lileev, Simeon Bekbulatovich khan Kasimovskii, velikii kniaz' vseia Rusi, vposledstvii velikii kniaz' Tverskoi, 1567-1616 gg.: İstoricheskii ocherk (Tver, 1891), ss. 1–123 ve Veliaminov-Zernov, ss. 1–26.

[15] Safargaliev, "Razpad Zolotoi Ordy, " *Mordovskii Gosudarstvennyi üniversitet* içerisinde Uchenye zapiski, II (Saransk, 1960), 255–57.

[16] Bu kolun şecere problemi ile alakalı olarak bkz. W. De Tiesenhausen, ed. And çev. Sbornik materialov otnosiashchikhsia k istorii Zolotoi Ordy, II (Moskova ve Leningrad, 1941), ss.59–63.

Moskova ve Kazan arasındaki ilişkilerde dönüm noktası, Nolde'den sonra Pelenski'nin de ifade ettiği gibi, 1487 değil 1512'dir. Bu yılın Rus kroniğinin bu hadiselerin anısına düzenlemiş olması muhtemeldir[18]. Bu dönemde Moskova'da III. Vasiliy ile Kazan'da ve Kırım'da Ulu Muhammed'in hanedanlığını temsil ettiğine inanılan ve Cengiz soyundan gelen kraliçe *Dowager* Nur Sultan arasında önemli müzakereler cereyan ediyordu.

Burada 1512'deki müzakerelerin ayrıntılarını ortaya koymak mümkün değildir. Ancak şu anda sadece Kazan-Kırım hanedanlığının Kasım Hanlığı'ndan feragat etmesine vurgu yapmak istiyorum. Meşherya'daki yurt artık Moskova tarafından kurulmuş olan Eski Altın Orda hanı Ahmet'in sülalesinin üyelerine bırakılmıştı. Moskova'nın, yeni bir devlet teşkilatı için zorunlu olan devlet hanedanlığı karizmasını kendisine veren Kasım Cengizlilerini, bir kukla haline getirmesi ancak bu şekilde gerçekleşmişti.

Keenan'ın makalesine ilaveten benim mülahazalarım, bir Moskova tarihçisinin, olayları ve durumları doğru bir şekilde anlamak ve kurgulamak için kaynaklar ve "öteki cihetin" problemlerinden haberdar olması gerektiğine işaret etmektir.

Bu, Moskova'nın Kazan Hanlığı üzerindeki hakimiyet iddiaları hakkında mevcut materyalleri toplamak için büyük zahmetlere katlanan Pelenski tarafından sunulan çalışmadaki ilk duruma işaret etmektedir. Fakat o, problemleri tek taraflı anlayışla irdeleyen daha önceki tarihçilerin izinden gitmiştir.

Bunu konuyu çok kültürlü bir bakıştan aydınlığa kavuşturma noktasında bir ilk deneme olarak kabul etmek uygun olacaktır.

Geleceğin Moskova Devleti, eski Rus prenslikleri döneminden ikili örgüt anlayışını miras olarak almıştır:

---

[17] Dukhovnye i dogovornye gramoty velikikh i udel'nykh kniazei XIV-XV vv., ed. S.V. Bakhrushin ve L. V. Cherepnin (Moskova ve Leningrad, 1950), s. 365.

[18] Moskova tarihçiliğinde 1512 yılı kroniğinin hususi durum hakkında bkz. Hildegard Schaeder, Moskow das dritte Rom (2d ed.; Darmstadt, 1963), ss. 65-81.

(1) Politik olarak Vladimir Büyük Prensliği'nin, ekonomik olarak ise Novgorod Büyük Lordluğu'nun en etkili olduğu feodal prenslikler ve cumhuriyetler.

Fakat Büyük Vladimir Prensliği'ndeki yurtları parçalayan ilkel sistemden dolayı, Moğol yönetiminden Büyük Vladimir Prensliği hanlık yarlığını almak için birbirleri ile yarış eden bir dizi büyük prenslik teşekkül etti. Bunlar içerisinden, 14. yüzyılda kendisine üstün bir mevki sağlayabilen tek prenslik Moskova Prensliği olmuştur. Moskova hanedanının şartsız ittifakı ve mutlak itaati, ona Moğol hakimlerinin güvenini kazandırmıştı. Moğollar bu güven içerisinde Novgorod hâkimliğini de ona vermişlerdi. İvan Kalita (para kesesi- *Moneybags*) ve Kievli "Bütün Rusların metropoliti" arasındaki ittifak metropolitanlığın Moskova'ya nakledilmesine ve Moskova prensinin daha evvel sadece metropolitlikle sınırlanmış bulunan elkabına "bütün Rusların" unvanını eklemesine yol açtı[19].

(2) Sadece bütün Rus topraklarını kuşatan fakat aynı suretle Bizans kilisesi ve imparatorluğu'nun bir kurumu olan Bütün Rusların Kievli (daha sonra Vladimir) Metropolitliği[20].

Yukarıda söz edildiği gibi metropolitlerin 4. yüzyılda Moskova'ya nakledilmesinden sonra, Moskova prenslerine (Peter 1308–26, Theognost 1328–53, Alexius 1354–78) oldukça yakın durmuş ve onlara destek çıkmışlardır. Bu durum Moskova'nın Kuzey Rusya'daki rakipleri ve Litvanya ile Polonya hâkimiyetindeki Ortodokslar arasında somut bir karşıtlık uyandırmıştı. Bundan dolayı 15. yüzyılın ilk yarısında metropolitler dindaşlarına karşı tarafsız bir tavır takınmaya çalıştılar. Bu kronik yazıcılığı örneğinden araştırılabilir. Büyük prenslerin koleksiyonlarına ek olarak şimdilerde metropolitlerin tüm Rusya'ya ait kayıtları da ortaya çıkmıştır: Bunlardan Cyprian (1408) ve Photius (1418)

---

[19] Bakınız; M. Diakonov, Ocherki obshchestvennogo i gosudarstvennogo stroia drevnei rusi (4. ed.: St. Petersburg, 1912), s. 388.

[20] 1267'den itibaren Kiev metropolitanlarının iki hükümdar etrafında birleştiklerini hatırlanmalıdır: Bizans İmparatoru ve Altın Orda Hanlığı.

daki redaktörler bütün toprakları ifade etme imkanı vermeye teşebbüs ettiler[21].

15. yüzyılın ilk yarısında Moskova birbirinden bağımsız iki kurumun merkezi idi:

(1) Altın Orda devlet tecrübesinden 200 yıl sonra varisleri arasında sıyrılarak lider pozisyona gelen Büyük Vladimir Prensliği.

(2) Yakın zamana kadar Konstantinopol Patrikliği dâhilinde önemsiz bir yere sahip olan ancak Bizans Devleti'nin ortadan kalkması ile Ortodoks dünyasında hakim bir mevkie yükselmiş bulunan Kiev Rus Metropolitliği.

Bizans kilisesi ile Roma arasındaki birliğin Floransa'da sağlanması (1439) yeni bir durum meydana getirmişti. Moskova idaresi Kardinal İsidore'u Kiev Metropoliti olarak tanımadı. Bir müddet süren tartışmalar sonrasında patrikliğin onaylamadığı bir piskoposlar konsülü 1448'de Moskova'da yeni metropolit İona'yı seçti ve kutsadı. Bu kez İoan'nın unvanı Büyük Prens unvanına uyumlu hale getirilmek için yeniden düzenlendi: *"Vladimir'in, Moskova'nın ve tüm Rusya'nın metropoliti"*. Yeni metropolitlik pratikte müstakil bir yapıya sahip oldu. Ortodoks Polonya ve Litvanya, Konstantinopol Patrikliğinin hakimiyeti altında kaldı.

1490'a kadar Moskova metropolitleri büyük prensler tarafından seçilmiyordu, metropolitlerin haleflerini seçmeleri bir gelenek idi[22].

Ancak yeni hadiseler meydana geliyordu. 1453'te Osmanlı Türkleri Konstantinopolis'i (II. Roma) ele geçirmişlerdi. Bu olağanüstü hadisenin Moskova Devleti için iki önemli sonucu oldu.

Birincisi; Ortodoks Balkan devletlerinin ortadan kalkması ve şimdi de Bizans'ın aynı kaderi paylaşması ile Ortodoksluğun tek koruyucusu kuzey Rusya kalmıştı. Güney Slavlarına ait III. Roma kavramları şimdi

---

[21] Daha fazla bilgi için bkz. M. D. *Priselkov, İstoriia russkogo letopisaniia XI-XV vv.* (Leningrad, 1940), ss. 128 – 64.

[22] E. Golubinskii, *İstoriia russkoi tserkvi*, vol. II, Part 1 (Moskova 1900), passim, esp.,ss. 516,532.

kuzeye nakledilliyordu (Güney Slav etkilerinin 2. devresi)[23]. 1564 öncesinde *Beyaz Başlık* (kalpak) efsanesince büyük Novgorod 3. Roma olarak kabul edilirken[24], Pskovlu Philotheos buranın yerine Moskova'da karar kılmıştı (1510–11)[25].

İkincisi; Ceneviz kolonilerinin Türkler tarafından ortadan kaldırılması, Avrupalılar'ın İran ve Orta Asya ticaretini Volga'ya kaydırmıştı. Daha önce olduğu gibi Altın Orda'nın tesis ettiği Pax Mongolica döneminde Doğu Avrupa'da ticaret yolu Novgorod-Volga-Kırım hattı üzerinde idi[26], şimdi ise Novgorod –Volga yolu ana hat oluyordu. İngilizlerin ve Avrupa'nın doğusunda Cenovalıların yerini alan kuzey İtalya (Milan) tüccarları da dâhil olmak üzere Avrupa'nın her yerinden tüccarlar buraya gelmeye başladılar. Novgorod'un 1478'de III. İvan tarafından işgali bir anlamda Osmanlı Devleti'nin Kırım'a yerleşmesi ve Cenovalıları Kefe'den kovmalarına bir cevaptı.

Cengiz hanedanı mensubu Tuqa Timur, 1502'de Kazan, Kırım ve Astrahan'ı zaptetti. Ancak birçok sebepten dolayı bu hâkimiyet doğu Avrupa'da yeni bir barış (pax) sağlamaya yetmedi. Nogaylar ve diğer Altın Orda bakiyeleri artık barışı sağlamaya kadir tek güç olarak gördükleri Moskova'ya yöneliyorlardı. 16. yüzyıl ortalarında Nogay prensi İsmail kardeşi Yusuf'a şöyle yazıyordu: "Adamların ticaret için Buhara'ya giderken benimkiler Moskova'ya gidiyor; eğer Moskova'yla bir mücadeleye tutuşsaydım, kendi kendimi çıplak bırakacaktım ve ortada cesedim için dikilecek bir kefen bile kalmayacaktı."[27]

Moskova politikasının atmak zorunda olduğu ikinci adım Kazan ve Astarhan'a yani Volga yolunun ikinci kısmına sahip olmak idi. Yukarıda anlatıldığı üzere Büyük Moskova Prensliği'nin Tatarlarla olan ilişkileri herhangi bir milli veya dini temelle değil pragmatizme dayanmakta idi. Hâlbuki Moskova metropolitliğinin politikası yeni doğmakta olan politik

---

[23] Bununla alakalı olarak bkz. V. Moshin, "O periodizatsii russko-iuzhnosslavianskikh literaturnykh sviazei X-XV vv.," Russkaia literatura XI-XVIII vekov sredi slavianskikh literatur (Moskova 1963), ss. 97–106 ve Schaeder ss. 1–51.

[24] Schaeder, ss. 112–16.

[25] İbid., ss. 198–215.

[26] Altın Orda'da ticaretin önemi için bakınız; Vernadsky, ss. 342–44.

[27] Barthold'dan alınmıştır, s. 176.

gücün avantajlarını kendi maksatları doğrultusunda kullanarak milletler arası Ortodoks propagandasının merkezi olmak idi.

Moskova prensleri Kazan ve Astrahan'a başka sebeplerden dolayı da ihtiyaç duyuyorlardı. Büyük Moskova prensleri 15. yüzyıl ortalarında ilk kez Avrupa politik arenasına girmeye başladıklarında mevcut statüleri henüz gerekli açıklığa kavuşmamıştı. Birinci Roma [Agustus'un (MS.1480) inen sahte şecere[28]] ve II. Roma [Monomah Başlığı efsanesi (MS. 1523–52)[29]] ile bağlantılı olma iddiaları diplomatik çevrelerce gerekli ciddiyette tepki bulamamıştı[30]. Herkesin tanıyacağı ve saygı duyacağı bir devlet karizmasına ihtiyaç duyuorlardı. Halef durumundaki iki Cengizli devleti Kazan ve Astrahan bu karizmaya sahip oluşumlardı. Korkunç İvan, "Kazan Çarı" ve "Astarhan Çarı" formülünü yeni elkabının bir dayanağı olarak kàbul ediyordu.[31].

III. Ivan, Zoe (Sophia) Paleolog'la evlendikten sonra Bizans imparatorlarının sahip olduğu imtiyazları gaspetmeye başladı. Büyük prensin hoşnut olmamasına rağmen bağımsızlığını korumada başarılı olan metropolit Gerontius (1473-89)'un ölümünden sonra İvan III. metropolitleri kendisi atamaya başladı (birinci Zosima 1490'da)[32]. Bu metropolitliğin bir nevi millileşmesi sonucunu doğurdu. Prensin hastalığı veya halef sıkıntısı sırasında ruhani ve politik liderlik görevini üstlenmesine rağmen metropolit hükümdarın oyuncağı haline gelmişti. (mesela, Korkunç İvan'a Macarius'un tac giydirmesi, 1547). Metropolitler ile prensliğin faaliyetleri arasında net bir ayrım yapmak şu an için elbette zordur. Önemli kararların verilmesini gerektiren yeni durumlar ortaya çıktı – Mesela metropolitler ne oranda metropolitliğin dış politikasını Büyük Prens'ten bağımsız olarak izleyebilirlerdi (Litvanya ve diğer bölgelerden gelen heyetlerin karşılanmasında olduğu gibi). Bu tip sorunlar tam gelişme çağına kadar istisna *(ad hoc)* olarak kabul edildi. Patrik Nikon ve Çar Aleksey Mihayloviç

---

[28] Schaeder, ss. 93–103.

[29] Moskova'da Özbek kalpağına Monomah kalpağı denmesinin komik bir durum olacağını kimse inkar edemez; bkz. Vernadsky, s. 386.

[30] Hükümsel bir vurgu için bkz. Herberstein, ss. 80-84 ve Giles Fletcher (1591), of the Russe Commonwealth (Cambridge, Mass., 1966), 19 a.b. ayrıca bkz. Schaeder, ss. 104–112.

[31] İlk Moskova çarının (Korkunç İvan) mühründe yazan resmi ve uzun unvanında Kazan ve Astrahan'ın da çar'ı olduğu belirtilmişti; bkz. E. I. Kamentsva ve N. V. Ustiugov, Russkaia sfragistika i geraldika (Moskova, 1963), s. 115.

[32] Golubinskii, II, part 2 (Moskova, 1911), 23

arasındaki iyi bilinen düşmanlığa yol açan patriklik ve çar gerilimi I. Peter'in patrikliği kaldırması ile son bulmuştur.

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ КИЕВ В ДЕФИНИЦИЯХ КНИЖНИКОВ И ДЕКЛАРАЦИЯХ ПОЛИТИКОВ

Олена РУСИНА[*]

Обладая необыкновенно разносторонними научными интересами, профессор Омельян Прицак не раз обращался к истории Киева, исследуя ее в очень широком хронологическом диапазоне: от гипотетического хазарского "следа" в его судьбе до роли, сыгранной мифологией "златоглавого Киева" в политических перипетиях начала XX в. При этом он совершенно справедливо отмечал, что "a sense of Kiev's uniqueness, its pride in its often exaggerated antiquity, and its status as "being chosen" constitute a distinctive feature of Ukrainian political mythology through the ages"[1].

Действительно, нет нужды доказывать, что Киеву принадлежит особое место в восточнославянской истории и восточнославянской ментальности. На протяжении нескольких веков он был стольным градом Руси; отсюда началось ее крещение; именно здесь до конца XIII ст. имел постоянную резиденцию митрополит всея Руси и именно здесь находились такие особо почитаемые православные святыни как собор св. Софии и Печерский монастырь.

---

[*] Senior research associate (Institute of Ukrainian History, National Academy of Sciences of Ukraine, Kiev), Fulbright Senior Scholar (Harvard Ukrainian Research Institute). e-mail: rusina@fas.harvard.edu, erusina@ukr.net

[1] Pritsak O. Kiev and All of Rus': The Fate of a Sacral Idea // Harvard Ukrainian Studies. – Vol. 10. – № 3/4 (December 1986). – P. 279.

Для древнерусских книжников Киев был исключительным, единственным в своем роде городом. Идея его божественного предназначения заключена уже в "Повести временных лет", в составе которой до нас дошел апокрифический рассказ о посещении апостолом Андреем киевских гор и его пророчество о том, что "на сих горах восияеть благодать Божья; имать град велик быти и церкви многи Бог въздвигнути имать"[2].

Понятно, что в Древней Руси, известной как "страна без апостолов", этот летописный сюжет возносил Киев на особую, недостижимую для прочих городов высоту. Другой, не менее хрестоматийной, декларацией особого статуса Киева, которая содержится в раннем летописании, являются слова князя Олега, якобы произнесенные им после успешного похода на Аскольда та Дира (882 г.): "Се буди мати градом русьским"[3].

Большинство исследователей усматривает в этой метафоре кальку с греческого "метрополис" (мать городов)[4] – как и сам Киев во многом копировал тогдашний центр восточного христианства ("греческой веры"), Константинополь. Давно уже стало трюизмом, что городское пространство Киева формировалось по образу – или, если

---

[2] Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII века. – М., 1978. – С. 26.

[3] Там же. – С. 38.

[4] Из последних работ, посвященных данной тематике, отметим: Назаренко А.В. Была ли столица в Древней Руси? Некоторые сравнительно-исторические и терминологические наблюдения // Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее новое время (XI-XVIII вв.). – М., 1996. – С. 69-72; Висоцький С.О. Київ: "Се буди мати градомъ русьскимъ" (про літописний вислів та його тлумачення) // Історія Русі-України (історико-археологічний збірник). – К., 1998. – С. 99-103 (укажем, однако, на проблематичность авторского вывода о том, что под "руськими градами" летописцем понимались лишь города Южной Руси). Интересно, что Н.М.Карамзин считал это определение настолько устойчивым, что расшифровал приведенное Константином Багрянородным название Киева, Самватас, как "сама мать, ибо Киев назывался в древности материю городов русских" (Карамзин Н.М. История государства Российского. – М., 1989. – Т. 1. – С. 199). Относительно современных трактовок термина Самватас см.: Зоценко В.М. Ще раз про Самбатас // Старожитності Русі-України. – К., 1994. – С. 126-132; Struminski B. Linguistic Interrelations in Early Rus'. – Roma, 1996. – P. 131-132.

использовать термин, предлагаемый ныне в российской литературе[5], – "во образ" Царьграда. Не следует забывать, однако, что сам Константинополь строился с оглядкой на топографию другого священного города, в котором произошли основные события християнской истории – Иерусалима. Так что в той мере, в какой Константинополь был вторым Иерусалимом, Киев копировал не только Царьград, но и Иерусалим.

Впрочем, если в градостроительном смысле такая связь выступает опосредованно, то в древнерусской книжности она декларируется эксплицитно. Известно, например, что в "Слове о законе и благодати" митрополита Илариона проведена параллель между строительством Иерусалимского храма и киевского Софийского собора[6]; а в "Памяти и похвале" Якова Мниха прокламируется: "Оле чюдо ! Яко 2-й Иерусалим на земли явися Киев"[7].

Известны и менее очевидные литературные параллели. Так, в частности, у работах последнего времни отмечается, что в "Хронике Амартола", которой активно пользовался составитель "Повести временных лет", "матерью городов" назван именно Иерусалим[8]. Кроме того, Иерусалим фигурирует как "городам мати" в ряде

---

[5] Данилевский И.Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? // Одиссей: Человек в истории. 1998. – М., 1999. – С. 134, 146 (см. также переиздание: Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.). – М., 2001. – С. 355, 389-390); Ранчин А.М. О принципах герменевтического изучения древнерусской словесности // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. – 2000. – № 2 (4). – С. 79.

[6] Древняя русская литература: Хрестоматия. – М., 1980. – С. 31.

[7] Цит. по: Ричка В. Єрусалим у політичній культурі та релігійній традиції українського середньовіччя // Jews and Slavs. – Jerusalem; Kyiv, 2000. – Vol. 7. – P. 21.

[8] Там же. – P. 25. К сожалению, это утверждение, многократно тиражированное исследователем (ср., в частности: Ричка В.М. Київ – другий Єрусалим // Роль столиці у процесах державотворення: Історичний та сучасний аспекти. – К., 1996. – С. 45; Idem. Ідея Києва – другого Єрусалима в політико-ідеологічних концепціях середньовічної Русі // Археологія. – 1998. – № 2. – С. 77 и т.д.), ни разу не было подкреплено ссылкой на источник. Другой исследователь данной проблемы, И. Данилевский, также усматривает в именовании Киева "матерью градом русьским" сравнение с Иерусалимом, однако выводит его из другого источника "Повести временных лет" – "Жития Василия Нового" (Данилевский И.Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? – С. 139-140).

позднейших памятников, чья датировка до сих пор остается спорной – "Повести о Волоте Волотовиче" и "Голубиной книге", которые, по-видимому, отражают некие архаичные слои народного сознания[9]. Не менее интересно, что в "Повести о Волоте Волотовиче" прокламируется, что "церковь иерусалимская всем церквам мати"; данные представления были распространены и в XVII в.[10] На этом фоне характерно, что документальные памятники XV ст. (акты, связанные с поставлением в митрополиты Григория Цамблака (1415 г.), грамота киевского князя Олелька митрополиту Исидору (1441 г.)), а также новгородские летописи называют киевскую Святую Софию "матерью / главой всем русским церквям"[11].

Трудно сказать, насколько подобные представления были связаны с идеологемой "Киев – второй Иерусалим", которая сама по себе сравнительно недавно стала объектом исследовательского интереса. Заслуживает внимания, что эта идея пережила нечто вроде второго рождения в начале XVII ст. в связи с поставлением киевского митрополита и епископата иерусалимским патриархом Феофаном (1620 г.). Элементом вызванного этим событием интеллектуального подъема и стало муссирование мысли о тесной связи между Киевом и Иерусалимом, порой воплощавшейся в формуле "Киев – второй Иерусалим".

В последнее время в контексте анализа этой формулы была высказана идея об употребляемом относительно Киева определении

---

[9] Данилевский И.Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? – С. 139; Ричка В. Єрусалим... – P. 25.

[10] Полешенко Ю. "Похвала Єрусалиму" Захарії Копистенського в контексті церковно-політичної ситуації в Україні у 20-х – 30-х роках XVII ст. // Jews and Slavs. – Vol. 7. – P. 48, 52.

[11] Акты, относящиеся к истории Западной России (далее: Акты ЗР). – СПб., 1846. – Т.1. – № 24. – С.33 ("видехом презираему от митрополита Фотиа церковь киевьскую, еже глава есть всеи Руси"); Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. – М., 1976. – С. 179 ("Святыя деля Софеи, еже есть премудрость божия, матери сущеи всем церквам рускым"); Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей. – К., 1874. – Отд. 1. – С. 33 ("к соборной церкве киевской, матери всем церквам русским"). Эти представления репродуцировались и в более позднее время - например, в XVII ст. См.: Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники: Опыт исторического исследования. – К., 1883. – Т. 1. – С. 547.

"богоспасаемый" / "богохранимый" как "индикаторе" сакрального статуса города. Имеем в виду статью Н. Яковенко "Символ «Богохранимого града»", увидевшую свет более десятилетия тому назад и сравнительно недавно перепечатанную в сборнике статей "Параллельный мир"[12]. Вызывает удивление, что за это время исследовательницей не были откорректированы явно ошибочные утверждения относительно указанной терминологии, обнародованные в первой версии статьи, и она снова уверенно декларирует, что "такая словесная формула появилась не ранее второй половины XVI ст."[13] При этом отправной точкой в ее использовании Н. Яковенко считает приписку к тексту Патерика в редакции 1554 г. ("написана бысть сиа книга ... у богоспасаемом граде Киеве")[14], настаивая на том, что во 2-ой Касьяновській редакции Патерика (1462 г.) Киев якобы называется только "стольным", "славным", "богоименитым". Это тем более удивительно, если принять во внимание, что на той же странице издания Патерика, на которое ссылается исследовательница, подан (правда, петитом в подстрочной сноске) текст приписки к его 2-ой Касьяновской редакции по трем спискам конца XV – XVI ст.: "Написана бысть книга сиа ... повелениемь смиренноинока Касияна, уставника печерьскаго, в лето 6970 ... в богоспасаемемь граде Киеве"[15]. Параллельно в той же редакции памятника находим "Похвалу преподобному отцю нашему Феодосию, игумену печерьскому, иже

---

[12] Яковенко Н. Символ "Богохранимого града" у київській пропаганді 1620-1640-х років // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. – К., 1995. – Т.4. – С. 52-75; Idem. Символ "Богохранимого града" у пам'ятках київського кола (1620-1640-ві роки) // Idem. Паралельний світ: Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст. – К., 2002. – С. 296-330.

[13] Яковенко Н. Символ "Богохранимого града" у київській пропаганді 1620-1640-х років. – С. 53; Idem. Символ "Богохранимого града" у пам'ятках київського кола (1620-1640-ві роки). – С. 298.

[14] Абрамович Д. Киево-Печерський Патерик: (Вступ. Текст. Примітки). – К., 1930. – С. 193.

[15] Там же. – Прим. 1. См. также в публикациях: Абрамович Д.И. Исследование о Киево-Печерском Патерике как историко-литературном памятнике. – СПб., 1902. – С. 88. – Прим. 104; Каталог славяно-русских рукописных книг XV века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов. – М., 2000. – № 61. – С. 173-175 (описание экземпляра Патерика 2-ой Касьяновской редакции из коллекции Ободенского, который Абрамович относил к XV-XVI вв.; ныне датируется концом XV в.).

есть в богоспасаемом граде Киеве"[16]. Кроме того, определение Киева как "богоспасаемого града" находится и в 1-ой Касьяновской редакции Патерика (1460 р.): "Написаны же быша книги сиа ... в лето 6968 ... в богоспасаемом граде Киеве"[17]. С патериковой терминологией коррелирует и определение Киева как "богоспасаемаго града" в "Хожении" монаха Варсонофия (1461-1462 гг.)[18].

Впрочем, все приведенные выше упоминания, в сущности, не имеют принципиального значения, поскольку ко времени появления зацитированных литературных произведений Киев по крайней мере несколько сот лет именовался "богоспасаемым"/"богохранимым" городом. Имено так называл его в середине XI ст. знаменитый митрополит Иларион ("священ бых и настолован в велицем и богохранимом граде Кыеве ... в лето 6559"[19]), и тогда же, в середине XI ст., была создана служба на освящение киевской церкви св. Георгия, где стольный град Древней Руси упоминается как "матерь градом, Богом спасеныи Киев"[20]. Параллельно специалистам хорошо известно то, как обращался в 1262 г. к митрополиту Кириллу, посылая ему Кормчую книгу, болгарский деспот Яков-Святослав: "Преосвященному архиепископу Кирилу преславнаго града Кыева,

---

[16] Абрамович Д. Киево-Печерський Патерик. – С. 86.

[17] Абрамович Д.И. Исследование о Киево-Печерском Патерике... – С. 72.

[18] Книга хожений: Записки русских путешественников XI-XV вв. – М., 1984. – С. 162. Отметим также хронологически близкие случаи именования Киева "богоспасаемым" / "богом спасаемым" городом. Это запись настоятеля Супрасльского монастыря о строительстве Благовещенской церкви (около 1503 г.; опубл.: Щавинская Л.А. Литературная культура белорусов Подляшья XV-XIX вв.: Книжные собрания Супрасльского Благовещенского монастыря. – Минск, 1998. – С.24) и два сомнительных документа киевского происхождения: запись 1411 г. в Евангелии Никольского Пустынского монастыря (Закревский Н. В. Описание Киева. – М., 1868. – Т. 2. – С. 745) и грамота 1481 г. на ставропигию Киево-Печерскому монастырю патриарха Максима (Архив Юго-Западной России. – К., 1859. – Ч. 1. – Т. 1 – № 1. – С. 2).

[19] Эту автобиографическую запись цитируем по: Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Л., 1987. – Вып.1. – С. 200.

[20] Ягич И.В. Служебные Минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1096 гг. – СПб., 1886. – С. 461.

учителю же всеи Руси и светилника церквам богоспасенаго града Киева"[21].

Последний пример заслуживает особого внимания. Из него, в первую очередь, следует, что термины "преславный" и "богоспасенный" выступали как взаимозаменяемые (что, кстати, фиксирует и лексика Илариона[22]); соответственно, нет смысла выяснять, когда второй сменяет первый (к чему стремится Н. Яковенко, ссылаясь на "крайне ограниченное количество письменных памятников XV – середины XVI ст.", которое "не позволяет наверняка установить, когда и где Киев впервые превратился из "славного" и "стольного" в "богоспасаемый"[23]). Во-вторых, заслуживает внимания запись в Рязанской Кормчей 1284 г., протографом которой послужила Кормчая 1262 г. В этой записи, созданной на основе послания Якова-Святослава митрополиту Кириллу, Киев назван лишь "преславным градом" – тогда как владыка Иосиф, который инициировал переписку Кормчей, титулуется "священым епископом богоспасеное области Рязаньские"[24]. Это наглядно демонстрирует, что термин "богоспасаемый" уже в XIII ст. не имел, так сказать, эксклюзивного характера; а в XIV-XVII вв. его носителями выступают не только такие города как Тверь[25], Новгород, Псков[26], Москва[27], Вильно[28], но и

---

[21] Шапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI-XIII вв. – М., 1978. – С. 140.

[22] Древняя русская литература. – С. 31 (Киев – град "славный", "всеславнии").

[23] Яковенко Н. Символ "Богохранимого града" у київській пропаганді 1620-1640-х років. – С. 53; Idem. Символ "Богохранимого града" у пам'ятках київського кола (1620-1640-ві роки). - С. 298.

[24] Столярова Л.В. Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI-XIV веков. – М., 2000. - № 118. – С. 136; Шапов Я.Н. Указ. соч. – С. 140-152.

[25] Русский феодальный архив XIV - первой трети XVI века. – М., 1986. – Ч. 1. – № 2. – С. 65; Клюг Э. Княжество Тверское (1247-1485 гг.). – Тверь, 1994. – С. 321 (среди многочисленных примеров, приведенных автором, отметим только – как образчик "сосушествования" различных дефиниций – заметку в Евангелии 1418 г., написанном "в богоспасаемем и преславнем граде Тфери").

[26] Романова А.А. Древнерусские календарно-хронологические источники XV-XVII вв. – СПб., 2002. – С. 193; Гальченко М.Г. Записи писцов в датированных древнерусских рукописях XIII-XV вв. // Palaeoslavica. – 2003. – Vol. 11. – P. 97. – № 69.

[27] Романова А.А. Указ. соч. – С. 343.

малозаметные Переяславль-Залесский[29], Слуцк[30], Коломна[31], Углич[32]. Из украинских городов одним из первых начинает упоминаться как "богом спасаемый" Луцк, который фиксируется с этим определением по крайней мере с 1429 г.[33] Эту традицию именования можно было бы продлить на столетие, основываясь на дарственной князя Любарта церкви Иоанна Богослова (1322 г.), где "богоспасаемыми" названы Луцк и Острог[34], если бы не сомнительный характер данного документа[35]; впрочем, в период создания этой подделки (рубеж XVI-XVII вв.) такое титулование Острога фиксируется в источниках (в частности, в Острожской Библии[36]).

Очевидно, что количество этих примеров можно существенно увеличить – однако куда более интересны случаи параллельного использования терминов "богоспасаемый" / "богохранимый" по отношению к Киеву и другим городам. В частности, о том, что данная терминология не считалась исключительным атрибутом Киева в XV-XVI вв., свидетельствуют записи копиистов 1-ой Касьяновской редакции Патерика; имеем в виду списки, сделанные в 1462 г. "в богоспасаемем граде Москве" и в 1554 г. "в богоспасаемем в Великом

---

[28] Отметим, в частности, Библию, написанную в 1514 г. "в богохранимем великом и славном граде у Вильни" (Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1995. – Т.5. – Кн.1. – С. 159-160); см. также: Собор в богоспасаемом граде Вильни бывший // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб., 1878. – Кн. 1. – С. 5.

[29] Столярова Л.В. Указ. соч. – № 310. – С. 323-324.

[30] Кобяк Н.А., Морозова Н.А., Турилов А.А. Кириллические рукописные книги XV-XIX вв. в собраниях фондов 21 и 22 БАН Литвы // Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne. – Kraków, 1997. – T. 2. – S. 62.

[31] Гальченко М.Г. Записи... – Р. 104. – № 88.

[32] Иконников В.С. Опыт русской историографии. - К., 1908. - Т. 2. - Кн. 2. - С. 1857. – Прим. 7.

[33] Южнорусские грамоты, собранные Вл. Розовым. – К., 1917. – Т. 1. – № 63. – С. 114. См. также аналогичное упоминание о Луцке под 1462 г.: Гальченко М.Г. Записи... – Р. 118. – № 128.

[34] Грамоти XIV ст. – К., 1974. – № 6. – С. 22.

[35] См.: Флоря Б.Н. Две грамоты князя Любарта // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998. – М., 2000. – С.250-254; Idem. О грамоте Любарта Гедиминовича луцкой епископской кафедре // От Древней Руси к новой России: Юбилейный сборник, посвященный члену-корреспонденту РАН Я.Н. Щапову. – М., 2005. – С. 177-181.

[36] Кукушкина М.В. Книга в России в XVI веке. – СПб., 1999. – С. 172.

Новеграде"[37]. Не менее показательно и оперирование указанными дефинициями печерским архимандритом Иосифом Тризной: в его редакции Патерика упоминаются как "богохранимый град Киев", так и "богохранимый град Чернигов"[38]. Еще более характерный параллелизм демонстрирует грамота иерусалимского патриарха Феофана от 9 мая 1620 г., где фигурируют "богоспасаемые" Киев, Вильно и Могилев[39]. Очевидно, что если разуметь этот термин как "претенциозную метафору из арсенала "имперской" византийской лексики"[40], то на него уж никак не мог бы претендовать провинциальный Могилев (хотя с этим наверняка не согласились бы местные патриоты, один из которых, Трофим Сурта, в конце XVII ст. занес в свою хронику такое двустишие: "Богом спасаемый сей град Могилев / Праотец и отец Яфетовых сынов"[41]). Фактически же мы наблюдаем полное "равноправие" носителей этой терминологии, которая свидетельствует, что калькированное с греческого языка определение "богоспасаемый", распространившись на Руси, довольно быстро утратило свою "претенциозность", превратившись в нечто вроде этикетной формулы. В ее использовании не было определенной системы – хотя наиболее часто она встречается в памятниках, написанных возвышенным, торжественным слогом. Однако рассматривать данное клише как вербальный индикатор сакральности Киева некорректно. Куда более показательно в этом смысле именование города святым градом, которое встречается уже у Илариона[42] и которое было самоочевидным в XVII ст.[43]

---

[37] Абрамович Д.И. Исследование о Киево-Печерском Патерике... – С. 78, 87 (прим. 101).

[38] Кучкин В.А. Княжеский помянник в составе Киево-Печерского Патерика Иосифа Тризны // Древнейшие государства Восточной Европы. 1995 г. - М., 1997. – С. 172, 232.

[39] Сенченко М., Тер-Григорян-Дем'янюк Н. У пошуках істини, або ще раз про час заснування Київської братської школи // Киевская старина. – 1996. – № 6. – С. 57, 59, 60, 61.

[40] Яковенко Н. Символ "Богохранимого града" у київській пропаганді 1620-1640-х років. – С. 53; Idem. Символ "Богохранимого града" у пам'ятках київського кола (1620-1640-ві роки). – С. 298-299.

[41] Летописи белорусско-литовские // Полное собрание русских летописей (далее: ПСРЛ). – М., 1980. – Т. 35. – С. 240.

[42] Древняя русская литература. – С. 31.

[43] Густынская летопись // ПСРЛ. – СПб., 2003. – Т. 40. – Приложение 1. – С. 156, 166; Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. – СПб., 1878. – Т. 10. – С. 612, 613.

Возвращаясь к древнерусской эпохе и к роли Киева в жизни тогдашнего общества, отметим, что переломным моментом стал для него 1240 г., когда город опустошили монголы. При этом изменения, привнесенные иноземным нашествием, оказались настолько глубокими, что вскоре Киев перестал быть не только столицей Древнерусского государства (как его в 1240-е гг. характеризувал папский нунций Плано Карпини[44]), но и княжеской резиденцией[45].

Не менее важным является то, что на рубеже XIII-XIV вв. Киев покинул митрополит – или, как отмечал в этой связи летописец, "не терпя татарьского насилья, оставя митрополью и збежа ис Киева, и весь Киевь розбежался"[46]. Традиционно считается, что упоминание о "татарском насилье" было лишь способом оправдания достаточно неприглядного поведения митрополита Максима, который перенес свою резиденцию во Владимир-на-Клязьме. Однако исследования последних десятилетий показали, что на исходе 1290-х гг. ситуация в Южной Руси на самом деле была весьма напряженной из-за конфликта между монгольскими правителями Токтой и Ногаем[47]. Как бы там ни было, фактом есть то, что на рубеже XIII-XIV вв. Киев фактически оставила как светская, так и церковная верхушка; не удивительно, что спустя полстолетия он стал очень легкой добычей для литовцев, которые утвердились тут на целых 200 лет. Однако, вопреки этому, Киев продолжал считаться на Руси "главным среди прочих крепостей и земель"[48]. В поэтической форме эту мысль высказал Ссбастьян Кленович в своей поэме "Роксолания", отметив, что роль Киева на Руси соизмерима с той, которую Рим играет в судьбах всего христианства[49]. Так что средневековая история Киева не может служить иллюстрацией известного парафраза "Sic transit gloria urbis".

---

[44] Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. – М., 1957. – С. 67.

[45] Детальнее см.: Rusina O. On the Kyivan Princely Tradition from the 13th to the 15th c. // Harvard Ukrainian Studies. – Vol. XVIII. – № 3/4 (December 1994). – P. 175-190

[46] Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. – Л., 1927. – Т. 1. – Вып. 2: Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку. – Ст. 485.

[47] Детальнее см.: Русина О. Студії з історії Києва та Київської земл. – К., 2005. – С. 21, 35-36.

[48] Так в середине XVI ст. характеризовал Киев Михалон Литвин (Михалон Литвин. О нравах татар, литовцев и москвитян. – М., 1994. – С. 96).

[49] Кльонович С. Роксолапія. – К., 1987. – С. 71.

Сохранение и бытование таких представлений тем более впечатляет, если принять во внимание партикуляризацию интересов отдельных русских земель, под знаком которой прошло все XIV ст. В силу данного фактора за весь этот век мы практически не имеем в северо-восточном летописании репрезентативных известий о Киеве; на этом справедливо акцентировал внимание проф. Прицак, подчеркивая, что промежуток между серединой XIII и серединой XV ст. остается наиболее темным в истории региона[50].

Однако не следует игнорировать специфику средневекового мышления как по самой своей природе традиционного, ориентованного на "старину" и обычаи предков; с другой стороны, не следует забывать, что любой летописный свод, составлявшийся в Северо-Восточной Руси, имел своей отправной точкой "Повесть временных лет", где, как уже отмечалось, был акцентирован статус Киева как "матери градом русьским" и места, осененного божественной благодатью.

Это, впрочем, не означает, что у Киева не было соперников. Исключительный интерес в этом смысле представляет рассказ Рогожского летописца о передаче Владимира-на-Клязьме во владение литовскому князю Свидригайло, который бежал из Литвы в 1408 г. По словам летописца (вероятно, тверича по происхождению), который категорически осуждал передачу этого города литовцу великим князем московским Василием I, "многославныи Володимерь есть стол земля Русскыя и град Пречистыя Богоматери ... И таковаго града не помиловавше москвичи, вдаша в одрьжание ляхови ... Во дни наша несть было, ни от древних слышано, иже толико градов дати пришелцю князю в землю нашу, наипаче же и стол Русскыя земля, многославныи Володимерь, мати градом"[51].

---

[50] Pritsak O. The Pre-Ashkenazic Jews of Eastern Europe in Relation to the Khazars, the Rus' and the Lithuanians // Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective. – Edmonton, 1988. – P. 14.

[51] Рогожский летописец // ПСРЛ. – М., 1965. – Т. 15. – Вып. 1. – Ст. 181. Показательна и позиция дьякона Троице-Сергиевого монастыря Зосимы, который в 1419 г. упоминал о величии Киева в прошлом времени: "Потщахся постигнути славный

Показательно, что в этом фрагменте к Владимиру прилагаются все сугубо "киевские" определения (напомним, что Киев считался и городом, находящимся под особым заступничеством Богородицы, чье изображение украшало апсиду Софийского собора; известен даже патериковый рассказ "о богоизбраннеи церкви богородичине", где повествуется о высказанном Богородицей греческим мастерам желании сделать Киево-Печерский монастырь местом своего постоянного пребывания[52]). Однако в дальнейшем указанная традиция именования не получила развития. Росла мощь Москвы, отодвигая в тень все прочие русские города. Москва также нуждалась в каких-то свидетельствах небесного заступничества, определенных предначертаниях ее исторической судьбы. При этом в принципе существовала возможность использования московскими книжниками модели, имевшейся в "Повести временных лет". В XVII в. ей, например, воспользовался автор так называемой Могилевской хроники, указав на то, что, освятив своим присутствием киевские горы, апостол Андрей двинулся дальше на север вдоль Днепра, побывав и на том месте, где со временем возник Могилев[53].

Однако московские книжники решили не идти per pedes apostolorum и в известном смысле дистанцировались от фигуры апостола Андрея (тогда как, например, в поздней, XVII в., киевской традиции его историческая роль была гипертрофирована – он трансформировался в крестителя Руси). Показательно, что, если в записи в знаменитом Синском Евангелии, где говорится о святителях, которыми "похваляются" разные земли, Андрей фигурирует как

град Киев, иже бе мати и глава всем градовомь рускимь" (Книга хожений: Записки русских путешественников XI-XV вв. – С. 120).

[52] Абрамович Д. Киево-Печерський Патерик. – С. 6. Возможно, однако, что подобная трактовка текста Патерика является несколько "прямолинейной"; по мнению Плюхановой, речь шла, скорее, о появлении в храме, который должны были соорудить греческие мастера, иконы Богородицы (Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. – СПб., 1995. – С. 43, 246-247); такое непонимание текста, в известной мере, коррелирует с мнением анонимного автора "Хожения в Царьград" (рубеж XIII-XIV вв.), что именно "икона посылала мастеры на Кыев ставити церкви Печерьскыа во имя Святыа Богородица" (Книга хожений. – С. 82).

[53] Летописи белорусско-литовские. – С. 239.

покровитель Руси (1339 г.)[54], то в более поздних памятниках московской книжности, в частности, в "Житии" Стефана Пермского (рубеж XIV-XV ст.) и в "Слове о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского" (конец XIV – середина XV ст.), апостолом Андреем хвалится Поморье (т.е. Причерноморье, поскольку считалось, что он проповедовал в Херсонесе и Синопе) либо Греческая земля[55]; рядом с ним появляется креститель Руси Владимир, а Москву представляет "новый чюдотворец" Петр, т.е. митрополит, который около 1325 г. перенес свою резиденцию из Владимира в Москву и был канонизирован непосредственно после смерти, в 1327 г.

Вполне очевидно, что эта канонизация имела идеологический подтекст, поскольку перемещение митрополичьей кафедры в Москву существенно повышало как статус города, так и шансы местных князей в борбе за политическую гегемонию на Руси. Этому же первому московскому святому было приписано и пророчество о славной будущности Москвы. Как зафиксировано в житии митрополита, он настаивал на сооружении Иваном Калитой Успенского собора, убеждая его: "Аще мене, сыну, послушаеши и храм Пресвятое Богородици въздвигнеши вь своем граде, и самь прославившися паче инех князий, и сынове, и вьнуци твои в роды, и град сьй славен будет в всех градех русскых, и святители поживуть в нем, вьзьдут руки его на плеща враг его, и прославиться Бог в немь"[56].

---

[54] Столярова Л.В. Указ. соч. – № 239. – С. 238. Эта запись является парафразом фрагмента Иларионового "Слова о законе и благодати" (ср.: Древняя русская литература. – С. 30). Дословное повторение этого пассажа находится в компилятивном "Послании на жидов и на еретики" инока Саввы (1488 р.): Чтения в Обществе истории и древностей российских. – 1902. – Кн. 3. – Ч. 2. – С. 89.

[55] Древняя русская литература. – С. 153, 157.

[56] Житие митрополита Петра // Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Повесть о Митяе. – СПб., 2000. – Приложения. – С. 430. На весомость этого пророчества указывает то, как Иван Грозный осмысливал завоевание Полоцка (1563 г.): Соловьев С. М. Сочинения. – М., 1989. – Кн. 3. – С. 557. С особым благоговением относился Грозный и к такой семейной реликвии как "крест Петра чудотворца, которым он благословил род наш" (см. его завещание: Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV-XVI вв. – М.; Л., 1950. – С. 433).

По форме это пророчество несколько напоминает летописные предсказания о судьбе Киева[57], хоть и не содержит прямого вызова "матери градом русьским". Характерно, что и "применение" этой метафоры в адрес Москвы отмечается в русских источниках достаточно поздно – где-то в начале XVII ст. (по нашим наблюдениям, первым среди книжников, активно ею оперировавших, был Иван Тимофеев[58]); тогда же, в XVII в., появляются и легендарные сказания о начале Москвы, где, по сути, отсутствуют киевские мотивы[59]. Немаловажно также то, что и с точки зрения архитектоники Москва не дублировала Киев – в отличие от того же Владимира, который моделировался сыном Юрия Долгорукого, Андреем Боголюбским, как соперник Киева.

Это соперничество проявлялось не только в создании архитектурных аналогов (ими, в частности, были владимирские Золотые Ворота и загородная резиденция Боголюбово, копировавшая киевский Вышгород; характерно и то, что возведенный при Андрее по образцу киевской Десятинной церкви Успенский собор на несколько метров превышал Святую Софию). Иным выражением этих амбиций было стремление создать параллельную митрополичью кафедру (что, как известно, удалось московским правителям – тогда как Боголюбский потерпел поражение ввиду сопротивления патриархии[*]), а также шаги по десакрализации Киева. Боголюбский

---

[57] По крайней мере, они возникли в рамках единого культурного кода – чего нельзя сказать, например, об известном пророчестве относительно Вильно, содержащемся в легендарной части белорусско-литовских летописей широкой редакции (Летописи белорусско-литовские. – С. 96, 153, 180-181, 201, 222; Шляконите Ю. Почему Гедиминасу приснился железный волк // Балто-славянские исследования. – М., 2002. – Вып. 15. – С. 495-515).

[58] Временник Ивана Тимофеева. – М.; Л., 1951. – С. 83, 95, 127, 143, 253, 267 тощо.

[59] Имеем в виду такие произведения как "Сказание об убиении Даниила Суздальского и о начале Москвы", "Сказание о зачатии Москвы и Крутицкой епископии", "Повесть о зачале Москвы" (относительно последней см. комментарий: Плюханова М. Указ. соч. – С. 157-163). Исключение в этом смысле составляет "Летописец вкратце", который содержит, по выражению Карамзина, "сказку, что Олег на пути своем в Киев построил Москву" (Карамзин Н.М. Указ.соч. – С. 247. – Прим. 292).

[*] Правда, по верному замечанию Б. Успенского, строительство Владимира как второго Киева, обусловленное желанием Боголюбского основать в нем митрополию, создало предпосылки для переноса туда митрополии после татаро-монгольского нашествия

не только вывез из Вышгорода византийскую икону, известную ныне как икона Владимирской Богоматери, но и, что гораздо существенней, разгромил и разграбил Киев в 1169 г.[60]

К аналогичным действиям в 1480-е гг. прибег и великий князь московский Иван III, использовав как свое орудие крымского хана Менгли-Гирея. Подстрекаемые московским правителем татары 1 сентября 1482 г. напали на Киев и полностью опустошили город. Масштаб этой трагедии был настолько значителен, что о ней вспоминали даже столетием позже (в рукописной "Космографии" Козьмы Индикоплова из собрания Супрасльского монастыря имеется запись: "А как Киев изжог Менгирей, тому 107 лет"[61]). При этом оказались в плену как киевский воевода, так и печерский игумен; сам Печерский монастырь был разграблен – татары "все святые книги и иконы пожгоша"; некоторые из монахов, пытаясь спастись, "бежали в печеру и там задохшася". Характерно, что в знак исполнения своих союзнических обязательств крымский хан отправил Ивану III золотые потир и дискос из осквернённой татарами Святой Софии – и то, что этот дар был принят, нельзя расценить иначе, как святотатство.

Безусловно, опустошение Киева в 1482 г. было явлением исключительным. Однако некоторые шаги в направлении десакрализации города можно отметить и в предыдущее время. Известно, например, что, переселившись в Москву, общерусские митрополиты периодически наведывались в Киев, вывозя при этом книги, церковную утварь и т.д. Эта практика нашла своего критика в лице великого князя литовского Витовта, который в 1415 г., настаивая на необходимости избрания киевского митрополита с компетенцией в пределах Литовского государства, отмечал, что московские митрополиты "всю честь церковную Киевское митропольи инде

(Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). – М., 1998. – С. 326).

[60] См. детальный анализ этих коллизий: Pelenski J. The Contest for the Legacy of Kievan Rus'. – New York, 1998. – P. 21-60.

[61] Рогов А.И. Супрасль как один из центров культурных связей Белоруссии с другими славянскими странами // Славяне в эпоху феодализма. – М., 1978. – С.327. Детальнее о событиях 1482 г. см.: Pelenski J. Op. cit. – P.103-115.

относили"[62]. В итоге сложилась весьма парадоксальная ситуация: когда в 1561 г. в виленских ученых кругах возник замысел напечатать ряд книг, в частности, "Житие" одного из отцов-основателей Киево-Печерского монастыря, Антония, выяснилось, что его нет в самом монастыре – и на его поиски (как и на поиск прочих книг) в Москву был отправлен иеродьякон Исайя Каменчанин. Ввиду ряда политических обстоятельств его миссия завершилась провалом – однако документы XVII ст. свидетельствуют о том, что "Житие Антония Печерского", действительно, находилось в Москве[63].

В контексте разорения Киева в 1482 г. большой интерес представляет один малоизвестный исторический документ – помянник, или синодик, Печерского монастыря, воссозданный монахами после того, как предыдущий "изгорел пленением киевьскым безбожнаго царя Менкиреа (Менгли-Гирея – *Е.Р.*) и с погаными агаряны"[64]. В нем мы находим не только поминания многочисленных московских вельмож, но и запись о том, что "князь великый Иоанн Васильевич Московьскыи вписал род свои" в этот синодик – что заслуживает особенного внимания, если учесть, что речь тут идет о том самом Иване III, который несколько ранее инициировал разгром татарами Киева и по чьей вине был опустошен Печерский монастырь! Более того – после включения Северщины в состав России вследствие московско-литовской войны 1500-1503 гг. ее правящие круги выступили в защиту имущественных интересов двух киевских монастырей, Печерского и Никольского Пустынского, которые имели земельную собственность на захваченной Иваном III территории; получив охранные царские грамоты, монахи этих монастырей вплоть до конца XVI ст. собирали дань со своих владений в Московии[65].

Так что, как видим, нет оснований доверять автору широкоизвестного трактата "О нравах татар, литовцев и москвитян" Михалону Литвину, который в середине XVI ст. утверждал, что

---

[62] Акты ЗР. – Т.1. – № 25. – С.36.

[63] Детальнее см.: Русина О. Студії з історії Києва та Київської землі. – С. 306-307.

[64] Голубев С.Т. Древний помянник Киево-Печерской Лавры (конца XV и начала XVI столетия) // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. – 1892. – Кн. 6. – Отд. 3. – С. 1-2.

[65] Детальнее см.: Русина О. Студії з історії Києва та Київської землі. – С. 184-188.

московский князь "собирает ежегодно значительные доходы с тех владений этого (Печерского – *Е.Р.*) монастыря, которые отошли к нему" и "не спешит возвратить их"[66]. Очевидно, в данном фрагменте Литвин не так заботился о достоверности своего описания, как стремился представить в неприглядном свете Ивана IV. Характеризуя его отношение к Киеву, Литвин отмечал, что московский правитель "всеми силами желает овладеть этим городом, который по сердцу ему, утверждая, что он – потомок Владимира, киевского князя. Немало печалятся и люди его, что не владеют столь древней столицей царей и святынями ее"[67].

Данное наблюдение литовского публициста вполне справедливо – и наилучшим тому подтверждением может служить ремарка одного из московских летописцев времен Ивана Грозного, сделавшего к своему тексту приписку: "Да видети бы нам государя на Киеве, православного царя, великого князя Ивана Васильевича всея Руси!"[68] Действительно, Иван IV претендовал на контроль над Киевом и всеми древнерусскими землями, ссылаясь на прямую династическую связь с киевскими Рюриковичами, чьи владения он считал своей наследственной "отчиной". Не менее существенным было и отмеченное Литвином желание московских правящих кругов овладеть киевскими святынями.

Москву стремились окружить не только ореолом политического могущества, но и аурой православной святости; это стремление актуализировалось претензиями Москвы на духовное лидерство в православном мире после падения Константинополя (1453 г.). На реализацию этой цели было направлено, в частности, активное аккумулирование в Москве православных реликвий – прежде всего, святых мощей. Так, Иван IV перенес в Москву из отвоеванного у Литвы Чернигова останки страстотерпцев за веру – св. Михаила Черниговского и его боярина Федора[69]. В Киеве же, как известно, сохранялись не только такие драгоценные реликвии, как мощи

---

[66] Михалон Литвин. Указ. соч. – С. 102.

[67] Там же.

[68] Софийские летописи // ПСРЛ. – СПб., 1853. – Т. 6. – С. 315.

[69] Детальнее см.: Макарий. История русской церкви. – Кн. 4. – Ч. 2. – С. 27, 205.

великомученицы Варвары, но и нетленные останки печерских святых, которые глубоко почитались на Руси.

Резюмируя, можно отметить, что отношение московских правящих кругов к Киеву было двойственным. С одной стороны, они хотели бы вытеснить его из общественного сознания, минимизировать его духовный авторитет. Однако, с другой стороны, они базировали свою внешнеполитическую программу на акцентировании роли Киева в жизни древнерусских земель – на том, что в прежние времена, как говорил Иван IV, "и Вилна была, и Подолская земля, и Галицкая земля, и Волынская земля вся к Киеву"[70]. В противовес этим воззрениям в Польше в XVI в. была разработана своя реституционная теория, также основанная на утверждении, что Киев является "caput terrarum Russiae, Podoliae et Volinіae"[71].

Не менее важен был Киев с точки зрения претензий великих московских князей на царский титул, который употреблялся спорадически вплоть до его официального принятия Иваном IV в 1547 г. Основу этих претензий составляло утверждение, что их далекий предок киевский князь Владимир Мономах якобы получил царские регалии из Византии; однако польско-литовская сторона настаивала на том, что, поскольку Киев принадлежит Литве, "никому бы тым именем и титулом царства киевского не было пристойно писатися - одно его королевской милости, а не великому князю московскому" (1548 г.)[72]. Соответственно, лишь овладение Киевом могло окончательно "убедить" правящие круги Литвы и Польши в законности царского титула великих московских князей. Однако в XVI в. успехов в этом направлении московские правители не достигли – даже захватив в начале столетия такой важный в военно-стратегическом отношении плацдарм, как Северщина.

---

[70] Сборник императорского Русского исторического общества. – СПб., 1892. – Т. 71. – С. 172. На этом фоне не могут не вызывать удивление позиция Э. Кинана, утверждающего, что, ссылаясь на "отчину" своих предков, правители Московии имели в виду "прежде всего, московских великих князей, а не древних киевских" (Кінан Е. Російські історичні міти. – К., 2003. - С.18-19).

[71] Akta unji Polski z Litwą. 1385-1791. – Krakow, 1932. – № 138. – S. 310, 312.

[72] Книга посольская Метрики Великого княжества Литовского, содержащая в себе дипломатические сношения Литвы в государствование короля Сизизмунда-Августа (с 1545 по 1572 год). – М., 1843. – С.51.

В этой связи уместно вспомнить, что важное стратегическое положение самого Киева также нашло отражение в его дефинициях. Укажем хотя бы на фигурирующую в материалах Люблинского сейма метафору «Киев – ворота государства»[73], которая, впрочем, применялась не только к "славному замку Киеву", но и к его «пригородкам» Черкассам и Каневу, которые тоже считались "воротами всего панства"[74]. Данное определение Киева встречается в материалах сейма наряду с образом города как «сторожевой башни» Речи Посполитой[75]. Это сопоставление, впрочем, не получило широкого распространения – не в последнюю очередь, потому, что не имело каких-либо политических «перспектив»; однако его культурные коннотации очевидны и очень существенны. Достаточно вспомнить цитируемую Михалоном Литвином "народную поговорку роксоланов": "С киевских холмов можно видеть многие другие места"[76]. С ним же отчетливо перекликается фраза из знаменитой "Задонщины": "Взыдем на горы киевския и посмотрим славного [Д]непра, и посмотрим по всей земли Русской"[77], а также слова, якобы адресованные крымским ханом польскому королю: "Поднявшись на киевские горы, я бы одним глазом смотрел оттуда на свой Бахчисарай, а другим – на твой Краков"[78].

Возможно, неудачи Москвы в овладении Киевом привели к появлению компромиссной теории, согласно которой Москва является воплощением киевского наследия, что сама по себе она есть вторым Киевом. Необходимо отметить, что манифестации этой теории в источниках минимальны – так что даже такой компетентный

---

[73] Дневник Люблинского сейма 1569 года: Соединение Великого княжества Литовского с Королевством Польским / Изд. М. О. Коялович. – СПб., 1869. – С. 403.

[74] Акты ЗР. – СПб., 1848. – Т.2. – № 144. – С.173-174 (1526 г.); Archiwum książąt Lubartowiczów Sanguszków. – T. 6. – S. 162-166, 170 (1553 г.). Что касается сопоставления Киева с воротами, то первым его отметил М.В. Довнар-Запольский: Украинские старосты в первой половине XVI в. // Архив Юго-Западной России. – К., 1907. – Ч. 8. – Т. 5. – С. 54.

[75] Дневник Люблинского сейма 1569 года. – С. 403.

[76] Михалон Литвин. О нравах татар, литовцев и москвитян. – С. 96.

[77] Сказания и повести о Куликовской битве. – Л., 1982. – С. 7.

[78] Цит. по: Івакін Г.Ю. Історичний розвиток Києва XIII - середини XVI ст. – К., 1996. – С. 108 (отметим, что исследователь вполне отдает себе отчет, что аутентичность данного выражения несколько проблематична).

исследователь как Чарльз Гальперин в одной из своих публикаций заметил, что данная идея никогда не была высказана эксплицитно[79]. Однако это не совсем так – и в этом нас убеждает текст "Казанской истории" с ее полными воодушевления строками: "Восприял ныне стольный и преславный град Москва, яко вторый Киев... и третий новый великий Рим, провоссиявший в последние лета, яко великое солнце в велицей нашей Русской земли"[80]. Как видим, в этом небольшом фрагменте "сосуществуют" две идеи translatio: "Москва – второй Киев" и "Москва – третий Рим".

Последняя идея, сформулированная в 20-е гг. XVI ст. псковским монахом Филофеем, пользуется наибольшим "успехом" среди специалистов (сравнительно недавно результаты ее исследований были подведены в содержательной монографии Синицыной[81]). Однако на самом деле в XVI - XVII ст. российский мессианизм прокламировался через ряд аналогичных идей, к числу которых принадлежали еще и такие как "Москва – второй Константинополь" (встречается уже в "Изложении пасхалии" митрополита Зосимы) и "Москва – второй Израиль (либо Иерусалим)". При этом ни одна из этих идей не была доминантной (например, патриарх Никон негативно расценивал отождествление Москвы с третьим Римом и отдавал предпочтение видению Москвы как второго Иерусалима – патронируя, в частности, строительство Ново-Иерусалимского монастыря).

Для нас принципиально то, что к кругу этих идей принадлежали и представления о духовном тождестве Москвы и Киева, священного города восточного славянства; фундамент этих представлений составляли как перенесение митрополичьей резиденции из Киева в Москву, так и родовая преемственность Рюриковичей. Возникнув в XV-XVI вв., эти идеи глубоко

---

[79] Halperin C.J. Kiev and Moscow: An Aspect of Early Muscovite Thought // Russian History. – 1980. – Vol. 7. – Pt. 3. – P. 320.

[80] Казанская история. – М.; Л., 1954. – С. 57. Див. також коментар: Pelenski J. Russia and Kazan: Conquest and Imperial Ideology (1438-1560-s). – The Hague; Paris, 1974. – Chap. VII.

[81] Синицына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.) – М., 1998.

воздействовали на общественное сознание и сформировали немало культурных стереотипов; однако ни книжники, ни политики так и не преодолели барьер, пролегавший между их теоретическими построениями и реальностью города, который они пытались превратить в призрак прошлого.

ÖTÜKEN YIŞ: DAĞ, ORMAN VE ÜLKE*

Osman KARATAY•

Ötüken'de oturup (oradan) kervan sevk etsen, sıkıntın olmaz. Ötüken yurdunda otursan ebedi il tutacaksın
(Bilge Kağan)

Son Göktürk idarecilerinin bıraktıkları yazıtlarda geçen *Ötüken Yış* yer adı hem jeopolitik anlamı, hem de dilbilimsel içeriği ile hayli ilgi çekmiştir. Jeopolitik olarak anlamlıdır, zira bu bölgenin Türklüğün kalbgahı olduğu anlaşılıyor; dolayısıyla ilin (bodun + devlet) korunması açısından önemlidir. Burada oturan Türk öncelikle kendi kimliğini koruyacaktır, Çinlileşmeyecektir; bu kimliğin ardından devlet korunacaktır. Bu korunma o kadar tarihi önemi haizdir ki, Togan'a göre, İran destanında Afrasiyab'ın şarkta Kimâk Denizi tarafındaki en uzak sığınak yeri olan Keng-dîz kalesi Türk kitabelerinde Türk milletinin harîm-i ismeti gibi gösterilen Ötüken Yış'la bir olsa gerektir.[1] Kanaatimce, İran destanına bu ilhamı veren bölge, Batı Göktürklerinin karargâhı olan ve Bizans kaynaklarında iyi vurgulanan Akdağ çevresi olmalıdır. Ötüken Yış'ın stratejik önemi ise Çin ile ilişkiler söz konusu olunca anlaşılır; zira Çin ile arada çöl vardır ve ondan sonra gelen Kan-su eyaletinde hâkimiyet sağlandığında, Ötüken artık dokunulmaz hale gelmektedir.

---

* Bu makalenin hazırlanmasında Sayın Prof. Dr. Gürer Gülsevin ile Sayın Doç. Dr. Cengiz Alyılmaz'ın büyük yardımlarını gördüm. Kendilerine müteşekkirim.

• Yrd. Doç. Dr., Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, İzmir. e-mail: karatay.osman@gmail.com

[1] Zeki V. Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1981, s. 110.

Bilge Kağan'ın Türk milletine "Ötüken'de oturma"yı ve "kervanlar sevketme"yi tavsiye etmesi tesadüfî değildir. Çünkü o, kendisinden önceki Türk kağanlarının tecrübelerini çok iyi bilmektedir. Önce Hunların sonra da Göktürklerin Çin'den vergi olarak alınan ipeği ve kendilerinin ürettikleri demir ve demir ürünlerini Bizans'a satılabilmek / ulaştırılabilmek için verdikleri mücadelelerden, yaptıkları savaşlardan haberdardır. Ötüken bölgesi Türklerin güçlü oldukları dönemlerde Çin'den, Soğdiyana'dan, İran'dan, Bizans'tan sık sık elçilerin ve kervanların gidip geldiği İpek Yolu'nun en işlek merkezlerinden biri idi; Çin ile Bizans arasında âdeta köprü vazifesi görüyordu[2].

Burada değineceğimiz husus, Ötüken bölgesini tavsif eden *yış* kelimesinin anlamıdır. Daha önce yaptığımız bir sorgulamayı, burada biraz daha açacağız.[3] Kelime bol miktarda ama mükerrer cümleler içinde Orhon yazıtlarında, yine aynı dönemden Taryat (Terhin) kitabesinde ve *Irk Bitig* adlı Uygur fal kitabında geçer. Kaşgarlı'da ise, değineceğimiz üzere, tartışmalı bir ibare içinde zikredilir. Bu metinlerde toplam 24 yerde beş ayrı yazılış ile kullanılır.[4]

Yış kelimesi "orman, ormanlık yükselti, yüksek orman" anlam bütünlüğü içinde ve mukabil ses denklikleriyle günümüz Türk lehçelerinden bazılarında da bulunur: Saha *sis*, Hakas *cış*, Şor *çış*, Teleüt *d'ış*, Kırgız *cış*.[5] O. Nedim Tuna'ya göre, Sümerce'de geçen *giş* "ağaç, tahta" kelimesi Türkçe *yış* ile ilgilidir.[6]

Çağdaş Türk lehçelerinde geçen orman anlamının da takviyesiyle olsa gerek, yazıtlarda geçen *yış* kelimesi hep 'orman' olarak çevrilmiştir. Yazıtların Türkçe'deki üç yayınını yapan H. N. Orkun, M. Ergin ve T. Tekin bu konuda ihtilafa düşmezler. Yalnız Tekin bazı yerlerde 'dağ' anlamına şans tanır:

---

[2] Cengiz Alyılmaz, "İpek Yolu ve Orhon Yazıtları", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 24 (2004), s.184.

[3] O.Karatay, *İran ile Turan*, Ankara, 2003, s.200–202.

[4] Bunların ve çağdaş lehçelerdeki biçimlerin güzel bir tetkikini O. Fikri Sertkaya yapmıştır: "Yıs (Yış?) / Yis[1] / Yis / Yiş Kelimesi ve Akrabaları Üzerine", s. 7–9.

[5] O. Fikri Sertkaya, "Yıs (Yış?) / Yis[1] / Yis / Yiş Kelimesi ve Akrabaları Üzerine", *S. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi (A. B. Ercilasun Armağanı)*, Sayı 13 (Bahar 2003), "Yıs (Yış?) / Yis[1] / Yis / Yiş Kelimesi ve Akrabaları Üzerine", s.2–3.

[6] Osman N. Tuna, , *Sümer ve Türk Dillerinin Târihî İlgisi*, Ankara, 1990, s.7.

... bir(i)ye : çug(a)y : yış : tög(ü)ltün : y(a)zı [koo]n(a)yin : [tis(e)r] : türük : bod(u)n : öls(i)k(i)g (BG-K5). Tekin bunu "Çuğay dağları" diye çevirir.[7]

K(a)d(ı)rk(a)n yış : koon [.....] (BK-D39). Tekin bunu "Kadırgan dağlarına yerleş..." diye çevirir.[8]

Bu örneklerde de kelimenin asli anlamıyla ilgili bir sorgulama söz konusu gözükmeyip, sadece "daha yerinde bir çeviri" amacıyla bir tercih yapılmışa benziyor. *Yış* kelimesi için Alyılmaz'ın *ı ~ (y)ı* 'ağaç' + çokluk eki *–ş* şeklindeki köken önerisi genel kabul görmüştür.[9] Bu öneri gayet güzel olmakla birlikte, bizim başka bazı farklı yaklaşımlarımız bulunmaktadır:

1. Kelimenin bugünkü mezkûr Türk lehçelerinde mukabil ses denklikleriyle bulunması, *y-*'nin eski Türkçede asli olmasını akla getirmektedir. *Iş* değil, *yış* biçimi daha olasıdır.
2. Göktürk çağında ve sonraki dönemlerde kelime *ı* olarak geçmektedir; *yı* örneği bilinmiyor. Olmadığı anlamına gelmez ama şu an için elimizde örnek yoktur.
3. Önerilen çokluk ekinin tarihî örneklerinde *-s* bulunur; *-ş* değil: İşbaras... Bu *–s*'den daha fazla kullanıldığı görülen, muhtemelen akrabası olan çokluk eki ise *–z*'dir: Dördüz, omuz, diz, siz, biz...
4. Bildiğimiz tarihi dönemde söz konusu çokluk eki, önceden var idiyse, tedavülden kalkmış durumdaydı. Bir tarafta *ış* 'ağaçlar', bir tarafta ise *yı* 'ağaç' örnekleri yazılı kaynaklarda bulunmazken, ağacın farazi bir çoğulunu elde edip ormana ulaşmaya yol olmaz sanıyorum.
5. *Orman* çokluk bildiren veya içeren bir yapı değildir. Bildiğimiz kadarıyla, hiçbir dilde de *ağaçlar = orman* şeklinde bir geçiş görülmez. Orman tek başına ve tekil bir bünyedir. Ağaç = orman denkliği daha yerindedir ve gerektiğinde ihtiyacı karşılar.
6. Sümerce'deki *giş* tespitini kolayca göz ardı edebilir miyiz? Türkçe'nin bu dille ilişkisi çok fazla ve tatmin edici şekilde işlendiği için, Sümerce'ye göndermeler artık itiraz görmemeli ve hatta bu dile daha fazla sarf-ı nazar edilmelidir.

---

[7] Talat Tekin, *Orhon Yazıtları*, Ankara, 1988, s. 30–31.

[8] Tekin, *a.g.e*, s. 50–51.

[9] Sertkaya, *a.g.m.*, s. 9-10.

Öte yandan, Sayın Gürer Gülsevin'in hatırlatmalarına binaen, Sümer *gud* ~ Türk *ud* 'öküz' gibi bazı örneklere bakarsak, Sümer *g* ~ *Türk ø* denkliğine binaen *giş* kelimesi Türkçe'de *ış* olmalıydı veya biçimlerden biri böyle beklenmeliydi. Sanırım bunun çözümü bulunmaktadır. *Giş* kelimesi Sümerce'de aynı zamanda 'tahta' anlamına gelir. Buradan, önce 'alet', ardından 'iş' anlamı gelişmiştir. Sanırım böylece Türkçe *iş* kelimesinin de Sümerceye verintide bulunan Türkçenin köklerindeki en eski dilde bulunduğu sonucuna ulaşıyoruz. *Giş ~ yış* akrabalığını tasdik edercesine, Kaşgarlı'nın Divan'ına bir göz atmakla anlaşılacağı üzere, Türkçe *iş*'in eski biçimleri de daha çok *ış* olarak geçer.

Söz konusu kelime Sümerce'de *'alet'*ten sonra *'erkeklik aleti'* anlamını da kazanmıştır.[10] Sanırım Türkçe *işe-* fiili de bununla alakadardır. Böylece eski Türklerde ayrı işlere ayrı kelimeler kullanılmış, 'orman' anlamı için *g- ~ y- > ø-* süreci yaşanmamıştır. Bu arada bazı lehçelerde baştaki ünsüz düşmesi hiç olmaksızın idrar boşaltma anlamı korunmuş, böylece de *çiş* kelimesine ulaşılmıştır. Günümüzdeki hemen her Türk lehçesi ve Türkçe'nin tüm tarihi dönemleri, Avrasya'daki kavimlerin sürekli hallaç edildiği beşeri hayatın bir neticesi olarak, bir şekilde çeşitli lehçeleri ve dil tabakalarını yansıtmaktadır. Bu yüzden, Şorca *çış*'ı 'orman' hatırlatan bir ses yapısıyla Türkiye Türkçesi'nde kökteş *çiş*'i bulmak şaşırtıcı olmamalıdır.

Şu halde *Ötüken Yış*'taki ikinci kelimenin asla 'orman' anlamı hakkında şüpheye mahal yoktur. Ancak eski metinlerde "Ötüken" daima *"yış"* olmadığı gibi, yukarıda geçtiği gibi, "dağ" olan yerler de *"yış"* olabilmektedir. Bunun için "yüksekteki orman" veya "ormanlık yükselti" anlamlarına sığınılmıştır.

Ötük(e)n : yir : ol(u)r(u)p : (a)rk(ı)ş : tirk(i)ş : ıs(a)r : n(e)n̄ bun̄(u)g yok ötük(e)n : y(ı)ş : ol(u)rs(a)r : b(e)ñgü : il tuta : ol(u)rt(a)çı s(e)n (KT-G8). Tekin bu birinciyi "Ötüken toprakları", Orkun ise "Ötüken yerinde" diye çevirir.[11] Taryat (Terhin) yazıtında Ötükän ortosınta", "Ötükän eli", "Ötükän yeri" ve "Altun yiş" ifadeleri geçer.[12]

---

[10] Tüm bu anlamlar http://www.sumerian.org/sumcvc.htm adresinde bulunabilir.

[11] Tekin, *a.g.e.*, s. 4-5; H. Namık Orkun, *Eski Türk* Yazıtları, Ankara, 1986. s. 26.

[12] Tekin, *Orhon Türkçesi Grameri*, İstanbul, 1995, s. 227.

Böylece 'dağ' ve 'orman'a ilaveten, bir de 'yer' anlamı karşımıza çıkmaktadır. Üstelik bu yerin yükseklikle alakalı olmasının şart olmadığını şu örnek göstermektedir.

Türk bud(u)n önre kün tog(u)s(ı)k(ı)na k(i)sre kün b(a)t(ı)s(ı)k(ı)na t(e)ği b(e)r(i)ye T(a)bg(a)çka y(ı)r(ı)ya yış[ka t(e)gi] (Ongin Yazıtı, Cephe 2).[13] Burada, satır sonu eksik olan yazıtta enginliklerden bahsediliyor. Gündoğusu ve günbatısı bir tarafta, Çin bir tarafta, dolayısıyla kuzeyde de uzak bir nokta olmalı. Kögmen dağları Ötüken'e çok uzakta değildir ve kuzeydeki ufku oluşturamaz. Bu silsileyi aşınca engin Sibirya düzlüklerine girilir ve artık yükselti yoktur. Sibirya ormanları, hatta bataklıkları söz konusu olur. Dolayısıyla düzlüklerde bulunan ormanlar için de *yış* kelimesi kullanılmaktadır.

Düşman kağanlar *(A)ltun yış üze k(a)b(ı)ş(a)l(ı)m t(e)m(i)ş* (Tonyukuk-D-20). Her ne kadar *üze* kelimesi geçse de, herhalde Kırgız, Onok ve Çin kağanlarının (orduları) zirvesi Altay dağının zirvesinde yapılmıyor. Burada bir mevkiden, yöreden bahsediliyor.

Ötüken'in, ki bugün burasını gayet iyi konumlandırabiliyoruz, dağ veya orman olması sözkonusu olamaz. Eski makiliklerden bahsediliyor ama Göktürk çağında buranın belirleyici vasfını orman arazisi olarak görmek yanlış olur. Dört tarafa *süleyen*, asker gönderip fetihte bulunan cihangir bir kavim ve kağanı üç beş ağaçtan oluşan Ötüken ormanında mı oturuyordu? Orman kültürü, Göktürklerin en uç seviyede temsil ettiklerini iyi bildiğimiz bozkır kültürü ile çelişmez mi? Kağanın halkına ormanda yaşamalarını tavsiye etmesini anlamak zordur. Orman göçerler için uygun vasatı sağlamıyordu. Hâlbuki Tonyukuk ile Bilge Kağan'ın münakaşasından göçerliğin Göktürkler açısından çok önemli olduğunu anlıyoruz.

Buradaki anlamlara koşut başka kelimelerin incelenmesi bize yardımcı olabilir.

[13] Orkun, *Eski Türk* Yazıtları, s. 128.

Türk

Dağ/tepe : *korum* "kayalık", *kır* "dağ topluluğu", *ör, öre* "tepe, yokuş"
Orman : *orman, koru*
Yer/Ülke : *kara, yer, yöre*

Macar

Dağ/tepe : *orr* "doruk",
Orman : *erdő* (krş. Arapça *ardh* 'yer')
Yer/Ülke : *orszag*

Moğol

Dağ/tepe : *orbun* 'tepe', *oruy* 'tepe, zirve', *küri* 'kaya'
Orman : Uryanhay (*Yış Kiji*lerin Moğolca adı)
Yer/Ülke : *oron*

Tunguz (Evenki)

Dağ/tepe : *ure*
Orman : *hur*

Slav

Dağ/tepe : *gora*
Orman : *gora* (Bulgarca)

Sümer

Yer/Ülke : *kur*

Buradaki tüm kelimelerin kökteş olduğu bizce açıktır. Kökte bulunan ve muhtemelen çıkış noktasında yüksekliği ifade eden kelime (krş. Türk *or* 'yüksek') bütün Avrasya ve hatta Sami dillerinde çok velut olarak kullanılmıştır. *Şehir*'den *koruma*'ya, *yanma*'dan *ızdırab*'a kadar pek çok anlam bu kökten gelen kelimelerle ifade edilir. Daha önce birkaç yerde

değindiğimiz bu hususu, işbu makaleyi takiben yazmayı amaçladığımız bir makalede ayrıntılı olarak incelemeyi amaçlıyoruz. Bu yüzden, aradığımızı gösterdiği için, burada bununla iktifa edeceğiz.

Eğer söz konusu üç anlambirim (*dağ, orman* ve *yer*) insan zihninde birbiriyle bağlantılı ise ve başka örneklerde de kökteş kelimelerle ifade ediliyorsa, aynı kapsama giren bir başka kelimenin de kendiliğinden diğer anlamlara doğru yaygınlık kazanması tabii karşılanır. Başlangıç noktası 'ağaç' olan *giş* kelimesi herhangi bir çoğul eki söz konusu veya gerekli olmaksızın, süreç içinde doğrudan orman anlamı kazanmıştır. Bir kere bu olduktan sonra, *ağaç* ile *dağ* veya *yükseklik* veya *ağaç* ile *memleket* arasında mantıki bir bağ bulunmasa bile, kelime *orman* üzerinden bunlara da uygulanmıştır. Çünkü kelimemiz bir kere bu anlam öbeği ile temas etmiştir ve artık öbekteki diğer anlamlar ile de ilişkiye girmesinde bir sakınca kalmamıştır.

Günümüzde Altaylar bölgesindeki bir Türk topluluğuna *Yış Kiji* (Orman Halkı) dendiği gibi, ta milattan önceki devirlerde geçen "Orman Hunları" ibaresi de bu konuda açıklayıcı olmaktadır. Orman Hunları Çin'in kuzeyindeki Ordos bölgesinin kuzeyinde yaşıyorlardı. Burası sonraki Ötüken'e tekabül etmektedir. Bu topluluk yetiştirdiği atlar ile meşhurdu. Hâlbuki Ögel'e göre, bu bir çelişkidir, zira 'at' bozkırı çağrıştırmaktadır.[14] Aslında ortada çelişki yoktur. Göktürkler ormanda yaşamadığı gibi, ataları olan Hunlar da ormanda yaşamamıştı. Yurtlarını ifade için *yış* kelimesi kullanılıyordu ve bu başka dillere, günümüzde olduğu gibi, *orman* diye çevriliyordu. Ögel'in önerdiği gibi, Hunların bozkıra çıkmadan önce ormanda yaşadıklarını düşünmek gibi uzun bir yola gerek yoktur. Hele bir orman inancı ile bu Hunların ismini bağdaştırmak[15] makul sebebe dayanmasa gerektir.

Sonuç olarak, Göktürk çağında ve belki Hun döneminde de, *yış* kelimesi *dağ* ve *orman*ın yanında *memleket* anlamıyla da kullanılıyordu ve Ötüken'le birlikte geçtiğinde kesinlikle bu son anlamı ifade ediyordu. Çünkü 'Ötüken', *dağ* veya *orman* değildi.

---

[14] Bahaeddin Ögel, *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi*, Ankara, 1981, s. 161.
[15] Ögel, *a.g.e.*, s. 272-3.

Son nokta: İngilizce *hill* 'tepe' kelimesinin de bir biçimde Sümerce (veya Nostratik) *giş* ile alakalı olması beklenebilir. Bu durumda Türk dilinde iyi bilinen *l* ~ *ş* denkliğinin geçiş yönü ve bu ses olayının Türkçe'ye münhasırlığı gibi tartışma konuları devreye girmektedir.

KAYNAKLAR

- Alyılmaz, Cengiz, "İpek Yolu ve Orhon Yazıtları", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 24 (2004), s.181–192.
- Ergin, Muharrem, *Orhun kitabeleri*, 7. Baskı, İstanbul, 1980.
- http://www.sumerian.org/sumcvc.htm
- Karatay, Osman, *İran ile Turan*, Ankara, 2003.
- Kaşgarlı Mahmut, *Divanü Lügât-ît-Türk Tercümesi*, çev. B. Atalay, Ankara, 1998.
- Orkun, H. Namık, *Eski Türk* Yazıtları, Ankara, 1986.
- Ögel, Bahaeddin *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi*, Ankara, 1981.
- Sertkaya, O. Fikri, "Yıs (Yış?) / Yis[1] / Yis / Yiş Kelimesi ve Akrabaları Üzerine", *S. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi (A. B. Ercilasun Armağanı)*, Sayı 13 (Bahar 2003), s.1–10.
- Tekin, Talat, *Orhon Türkçesi Grameri*, İstanbul, 1995.
- Tekin, Talat, *Orhon Yazıtları*, Ankara, 1988.
- Togan, Zeki V., *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 3. Baskı, İstanbul, 1981.
- Tuna, Osman N., *Sümer ve Türk Dillerinin Târihî İlgisi ile Türk Dili'nin Yaşı Meselesi*, Ankara, 1990.

К ВОПРОСУ О ЗНАЧЕНИИ ИМЕНИ СИЛЗИВУЛА

Михай ДОБРОВИЧ[*]

Основатель тюркской империи Бумын каган (*Bumïn/T'u-mên*, ум. в 552) при вступлении на престол принял звание Или кэхань (**E/Illig qayan*) [Golden 1992, 115; Rybatzki 2000, 206-209]. Тюркскую именную форму подтверждаемую и согдинским данным бугутинской надписи (*βwtyn*) пытался истолковать Янош Харматта. По его мнению тюркское *bumïn* является формой с суффиксом *-na-* иранского *būmi-* «земля» (<среднеперсидское *būm* 'т. с.', согдинское *βwmh* = *βūmi* 'т. с.'). Таким образом словосочетание *bumïn qayan* должно означать «Король земли» и выражает потребность на универсальную власть [Kljaštornyj—Livšic 1972, 86; Harmatta 1999, 396]. Мнение Харматты возможно подтверждает и то, что в китайской паре письменных знаков Тумэнь (*t'u-mên*), фонетически не связанных с тюркским *bumïn* первый знак *t'u* означает «земля», а второй *mên*, используется в значении «ворота». Из братьев Бумын и Истеми (*Istämi*, ум. в 576) основавших тюркское государство, первый владел сятой чернью Отюкенской (*Ötükän*), являющейся в наши дни частью Хангая, дающей древхетюркским ханам харисматическое полномочие (*qut*).

Исследователи согласны в том, что государство тюрков строилось изначала вокруг двух центров власти. Восточным центром, бывшим до 581 г. формально центром всего государства, были территории принадлежащие к Отюкенской черни (*Ötükän yïš*). Названный в тексте Орхонский надписей также великим ханом,[1]

[*] Asst. Prof.. Dr., Мишкольцский университет, Венгрия. e-mail: dobrovits@mailbox.hu

[1] I. E 1 - II. E 3 *kisi oylïnta üzä äčüm apam bumïn qayan istämi qayan olurmis.*

сооснователь государства, младший брат Бумина, Истеми (*Istämi*) основал уже при создании государства свой центр власти на западе. Харматта считает, что даже имя Истеми призвано отражать память авторитета государственного деятеля. Тюркское имя *istämi~istämi* по мнению исследователя, заимствовано из сакского *sthaimä = sθāmi*< староиранского слова *stāna-* означавшего «место, страна». Таким образом имя и звание *Istämi qayan* означает «король страны» [Harmatta 1999, 396]. Это относилось бы к тому же семантическому кругу, в который имя великого хана Бумына, но при этом ясно выражало бы и подчиненность его носителя. Источники противоречивы в том использовал ли он ханское звание, по данным китайских текстов ответ на этот вопрос однозначно нет. Эти источники утверждают, что звание западных императоров было ябгу (*yabγu*), и что западно тюркские ханы долго сохранили звание багатур ябгу (*bayatur yabγu*). Звание ябгу в династии старее ханского. Уже отец братьев основоположников государства Надулу пользовался этим званием.[2] Византийские и иранские источники в какой то мере этому противоречат. Эти источники считают западно тюркских императоров вообще независимыми и частично или полностью называют их великими ханами. Единственным великим ханом тюрков иранские источники называют Istemi. Зная иранские традиции только посредственно, не обязательно следует их считать авторитетными[3] в данном вопросе. Иначе обстоит дело с византийскими данными, которые были зафиксированы одновременно с событиями, даже если до нас дошли только в сводах, объединенных редакциях, так например в тексте Менандра. Учитывая все византийские тексты становится заметным, что византийские авторы VI-VII вв. распоряжались достоверными сведениями о тюрках, и их посредством о Китае. В византийских данных Истеми выступает под двумя основными именами. Тюркского императора выславшего посла в 568 г. византийские источники называют Сизавулом (*Sizaboulos*) или Силзубулом (*Silziboulos*). Имя Истемив персидских источниках (*Šahristanhā-ī Ērān*) сохранилось в форме *sr/nčypw/yk*, которая возможно

---

[2] Chavannes 1903, 38, 72, 219 и 34, 60, (Хоулу хан последний самостоятельный император западнотюркской империи дал звание *bayatur yabγu* Деюаню), 47 (о звании Надулу); Ligeti 1986, 326.

[3] Собрание и систематизацию иранских мест источников относительно Истемисм.: Widengren 1952, 72-85.

восходит к оригинальной форме **Sirjibuy/*Siljibuy*. Хирт настаивал на том, что в имени надо искать название народа *sir-tarduš*, вероятно тождественного с народом сияньто (*hsieh-yen-t'o*), занявшим, после 630 г. места расселения восточных тюрков на Хангае (*Ötükän*) [Hirth 1899, 129]. Хауссиг считал, что название народа сир (*sir*) можно связать с названием места Серинда (*Serinda*), упоминаемым в византийских источниках как место происходения шелка [Haussig 1953, 342; Haussig, 1957, 36; Harmatta 1962, 52; Ligeti 1986, 326, 331; Golden 1992, 127]. Будберг попытался выражение *türk-sir bodun* восстановить в форме **türk-sirä (sïra) bodun*, толковав его как «(настоящую) тюркскую династию и (простой) народ» [Boodberg 1951/1979, 355]. Будберг объясняет имя великого хана Истемии вариант имени Дизувул (*Dilziboulos*) из реконструированного им имени **äšit-* то есть *äšit(mä)* «лихорадочный, горячий» [Boodberg 1932-1935/1979, 143; Boodberg 1951/1979, 356-360]. Лайош Лигети считал, что во второй части имени надо усматривать местную форму *jawu* или *jiwu* древнетурецкого слова *yabγu* «звание», а упомянутый тоже в византийских источниках Stembiskhagan, по его мнению мог быйть иноземным вариантом имени Истеми (*Istämi, Istumi*), так как брат основоположника государства Bumin хана в то время еще не обладал званием великого хана.

При этом Гирсман опубликовал такую бесспорно западно тюркскую монету, на круговой надписи которой читаются слова *sri iapgu šaho* («*yabγu* господин король») [Ghirsman 1948, 48-51]. Возможно, что это словосочетание *šri yabγu* стоит в основе имени *Silziboulos*, так как это звание подходит к рангу Истемии подтверждено данными.

По сведениям большенства китайских источников Истеми носил титула хана[4], однако нельзя забывать тот факт, что тюркская историческая память зафиксированная на orchon надписи называет его великим ханом. Стемвисхан (*Stembiskhagan*) появляющийся в повести Феофилакта Симокатты как раз соответствует использованию имени на орхонских надписях. Так имеем основание предполагать, что эта форма, хотя иранская, а не тюркская, непременно достоверная. Истеми считали великим ханом его тюркские и иранские подданные а

[4] О звании Истеми Сымянь (*Hsi-mien*) каган см.: Barfield 1996,137.

также противники, и его образ продолжал так существать в традиции династии Ашина. Память о нем в таком же виде сохранилась и в Цзю Таншу [Chavannes 1903, 38; Wang 1983, 130]

БИБЛИОГРАФИЯ:

Barfield 1996

Barfield, Th. J.: The Perilous Frontier. Nomadic Empires and China, 221 BC to AD 1757, Cambridge MA - Oxford UK, 1996

Boodberg 1932-1935/1979

Boodberg, P. A.: Selections from Hu T'ien Han Yüeh Fang Chu, Manuscript, Berkeley, reprint: Selected Works of Peter A. Boodberg, Compiled by Alvin P. Cohen Berkeley 1979, 41-172.

Boodberg 1951/1979

Boodberg, P. A.: Three notes on T'u-chüeh Turks // Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper Berkeley 1951, 1-11, reprint: Selected Works of Peter A. Boodberg, Compiled by Alvin P. Cohen Berkeley 1979, 350-360.

Chavannes 1903

Chavannes, Éd.: Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux. Recueillis et commentés, St.-Pétersbourg

Ghirsman 1948

Ghirsman, R: Les Chionites-Hephtalites (Ministère de l'Éducation Nationale, Mémoires de l'Institut Français d'Archeologie du Caire tome LXXX - Mémoires de Délégation Archéologique Française en Afghanistan tome XIII), Le Caire.

Golden 1992

Golden, P. B.: An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East, Wiesbaden

Harmatta 1962

Harmatta J.: Bizánc és a türkök kapcsolatainak kezdetei [Первые отношения между тюрками и Византийской империей]// Antik Tanulmányok IX, 39-53.

Harmatta 1999

Harmatta, J.: A türkök eredetmondája [Миф о происхождении тюрков] // Magyar Nyelv XCV, 385-397.

Haussig 1953

Haussig, H.W.: Theophylakts Exkurs über den skythischen Völker // Byzantion XXIII, 275-462.

Haussig 1957

Haussig, H.W.: Die Quellen über die zentralasiatsiche Herhunft der europäischen Awaren // Central Asiatic Journal II, 121-143.

Hirth 1899

Hirth, F.: Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk. Beiträge zur Geschichte der Ost-Türken im 7. und 8. Jahrhundert nach chinesischen Quellen // Radloff, W.: Die alttürkischen Inscriften der Mongolei. Zweite Folge, Sanktpeterburg, 1-140.

Kljaštornyj— Livšic 1972

Kljaštornyj, S. G. - Livšic, V. A.: The Sogdian Inscription of Bugut Revised // Acta Orientalia Hungarica XXVI, 69-102.

Ligeti 1986

Ligeti L: A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban [Отношения венгерского языка с тюркскими языками до обретения родини и в эпохе Арпадов] Budapest

Rybatzki 2000

Rybatzki, V.: The Titles of Türk and Uigur Rulers in the Old Turkic Inscriptions // Central Asiatic Journal XLIV, 205-292

Wang 1983

Wang H.: Apa Qaghan, Founder of the Western Turkish Khanate, the Splitting Up of the Turkish Khanate and the Formation of the Western Turkish Khanate // Social Sciences in China 1983/2, 124-154.

Widengren 1952

Widengren, G.: Xosrau Anōšurvān, les Hephtalites et les peuples turcs // Orientalia Suecana I, 69-94.

A QARAČAY NART TALE OF LUPINE ORIGINS: AN ECHO OF THE AŠINA TRADITION?

Peter B. GOLDEN[*]

Ömeljan Pritsak whose many endeavors in Turkology, Slavo-Turkic studies and Eurasian history and culture we honor with this volume, had an abiding interest in the language and culture of the Qaračay-Balqar people,[1] a geographically divided Qıpčaq-Turkic speaking people with a strong Alanic/Osetin, i.e. Northeast Iranian ("Scythian") substratum and as well as roots that probably go back to pre-Qıpčaq Turkic populations (Oğuric, Khazar and others).[2] The Osetins, a neighboring Iranian people (in

[*] Prof. Dr., Rutgers University, Department of History. e-mail: pgolden@andromeda.rutgers.edu

[1] Cf. his "Das Karatschaische und Balkarische" in J. Deny et al. (eds.), *Philologiae Turcicae Fundamenta*, I (Wiesbaden, 1959), pp. 340-368. The Balqars comprise about 10% of the population of the Kabardino-Balkar Republic and the Qaračays about 30% of the population of the Karačaevo-Čerkes Republic, both within The Russian Federation, see V.A. Mixajlov et al. (eds.), *Čto nužno znat' o narodax Rosii. Spravočnik dlja gosudarstvennyx služaščix* (Moskva, 1999), pp. 217, 228-229. On the complexities of the ethnonyms used by this people, which lacked a common name, see N.G. Volkova, *Etnonimy i plemennye nazvanija Severnogo Kavkaza* (Moskva, 1973), pp. 86-89; X.X. Malkonduev, "K voprosu o samonazvanii karačaevcev i balkarcev" in E. R. Tenišev et al. (eds.), *Karačaevcy i balkarcy: Jazyk, ètnografija, arxeologija, fol'klor* (Moskva, 2002), pp. 110-136. *Tawlu* ("mountaineer") was a term often used as a self-designation and continues to be used by the Balqars (Mixajlov et al. eds., *Čto nužno znat' o narodax Rossii*, p.217-218). It was appropriate in that of all the Turkic peoples of North Caucasia, they were the only ones that lived in the mountains, rather than in the plains. The ethnonym *Qaračay* first appears in the seventeenth century. *Balqar* is noted at that same time as a place name (see Volkova).

[2] See P.B. Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples* (Wiesbaden, 1992), p. 391; Ja. A. Fedorov, G. S. Fedorov, *Rannie tjurki na Severnom Kavkaze* (Moskva, 1978); A.V. Gadlo, *Etničeskaja istorija Severnogo Kavkaza X-XIII vv.* (Sankt Peterburg, 1994); I. Miziev,

the Republic of North Osetia-Alania in the Russian Federation[3] and in South Osetia in Georgia) of Alano-As origins, call the Balqars *Asiag, Œsiag, Œsson* and refer to the Qaračays as *X'ærœseag, Ustur-Asi* all names deriving from the ethnonym *As*, one of the terms for the Alanic peoples of the Middle Ages. This latter ethnomym lies at the root of Medieval Russ. *Jas*, Russ. *Osetin*, Hung. *Jasz*,[4] Medieval Georgian *Owsi* ("Alano-As"), Modern Georgian *Ovsi* ("Osetin") Svan *Mukrčai Ovsi, Musâv* (the same ethnonym is used for the Osetins), pl. *Saviar*, Megrelian *Alani*.[5] Curiously, although the Qaračay and Balqars, do not use the ethnonym *Alan* as a designation for themselves to outsiders, they do use it in addressing one another.[6]

An important element of Qaračay culture finds expression in the *Nart* tales.[7] This is also an integral part of the culture of their neighbors the Iranian Osetins and Northwestern Caucasian peoples[8] (Adyġe-Čerkes-

---

Istorija karačaevo-balkarskogo naroda s drevnejšix vremen do prisoedinenija k Rossii in *As-Alan*, 1 (Moskva, 1998), pp. 1-99.Miziev and other Qaračay scholars view the Scythians and Alans as Turkic. The general consensus, however, is that these peoples were Iranian. On the Alano-As, see the materials brought together by A. Alemany, *Sources on the Alans. A Critical Compilation* (Leiden, 2000). The ethnonym *Alan* is the expected local ("Scythian") development of *Aryâna*, genit. *Aryânâm* "Aryan" > *Iran*, see Alemany, *Sources on the Alans*, pp.1-4.

[3] Mixajlov et al. (eds.), *Čto nužno znat' o narodax Rosii*, pp. 236ff.

[4] L. Szabó, *A Jasz etnikai csoport* I (Szolnok, 1979), pp. 26ff. A grouping of As (Jász) settled in Hungary together with Cumans fleeing the Mongols in the thirteenth century.

[5] Volkova, *Etnonimy i plemennye nazvanija Severnogo Kavkaza* pp. 86-100, 178-180; V.A. Kuznecov, *Očerki istorii Alan* (Ordžonikidze, 1984), pp.29-30. On the As, see Alemany, *Sources*, pp.5-7. On *As*, perhaps a distinct name, cf. the Astigor people noted in the *Armenian Geography*, see *The Geography of Ananias of Širak: Aŝxarhac'oyc', the long and the short recensions*, trans. commentary R. Hewsen, pp.55, 115n.56 = *As ~ Tigor* (cf. the Digor subgrouping of the modern Osetins). On the complexities of the shaping of modern identities among these peoples, see V. Šnirel'man, *Byt' alanami. Intellektualy i politika na Severnom Kavkaze v XX veke* (Moskva, 2006)

[6] A.K. Šagirov, *Zaimstvovannaja leksika abxazo-adygskix jazykov* (Moskva, 1989), p.74; E. R. Tenišev et al., *Karačaevo-balkarsko-russkij slovar'* (Moskva, 1989), p. 48.

[7] In the Qaračay-Balqar tales, as yet not fully studied, the Narts, are divided into four clans, descending from Debet, the master smith and god of the forge (see below). They are warrior-heroes whose purpose is to maintain order on the Earth and to fight *emegens* (hairy, monstrous creatures that devour human flesh) and dragons. Their land is called the Nart Land (*Nart El*) or *Qırq Suw* ([the land of] Forty Rivers), see M. Džurtabaev, *Duxovnaja kul'tura karačaevcev-balkarcev* in *As-Alan*, I, (Moskva, 1998), pp. 137-141.

[8] See J. Colarusso (ed. trans.), *Nart Sagas from the Caucasus: Myths and Legends from the Circassians, Abazas, Abkhaz, and Ubykhs*, with the assistance of B. George Hewitt (Princeton,

Kabarda and Abxaz). Although some of the Nart heroes and themes are shared by all of these peoples, there are some elements in the Qaračay cycle of tales that point specifically to ancient Turkic traditions. The opening lines of the tale of the "Gods and Narts" (*teyrile*[9] *bla nartla*) is strongly reminiscent of the origin myth recorded in the Orxon inscriptions and is unique among the Nart Tales:

"After Heaven and Earth were created, mankind was created in between the two of them" (*kök bla jer jaratılğandan sora ekisini ortasında adam ulu jaratılğandı*).[10]

(Kül Tegin Inscription, East,1):

"After the blue heavens above and the brown earth below were created, between the two of them mankind was created" (*Üze kök tengri asra yağız yer qılıntuqda ekin ara kiši oğlı qılınmıš*).[11]

Some of these elements, in turn, may be part of the shared Inner Asian steppe culture which had Turkic and ancient Iranian elements as well. The role of the wolf from whom, according to ethnogonic legends preserved in the Chinese sources,[12] the ancient Türk people (or at least the ruling Ašina clan) were descended is an important element in ethnogonic tales across Eurasia.

2002). Colarusso, pp. 5-6, acknowledges "an ancient Iranian core" and derives Ossetic *nart* from Proto-Indo-European **ə:n-(ə)r-* cf. Greek *ánḗr*, Umbrian *nerus*, Old Irish *nert*, Sanskrit *ná, náram* (accus.) "man, hero," Avestan *nar* etc. see also G. Dumézil, *Mythe et epopee*, 5th ed. (Paris, 1986), pp.453, 456, who considers the Nart tales as essentially Ossetin in origin. They then spread to neighboring peoples and "took root among the Qaračay and Balqar 'Tatars' *plus modestement*." Needless to say, these tales underwent changes as they were adopted by different peoples.

[9] *Teyri*< *tengri* "God, Heaven." The shift of *ng/ŋ* > *y* is sporadic in a number of Turkic languages, see E. R. Tenišev et al., *Sravnitel'no-istoričeskaja grammatika tjurkskix jazykov. Fonetika* (Moskva, 1984), pp. 242-243.

[10] The Qaračay texts are found in A.I. Alieva (ed.), *Narty. Geroičeskij epos balkarcev i karačaevcev* (Moskva, 1994), p. 68/Russ., p.302.

[11] T. Tekin, *Orhon Yazıtları* (Istanbul, 2003), p. 38.

[12] Liu Mau-tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)* (Wiesbaden, 1958, henceforth: Liu, *CN*), I, pp. 5 (*Zhoushu*), 40 (*Suishu*); A. Taşağıl, *Gök-Türkler* (Ankara, 1995), p.95 (*Tongdian*); B. Ögel, *Türk Mitolojisi* (Ankara, 1971, 1995), I, pp. 18ff.

The Wolf Motif in Türk Ethnogonic Tales

The origins of the Türks are closely associated with the Iranian world. The Aśina, the Türk royal clan, had early ties with the Iranian Saka and Tokharian regions of East Turkistan and included "mixed Hu" (Chin. *Hu*, at this time, denoted Iranian peoples, in particular Soġdians).[13] The earliest official inscription from the Türk state, the Bugut inscription (ca. 582), written in Soġdian, the *lingua franca* of the Silk Road, notes *tr-'wkt 'šyn's* perhaps to be read as **Turkut Aśinas* - although this reading is not without problems.[14] The name Aśina is very likely East Iranian, cf. Khotanese Saka *âṣṣeina - âśśena* "blue." *Aśina* never appears in a Turkic source, but is most probably translated: *kök* "blue," cf. the *Kök Türk* (of the Kül Tegin Inscription, E, 3[15]) probably used here as a geographical color referent designating the "East."[16] The tales recorded in the Chinese sources

---

[13] Liu, *CN*, I, p. 40 (on "mixed Hu barbarians"). The term *Hu* had a range of meanings: "Northern Barbarian", "Western Barbarian" and "Soġdian," see A. G. Maljavkin, *Tanskie xroniki o gosudarstvax Central'noj Azii* (Novosibirsk, 1989), p. 111n.21; İ. Togan et al., *Çin Kaynaklarında Türkler. Eski T'ang Tarihi* (Ankara, 2006), p. 154. For a plausible reconstruction of early Aśina-Türk movements, see S.G. Kljaštornyj, "Xunny i tjurki v Vostočnom Turkestane" in his *Istorija Central'noj Azii i pamjatniki runičeskogo pis'ma* (Sankt Peterburg, 2003), pp. 420-426 and S.G. Kljaštornyj, D.G. Savinov, *Stepnye imperii drevnej Evrazii* (Sankt-Peterburg, 2005), pp. 77-79. Turmoil in the Xiongnu state in the first century CE brought many "Xiongnu" to the shelter of the Great Wall. In 265, Kljaštornyj posits a mass movement of "Huns," including Aśina, here, anxious to accept Chinese overlordship and protection. In the early fifth century, some of these groupings fled to Gaochang and in 460 were brought under Rouran rule. In these regions they absorbed non-Hunnic peoples. They adopted the name *Türk* after their migration to the Altay and retained the name Aśina as name of their ruling clan. In this reconstruction there are two stages: Gansu-Gaochang (265-460) and Altaian (460-553) in the formation of the Türks.

[14] T. Moriyasu, A. Ochir (eds.), *Provisional Report of Researches on Historical Sites and Inscriptions in Mongolia from 1996 to 1998* (Osaka, 1999), p.123; S.G. Kljaštornyj, "Drevnetjurkskaja pis'mennost' i kul'tura narodov Central'noj Azii" *Tjurkologičeskij Sbornik 1972* (Moskva, 1973), p.257; S.G. Kljaštornyj, V.A. Livšic, "The Sogdian Inscription of Bugut Revised" *Acta Orientalia Hungarica*, 26/1 (1972) p.85. See the critical comments of C. I. Beckwith, "The Chinese Names of the Tibetans, Tabghatch, and Türks" *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 14 (2005), pp. 13-18.

[15] Tekin, *Orhon Yazıtları*, p. 38.

[16] See the most recent discussion in S.G. Klyashtorny, "The Royal Clan of the Turks and the Problem of Early Turkic-Iranian Contacts" *Acta Orientalia Hungarica*, XLVII/3 (1994), pp.445-447, Kljaštornyj, Savinov, *Stepnye imperii*, pp.79-81. A derivation from the Tokharian **arśila* (cf. the Tokharian title *ârśilâñci*) as suggested by C. Beckwith, *The Tibetan Empire in Central Asia* (Princeton, 1987), pp.206-208, while a possible explanation for

about the origins of the Türk state show already profound Iranian cultural influences. These accounts involve a lupine ancestor and miraculous salvation.[17] The earliest account of this type with reference to an Inner Asian people was recorded during the Han era (202 BCE-220 CE, cf. the *Shiji* of Sima Qian, 104-87 BCE, the *Hanshu* of Ban Gu, 32-93 CE), in their discussion of the Wusun (EMC ʔo swən[18]), most probably an Iranian nomadic people, originally located in the Gansu region between Dunhuang and the Qilian mountain range who were progressively moved westward.[19]

Ἀρσίλας "the senior ruler of the Turks" noted in Menander (*The History of Menander the Guardsman*, ed. RC. Blockley, Liverpool, 1985, pp. 172/173), in light of the Bugut form, *Asinas*, seems unlikely as the form behind the Chinese Ashina.

[17] See discussion in E. I. Kyčanov, *Kočevye gosudarstva ot gunnov do man'čžurov* (Moskva, 1997), pp. 250ff.

[18] EMC = Early Middle Chinese (up to ca. 601), LMC = Late Middle Chinese of the Tang era, seventh-eighth centuries, see E. Pulleyblank, *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin* (Vancouver, BC, 1991), pp. 325, 297 *wu* "crow, black" *sun* "grandson." The Chinese characters used to transcribe this ethnonym fit in with the ancestor tale. E. Pulleyblank, "The Wu-sun and Sakas and the Yüeh-chih Migrations" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33/1 (1970), p. 156, with D. Sinor following him, "The Legendary Origins of the Türks" *Folklorica: Festschrift for Felix J. Oinas*, ed. E.V. Zygas, P. Voorheis (Bloomington, Indiana, 1982), p.239, view the "crow" element as a literary embellishment by the Chinese authors, punning on the characters used to render this foreign name. See also Ju. A. Zuev, *Rannie tjurki: očerki istorii i ideologii* (Almaty, 2002), p. 23, who reconstructs this form, ca. end of first millennium BCE-beginning of first millennium CE, as *ah-smən < **asman* Iran. "sky, heaven." Zuev, p. 25, notes that in 647, the Western Türk qağan sent a gold-plated bird, a crow, to the Tang court. On a number of symbolic interpretations of the Wusun ethnogonic myth, see Ju. A. Zuev, A.S. Kadyrbaev, "Drevnie narody Central'noj Azii v epoxu 'Velikix pereselenij' (IIIv. do n.e. – V v.). Po materialam kitajskix dinastijnyx istorij" in D.D. Vasil'ev et al. (eds.), *Bjulleten'* 9 (Rossijskaja Akademija Nauk. Obščestvo vostokovedov, Moskva, 2002), pp. 208-212.

[19] L. A. Borovkova, *Carstva "zapadnogo kraja"* (Moskva, 2001), p. 107, places them in the Gansu corridor, near the Yuezhi and west of the Xiongnu. B. Ögel, *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi* (Ankara, 1981), I, p. 490, citing the *Hanshu*, locates their early homeland to the east of Qilian mountains and west of Dunhuang, to the southeast of the Tianshan. Alemany, *Sources on the Alans.*, p.397, puts them alongside the Yuezhi "between Dunhuang and Qilian mountains," whence they were driven westward by the Xiongnu. To their northwest was Kangju (a region west of the Ili River extending to the Syr Darya, see K. Czeglédy, "From East to West: The Age of Nomadic Migrations in Eurasia" *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 3 (1983), pp. 45ff.) and to their west was Dayuan (Ferghana), see C.B. Wakeman, "Hsi Jung (the Western Barbarians): an Annotated Translation of the five chapters of the T'ung Tien on the Peoples and Countries of Pre-Islamic Central Asia" unpublished Doctoral Dissertation, University of California-Los Angeles, 1990), pp. 513-

The Wusun had been attacked by the Da Yueji (in the *Hanshu* account) or by the Xiongnu (according to Sima Qian) and their king killed. The dead king's recently born son and heir, the *kunmo* (EMC kwən mak[20]), had been taken away by his guardian. When the latter went to look for food, he left the *kunmo* unguarded in the grass. Upon his return, he saw a she-wolf suckling the child while ravens flew overhead "with meat in their beaks." The *kunmo* was returned to the Xiongnu whose ruler, the *shanyu*, "loved and reared him," and restored his people to him. Later, the *kunmo* migrated some distance from his overlords the Xiongnu and ceased his attendance at the Xiongnu court. Military attempts by the latter to bring him to full obeisance were fruitless. The Xiongnu continued to regard the Wusun as part of their state – at least nominally.[21] The Wusun have been identified

---

530, for discussion of the Wusun data. On Dayuan, see Wakeman, pp. 539ff.; Maljavkin, *Tanskie xroniki*, p. 184n.293, places them, in the second-first centuries BCE in modern Kyrgyzstan and southeastern Kazaxstan with their principal camp/capital on the southern shore of Issıq Köl. See Maljavkin, p. 186n.304, for Dayuan = Ferghana.

[20] Pulleyblank, *Lexicon*, pp. 179, 218. The language and hence etymology of this term/title remains unclear. Zuev, *Raniie tjurki*, p. 26, reconstructs these characters as ġuən-mâk = Iran. **hvar-bag* "Sun-God."

[21] See notices in Sima Qian, *Records of the Grand Historian. Han Dynasty*, trans. B. Watson, rev. ed (Hong Kong,-New York, 1993), II, pp. 156, 233-234, 237-243, largely based on the report of the second century BCE diplomat-intelligence agent, Zhang Qian as is also true of the account in the *Hanshu* in A.F.P. Hulsewe, *China in Central Asia. The Early Stage: 125 B.C. – A.D. 23* (Leiden, 1979), pp. 142-162, 214-215 (report of Zhang Qian); Pulleyblank, "The Wu-sun and Sakas" *BSOAS* 33/1 (1970), pp.155-157. A summary of Chinese material on the Wusun is also found in Ögel, *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi*, I, pp. 489-499; A. Taşağıl, *Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları* (Ankara, 2004), pp. 17-27, who, among others, considers them Turkic and Kyčanov, *Kočevye gosudarstva*, pp.46-50. The latter notes (p.46) that Yan Shigu (581-645), a commentator on the *Hanshu*, remarks that the Wusun resemble the Soġdians and had blue eyes and reddish beards. This is a *topos* in Chinese ethnographic literature for Europoids. The *Hanshu* reports that the *kunmo* and his people moved west, with the permission of the Xiongnu, to take revenge against the "Great" (Da) Yuezhi, who, in the meantime, had driven out the Se (Saka). The Wusun then established themselves in the Ili valley. Borovkova, *Carstva*, pp. 107-113, 245-252, places the Yuezhi defeat of the "small" Wusun polity in 182 BC. This was followed, in turn by the conquest of both the Yuezhi and Wusun by the Xiongnu in 177. In 167 the Xiongnu drove out the Yuezhi from the Gansu corridor. They went to the Ili region where they were attacked by the Wusun, in 163, who were acting, at least in principle, as agents of the Xiongnu. The Yuezhi were driven further westward while the Wusun established themselves in the Ili valley ca. 161-160. The Han tried to draw them into conflict with the Xiongnu, but the Wusun maneuvered skillfully between the two. Borovkova also argues that the Yuezhi and Wusun were ethno-linguistically closely related Europoid peoples, see also her

with the Iranian *Asiani*/Ἀσιοι who invaded Graeco-Bactria in the late second century BCE.[22]

The Aśina ethnogonic tale, recorded some eight centuries later, has remarkable similarities. According to the *Zhoushu* (ca. 629), the *Suishu* (ca. 629-636) and *Beishi* (ca. 659), dynastic annals all dating to the era of the First Türk Empire (552-630 in the East and ending in 659 in the West),[23] the Türks are noted as an "independent branch" of the Xiongnu which had earlier lived on the right bank of the "West Sea" (*xihai* in the *Beishi*).[24] This ancestral grouping was completely destroyed by a neighboring state. One ten-year old boy, badly mutilated, was thrown into a swamp and survived thanks to the care he received from a she-wolf whom the lad, when fully grown, impregnated. When his enemies discovered that he was still alive, they sought to kill him and the she-wolf fled (or was magically transported) to a mountain lying to the north or northwest of Gaochang (Qoco in Eastern Turkistan). There, in a cave, she gave birth to ten sons, one of whom, the "cleverest" (in the *Beishi*) took the surname Aśina. He became their leader and placed a wolf's head on his standard to show his origins. Their numbers grew, through marriage with local women, and several generations later (under Axian *śad*[25] in the *Zhoushu* and *Suishu*) they left the cave and subsequently acknowledged the overlordship of the Rouran, whom they served as iron or metal workers. By this time they were living

---

Kušanskoe carstvo po drevnim kitajskim istočnikam (Moskva, 2005), pp. 42ff. The Yuezhi and Wusun appear to have contained Tokharian and Iranian elements, see B. A. Litvinskij (ed.), *Vostočnyj Turkestan v drevnosti i rannem srednevekov'e. Ètnos, jazyki, religii* (Moskva, 1992), p.17; J.P. Mallory, *In Search of the Indo-Europeans* (London, 1989), pp.59-60.

[22] R.N. Frye, "Ossete-Central Asian Connections" *Studia Iranica et Alanica. Festschrift for Vasilij Ivanovic Abaev* (Roma, 1998), p.82. This view is not without problems, see Alemany, *Sources on the Alans*, pp.399, 401

[23] Liu, *CN*, I, pp.5-6,40-41; Sinor, "The Legendary Origins", pp. 223-231; Taşagıl, *Gök-Türkler*, pp. 10-14, 95-96 (*Tongdian*); Kyčanov, *Kočevye gosudarstva*, p.251.

[24] *Xihai* may refer to the Mediterranean, Caspian or Aral Seas to much smaller bodies of water in East Turkistan, Mongolia or Gansu, see discussion in Liu, *CN* , II, p. 495n.41; S.G. Kljaštornyj, "Problemy rannej istorii plemeni türk (Aśina)" *Novoe v Sovetskoj Arxeologii* (Moskva, 1965), p.278.

[25] The pronunciation of Axian may be reconstructed as EMC*? γɛn. LMC *? xfijian, see Pulleyblank, *Lexicon*, pp. 23, 335. No etymology or linguistic affiliation has been put forward. *Śad* is a title of Iranian origin used in Old Turkic, see Sir Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish* (Oxford, 1972, henceforth Clauson, *ED*), p. 866.

on the slopes of the Jinshan, "Golden Mountain," i.e. the Altay. The Bugut inscription depicts a wolf sheltering a child.[26]

In the *Zhoushu*, the Ašina born of a wolf tale is followed by an account which initially places them north of the Xiongnu. Here, Ašina is presented as the grandson of Yizhinishidu,[27] a man born of a wolf who possessed supernatural powers over rain and wind. He married the daughters of the spirit of Summer and Winter, one of whom bore him four sons, one of which was Qigu (= Qırğız)[28] another of which, the eldest, Nodulu/ Naduli /Noduli *šad*, who subsequently invented or made fire, saved a tribal grouping descended from their common ancestor (Abang šad) and was given the name *Türk*. He had ten wives. Ašina, born from the youngest of these wives, succeeded his father as leader after winning a jumping contest[29] and was given the title Axian *šad*. His grandson was Bumın, the first Türk Qağan, who is an historical figure. The *Zhoushu*, noting the differences in the accounts, remarks that they nonetheless agree that the Türks descended from a wolf.[30]

---

[26] Sinor, citing this as evidence, argues that the Soġdians were the probable source for this motif in the Türk ethnogonic tale, see his "The Legendary Origin," p. 237; see also Z. K. Gabuev, *Etnogoniceskie predstavlenija drevnix kočevnikov Velikoj Stepi. Irancy i tjurki* (Mosvka, 2002), p. 44.

[27] Reconstructed as EMC *ʔji tɕit nɛjʰ ʂi tə, LMC *ʔji tʂit niaj` ʂr tuə, see Pulleyblank, *Lexicon*, pp. 365, 406, 224, 282, 81. The etymology and linguistic affiliation are unknown.

[28] Sinor, "The Legendary Origin," pp. 228-229, makes the important point that although the origins of the Türks and Qırğız are linked, the *Youyang zazu* (written by Duan Chengshi, ca. 803-863, see E. Wilkinson, *Chinese History. A Manual* (Cambridge, Mass., 1998), p.791), notes that the Qırğız "do not belong to the race of the wolf." Rather, their roots stem from the mating of a spirit and a cow. The tenth century miscellany, *Taiping guangji* (see Gabuev, *Etnogoniceskie predstavlenija*, p. 27) links their ancestry with an eagle. Tales collected by nineteenth century ethnographers involve "Forty Maidens" (*qırq qız* – a folk etymology) and a red dog who appears to be the regenerator of an otherwise destroyed people, see J.-P. Roux, *La religion des Turcs et des Mongols* (Paris, 1984), pp.193-194.

[29] This was a jumping contest up a tree. Gabuev, *Etnogoniceskie predstavlenija*, pp.70-71, suggests that the tree here is the "World Tree."

[30] See Sinor, "The Legendary Origin," pp.226-227; Roux, *La religion*, pp. 188ff.; Kyčanov, *Kočevye gosudarstva*, p.252. Kljaštornyj, Savinov, *Stepnye imperii*, pp. 86-87, and their "Drevnetjurkskie etnopoliticeskie obrazovanija," pp.99-102, suggest that the other sons represent the Qıpčaq and Tiele/Oğuz Turkic groupings. They place the events in the Tianshan and Sayano-Altay regions and associate the Qırğız with the Tašтyk culture (3rd-5th centuries) of the middle Yenisei, the Tiele with the Berel culture of the Gornyj Altay

A lupine ancestor was not limited to the Türks alone among the Turkic peoples. The Gaoche ("High Cart" people), part of the Tiele confederation from which the Uyğurs sprang, also claimed a lupine ancestor, but a progenitor not progenetrix.[31] Both the Türks and Uyğurs had wolf's head banners.[32] Al-Birûnî (d. 1048) recounts the tale that the rulers of Kabul were of Turkic origin descending from a certain "*Barhatakîn" i.e. Barha Tegin (*tegin* is an old Türk title of non-Türk origin[33]) who was able to slide through the narrow aperture of a cave and emerged from it several days later fully attired in Turkic clothing.[34] Kljaštornyj sees in this a refraction of the Türk ethnogonic myth. He equates "Barha" with *barax* (*baraq*) which denotes a "shaggy dog.[35] These differing accounts point to both the complex ethnic origins of the Türks and to the interaction and exchange of cultural materials between tribal peoples across Eurasia. Wolves appear as ancestors or progenitors of ruling houses and states as far west as Rome. Indeed, "wolf-men" figure prominently in

---

(3rd-5th century) and the Qıpčaq with the North Altay-Upper Ob' cultures, all of which were brought together under the Türks. The tales are first recorded in the sixth century and are variants of one genealogical tradition, reflecting successive stages of Aşina-Türk movement and the incorporation of elements of the traditions of the newly absorbed peoples into the Türk "archaic empire."

[31] See B. Ögel, *Türk Mitolojisi* I (Ankara, 1971), pp. 17-18, V.S. Taskin, *Materialy po istorii drevnix kočevyx narodov gruppy dunxu* (Moskva, 1984), p. 401; Kyčanov, *Kočevye gosudarstva*, pp.253-4, based on the *Weishu* account. See also E. Pulleyblank, "The High Carts" *Asia Major*, 3/1 (1990), pp. 21-26; Gabuev, *Etnogoničeskie predstavlenija*, pp.39-40.

[32] C. Mackerras, *The Uighur Empire According to the T'ang Dynastic Histories* (Canberra, 1972), p. 17; M. Drompp, *Tang China and the Collapse of the Uighur Empire. A Documentary History* (Leiden, 2005), p. 173.

[33] Clauson *ED*, p. 483; N. Sims-Williams, "Ancient Afghanistan and its Invaders: Linguistic Evidence from the Bactrian Documents and Inscriptions" in N. Sims-Williams (ed.), *Indo-Iranian Languages and Peoples* (Oxford, 2002), pp. 234-235; V. Rybatzki, "Titles of Türk and Uigur Rulers in the Old Turkic Inscriptions" *Central Asiatic Journal* 44/2 (2002), p. 215.

[34] Al-Birûnî, *Kitâb al-Jamâhir fi ma'rîfat al-Jawâhir* (Haidarâbâd, 1355/1936), p. 25, gives the name as name as برهمكين (*brhmkîn).

[35] S. G. Kljaštornyj, "Versija drevnetjurkskoi genealogičeskoy legendy u al-Biruni" in his *Istorija Central'noj Azii i pamjatniki runičeskogo pis'ma* pp.249-252. In Russian transcription *brh* becomes *brx* and read here as **barxa* or possibly *barax*. Philologically, this is not the strongest connection, but it is not entirely inconceivable, i.e. برخكين (brxtkîn), cf. Clauson, *ED*, p.360: *baraq* "long-haired dog, shaggy." The cave motif and the shaggy-haired wolf or dog-like animal (the wolf and dog have similar functions in these myths) do point to the old Türk legend.

the founding of a number of states in the Indo-European tradition.[36] Vatic powers were often ascribed to them. They were closely associated with warriors, especially those caught up in combat fury ("wolfish rage"[37]) and those operating outside of the traditional social-legal system, i.e. outlaws.[38] The *Úlfhéðhnar* "Wolf-skin men," *Ylfingar* of the Scandinavo-Germanic tradition and perhaps the *Saka haumavarka* "*hauma*-induced lycanthrops," are examples of that (the term has also been read as *Sakâ haumavargâ* "the Saka who make *hauma*").[39] These notions may have spread from the Indo-Europeans to Inner Asian peoples[40] or they may have developed independently. In either event, it is hard to imagine that there was no sharing of such potent ideological material in the martial societies that were typical of the steppe. Not surprisingly, the personal bodyguard corps of the Türk qağans was called *böri* "wolf."[41] Tales of lycanthropy or of humans morphing into wolves are reported among the Balkan Bulğars and the Cuman-Qıpčaqs and others.[42] Significantly, the Činggisid Mongols also claimed descent from Börte Čino (Blue-Gray Wolf).[43] The close connection between lupine prowess and warrior fury was well known[44] and can be

---

[36] A. Alföldy, *Die Struktur des voretruskischen Romerstaates* (Heidelberg, 1974); K. Kershaw, *The One-Eyed God. Odin and the (Indo-) Germanic Männerbünde*, Journal of Indo-European Studies, Monograph series No. 36 (Washington, D.C., 2000), pp.134ff. and D.G. White, *Myths of the Dog-Man* (Chicago, 1991), p. 28.

[37] B. Lincoln, *Death, War, and Sacrifice* (Chicago, 1991), pp. 131-137.

[38] T.V. Gamkrelidze, V.V. Ivanov, *Indo-European and the Indo-Europeans*, trans. J. Nichols (Berlin, 1995), I, pp. 413ff.; Kershaw, *The One-Eyed God*,. pp. 27, 59, p. 61 ("the warrior as wolf is Indo-European"), 118-119.

[39] I. M. Oranskij, *Vvedenie v iranskuju filologiju* 2nd ed (Moskva, 1988), p. 70n.26.; Kershaw, *The One-Eyed God*, p. 120

[40] White, *Myths of the Dog-Man*, pp. 15, 135-137, 215-216n.51, (White, mistakenly has "Wu-huan" for Wusun). Dog and wolf myths, as White demonstrates throughout his book are closely related. It is, as he notes (pp. 124-125), in Inner Asia that the European, Indic and Chinese myths of the dog-men intersect. On this interplay, see Roux, *La religion*, pp. 193-95.

[41] Liu, *CN*, I, p. 9. Taşağıl, *Gök-Türkler*, p. 10, suggests that the *böri* guard unit was staffed by Asina and hence bore that name.

[42] *Die Werke Liudprands von Cremona*, ed. I. Becker, 3rd ed., Scriptores rerum germanicarum, 41 (Hanover-Leipzig, 1915), p. 88; *Polnoe sobranie russkix letopisei*, II, c. 245 and P.B. Golden, "Wolves, Dogs and Qıpčaq Religion" *Acta Orientalia Academine Scientiarum Hungaricae* L/1-3 (1997), pp. 87-97.

[43] *The Secret History of the Mongols*, trans. I. de Rachewiltz (Leiden, 2004), I, pp.1, 224-225; Sinor, "The Legendary Origin," pp. 240ff.; Kyčanov, *Kočevye gosudarstva*, p.255.

[44] Lincoln, *Death, War, and Sacrifice*, pp. 131-137.

seen in modern Osetin, *bal* which denotes both a "pack of wolves" and a "military force." In Old Osetic (Alanic), *bal* denoted a military retinue that was setting out for a raid, the leader was called *balton* and the raid itself termed *balc*.[45] The heroes or founders of clans are also often associated with a wolf, cf. Osetic *Wærxæg*, the clan founder of the Nart heroes, has a name that may be rendered as "having the head of a wolf."[46] The Nart god of the forge, Wærgon also has a name that is wolf-derived.[47]

A later Türk ethnogonic tale reported in the (mid-ninth century) *Youyang zazu* involves "the ancestor(s) of the Türks, Shemoli (or Imosheli[48]), a lake spirit (or "and a lake spirit") who lived to the west of the Ashide cavern."[49] According to the tale, a daughter of the sea spirit appears as a "white deer with golden horns" (or sends a white deer) who at sunset would bring Shemoli into the sea and accompany him home at dawn. Some decades later, the Türks kill the deer and thereafter have to offer human sacrifices to heaven.[50] There are many parallels to this in the Ossetic Nart tale of Warxag's sons Axsar and Axsartag. Axsar shoots, heals and then

---

[45] V.I. Abaev, *Etimologičeskij slovar' osetinskogo* jazyka (Moskva-Leningrad, 1958), I, pp. 232-233: *bal* "gruppa, partija, otrjad, šajka," *biraeğty bal* "staja volkov." Gabuev, *Etnogoničeskie predstavlenija*, p.45. For the association of military cults with wolves in the Caucasus, see Ju. Ju. Karpov, *Dzigit i volk* (Moskva, 1996).

[46] S.A. Tokarev (ed.), *Mify narodov mira* (Moskva, 1980), I, p. 242 under headword *volk* ("wolf"); Kershaw, *The One-Eyed God*, p.141. The Georgian king Vaxtang Gorgasali's name derives from Pers. *gurg* "wolf" + *sâr* "head."

[47] V. I. Abaev, "The Pre-Christian Religion of the Alans," *XXV International Congress of Orientalists. Papers Presented by the USSR Delegation* (Moscow, 1960), pp. 8-9.

[48] Zuev, *Rannie tjurki*, p. 227 reconstructs Imo-Sheli as **jäk-muâ šia-lji* < *jağma šar*. He connects ** jağma* with Turk. *yağma* "attack" and *šar* with Middle Pers. *Zarr* (cf. Mod. Pers. *Zar* "gold") for which there does not appear to be any justification.

[49] Sinor, "The Legendary Origin," p. 250n.7, notes that the Chinese text can be read also as "the ancestor of the Türks was called Shê-mo. Shê-li, a lake spirit, lived to the west..." The Ashide were the clan of Tonyuquq, the Chinese-educated chief adviser of the early Qağans of the Second Türk Qağanate, see Liu, *CN*, I, p.158-160, 212-214; Togan, *Çin Kaynaklarında Türkler. Eski T'ang Tarihi*, pp. 227-228, 236. Chinese Ashide renders (Pulleyblank, *Lexicon*, pp. 23, 283, 74) EMC ʔa ʂr' tej̆ , LMC ʔa ʂr' təək = **Asitaq*, Zuev, *Raniie tjurki*, pp. 33, 86168, views them as the qatunal line of the Türks, i.e. an in-law clan from which the Ashna took their wives. Sir Harold Bailey, *Indo-Scythian Studies. Khotanese Texts*, VII (Cambridge, 1985), p. 104 derived this name from Iranian **xsaita* "ruler."

[50] Sinor, "The Legendary Origin," pp. 230-231; Zuev, *Rannie tjurki*, pp. 225-226; Gabuev, *Etnogoničeskie predstavlenija*, p. 32. The lack of punctuation in the texts has led to a number of varying translations of this tale.

marries a white deer/beautiful maiden, the daughter of the sea spirits (*donbettir*).[51] The deer motif is understandably well known in the steppe. Representations of deer are part of the traditional art of Inner Asia, of the Scytho-Iranian world (including Khwārazm of the third-fourth centuries) and the Turkic world.[52] European sources on the Huns recount the tale of their deer ancestor.[53]

The Örüzmek Tale

The Qaračay tale of the birth of the *Nart* hero Örüzmek (cf. Osetian: Uruzmag/ Uryzmæg, Circassian: Warzameg, Wezyrmej[54]), *Örüzmekni Tuwğanı*, hints at the ancient Türk ethnogonic myth. The tale is radically different from the Circassian account[55]:

---

[51] *Nartskie skazanija. Osetinskij narodnyj epos*, trans. V.A. Dymnik (Moskva, 1949), pp.5-11; Gabuev, *Etnogoničeskie predstavlenija*, pp. 31-32, 37.

[52] Gabuev, *Etnogoničeskie predstavlenija*, pp. 34-36.

[53] Priscus in *The Fragmentary Classicizing Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, ed. R.C. Blockley (Liverpool, 1981, 1983), II, pp. 222/223-224/225, Jordanes, *Getica: Iordan, O proisxoždenii i dejanijax getov*, ed., trans. E. Č. Skržinskaja (Moskva, 1960), Russ. pp. 90-91/Lat. p. 151; Gabuev, *Étnogoničeskie predstavlenija*, pp. 8-9. Zuev, *Ranniе tjurki*, pp. pp.74, 84-89, 168-169, has argued that the white deer with golden horns is a symbol of the qağanal line - and the qatunal side is represented by the dragon

[54] See *Narty. Adygeskij geroičeskij epos* trans. A.I. Alieva (Moskva, 1974), p.352, *sub* "Sosruko," n.1.

[55] See Colarusso, *Nart Sagas*, pp.12-15: "The Tale of How Warzameg and Yimis Came to Be" which involves a magical golden apple tree and the mating of a Nart with the "damsel Meghazash," a daughter of the goddess of water, who moved between her underwater home and the land. Warzameg was their youngest son. The name Warzameg is neither Circassian nor Turkic. Colarusso, *Nart Sagas*, pp.16-17, points to an Iranian, but non-Osetic, origin from **warza-māka* < Indo-European **hwerg* "to strangle" + the adjective forming *–māka*.The Indo-European root **hwerg* is associated with wolves, outlaws, i.e. the image of the wolf as an outlaw. The name of the founder of the Nart family to which Uryzmæg belonged (by adoption) was Osetic (Æ)xsærtæggatæ (Iran. **xsaθraka-*, cf, Avestan *xšaθra* "kingship" see R.G. Kent, *Old Persian*, American Oriental Series, 33, 2nd ed. New Haven, 1953, p.181), in Qaračay this becomes (U)sxurtuq, see Džurtabaev, *Duxovnaja kul'tura karačaevcev-balkarcev* in *As-Alan*, I, pp. 139, 145. Wærxærg, also derives from a term for "wolf" (Oset. *wærx* < Iran. *vrka-*, Avest. *vəhrka-*), see Kershaw, *The One-Eyed God*, pp.141,165, 177-178. The ravening wolf-warrior is a common ancient Indo-European theme (Kershaw, *The One-Eyed God*, pp. 61, 118-119. On the (Æ)xsærtæggatæ, see Dumézil, *mythe et épopée*, pp. 460-462.

"Once, during the age of the Narts (*nartlanı ömürlerinde*), the Nart Debet,[56] went to the mountains to gather iron-ore rocks (*temir taśla*). At night, he stayed in a cave (*bir dorbunda qalğandı*). In the middle of the night, from the opening of the cave, (he saw) that an amazing blue light had struck; it brightened the inside of the cave like the sun (*dorbunnu için künčä jarıtxandı*). Amazed by this Debet went outside. It brightened the whole world (*biteü duniyanı*), eye-blindingly (*köz qamatırča*); in the sky he saw a star with a great long tail was flying. This star flew very far away; it fell (to earth) ringing out against the mountains that were between two mountains and shook the whole world (*eki üllü taunu arasında taulanı zıngırdatıp, duniyanı qaltıratıp tüsdü*). Debet, despite the fact that it was night, went thither. He reached this place after (traveling for) three days and three nights. The area between the two mountains was pitch-black; it had been burned up. When he looked around, he saw in the middle of a very big deep hole a great blue rock that had split in two (*eki jarılğan kök taśnı*). Inside it was a young hero (*wa bir tulpar jasıq*). This little child (*sabiyčik*),

---

[56] Debet, often termed "Golden Debet," is a blacksmith. His occupation is another possible connection with the ancient Türk tale. In some accounts, he is the god-protector of smithing who gathered the metals that the Sun-god (Qaynar) belched out and made tools and weapons for the Narts and humankind (Dzurtabaev, *Duxovnaja kul'tura karačaevcev-balkarcev* in *As-Alan*, I, p. 132). According a Qaračay Nart tradition, Alieva (ed.), *Narty*, pp.68-69/Russ. pp.302-303, Debet was born from the union of Heaven and Earth: "the God of the heavens (*kök teyrisi*) married the goddess of the Earth (*jer teyrisi*), the heavens thundered and the Earth became pregnant (*kök kükürep, bu Jer buwaz bolğandı*). She remained pregnant for nine years and nine days, the Earth cracked open (and) afterwards Debet was born." This theme of a cosmic wedding is unique to the Qaračay-Balqars Nart tales, see Alieva, *Narty*, commentary, p. 616. Another tale says that he was created from a piece of Teyri's heart. He and his nineteen sons fought dragons and the *emegens* (see above). The Narts descend from him and humankind from his offspring (Dzurtabaev, *Duxovnaja kul'tura karačaevcev-balkarcev* in *As-Alan*. I, pp. 136, 138, 147-150). In another tale Debet (Dewet Batır) is born to Aq Biyče whose beauty attracted the *salımcı* (angels or heaven-dwellers, see Alieva, *Narty*, p. 646) who, transforming themselves into doves flew down and rested on her exposed knee. She became pregnant and gave birth to Dewet, Alieva, *Narty*, pp.70-71/Russ. pp.305-306. In a Kabardinian tale, Tleps (Хeps, the "god of the forge and of blacksmiths," see Colarusso, *Nart Sagas*, p. 98n.2) learns from "Dabeč" (= Debet), the old master smith. See also *Narty. Kabardinskij epos*, trans. V. Zvjaginceva et al. (Moskva, 1957), pp.323-328. In the Osetin tradition, Kurdalagon is the heavenly blacksmith, the first blacksmith and the protector of smiths, see *Nartskie skazanija*, trans. Dymnik, pp.3-4, 432. In the Balqar-Qaračay tradition, Debet, having made the tools the Narts needed, felt his work was done on the Earth and flew up to Heaven in winged cart (*qanatlı arba*) that he fashioned, Alieva (ed.), *Narty* (Balqar-Qaračay), pp.298-299/Russ.596-597.

having firmly seized a huge wolf by the neck was suckling from her. All the birds (*qanatlıları* "winged creatures") and animals of the district gathered and stood there looking at this amazing sight. When Debet asked them for information, an old eagle said: 'while we were sleeping during the night, a star with a tail fell from the sky. It set the whole region ablaze. After it boiled and dried out the water, we saw this young one at the bottom (of the lake). He was crying and shouting a lot, but none of us dared to approach him. This wolf, at this time, had small cubs and was not able to eat enough. She, probably thinking 'I will eat him,' approached him. But, the baby boy grabbed her and almost choked her. Forcing her, he began to suckle. The Nart Debet approached the baby boy; he grew and became a three-year old. Debet took with him and headed off to the country of the Narts (*Nart elge*). While they were making their way to the (Nart) country, the boy grew and became like a seven-year old. While on the road, Debet turned off to the camps of the Nart shepherds. He told them the story of the young boy. They said: 'You have nineteen sons. What do you need this wolf suckling for? It would be better to give him to us,' they requested. 'Having been suckled by a wolf, this child became a relative of the wolves (*börüle bla juwuq bolğandı*). Since this is so, the wolves are not going to attack a camp where he is,' they said. Among the Narts, if one asks for something, it was not the custom (*töre*) to say 'no' to him. Debet, seeing that the young boy would be a mighty hero (*dew peliwan bolluğun körüp*), had wished to make him a blacksmith, teaching him the mastery (of his craft). But, when the Nart shepherds asked for him, he left the boy with them. The Narts called him Wolf Suckling (*Börü emček*). Later, when he grew up and became a true Nart, they called him Örüzmek."

Subsequently the Debet fashioned a magical sword (*sırpın*) for Örüzmek from the heavenly iron and made weapons for the Narts out of the remnants of the blue/heavenly stone (*kök temirni qalğanın*) mixed with earthly materials.[57]

The interplay of cave holy mountains (*eki ullu tawnu arasında* "between two great mountains"), metal working, blue/heavenly elements and lupine connections is reminiscent of themes in the Türk ethnogonic

[57] Alieva (ed.), *Narty* (Balqar-Qaračay), p. 74/Russ. pp. 308-309; see also comments of. Gabuev, *Ėtnogoničeskie predstavlenija* p. 47.

myth. Its preservation in the Nart traditions of the Osetins and Qaračay-Balqars speaks to both the Alanic elements in the ethnogenesis of the latter and the ongoing interplay of Inner Asian Iranian and Turkic traditions. The wolf held a position of profound reverence in traditional (pagan) Qaračay-Balqar beliefs. Wolf hair and bones were used in amulets to effect cures of various ailments. The wolf was considered the strongest enemy of all evils spirits that were harmful to humankind. The wolf was able to see demonic creatures and could eat their children. There was also a belief in *obur*s, changling/werewolves (who could also take the shape of other animals) and were believed to possess clairvoyance.[58]

Umay-Biyče

In the Qaračay Nart song to Umay-Biyče (Umay is the Türk goddess of fertility, [59] here she is called the "Daughter of Tengri," *teyrini qızıdı*)[60], there is another allusion to lupine origins. The sons of the Narts (*Nart ululari*) are described as *börüd analari* "their mother is a she-wolf."[61] In yet another Qaračay tale, Umay Biyče is depicted as a deer (*maral*), a familiar progenetrix in the Eurasian steppe world (see above).[62] In Qaračay-Balqar Christianity (some of the Qaračays and Balqars appear to have retained elements of Christianity into the eighteenth century), the figure of the Virgin Mary (Bayrım Biyče, *Bayrım* < *Maryam*[63]) and even Batıuma, Patma (= *Fâtima* the daugher of the Prophet Muhammad) had begun to merge with Umay Biyče. Islamization was undoubtedly a factor that halted this.[64]

---

[58] Džurtabaev, *Duxovnaja kul'tura karačaevcev-balkarcev* in *As-Alan*, I, pp. 114, 126.

[59] L.P. Potapov, "Umaj-Božestvo drevnix tjurkov v svete etnograficeskix dannyx" *Tjurkologičeskij Sbornik 1972* (Moskva, 1973), pp. 265-286; D. Sinor, "'Umay,' a Mongol spirit honored by the Turks" *Proceedings of International Conference on China Border Area Studies*. National Chengchi University, April 22-29, 1984 (Taipei, 1985), pp. 1771-1781.

[60] In other tales, she appears as the wife of Teyri, see M.D. Karaketov, "Antropologija v religiozno-mifologiceskom mirovozrenii karačaevcev i balkarcev" in E. R. Tenišev et al., (eds.), *Karačaevcy I balkarcy: jazyk, etnografija, arxeologija, fol'klor* (Moskva, 2001), p. 84.

[61] Alieva (ed.), *Narty* (Balqar-Qaračay), p. 283/Russ. p. 582.

[62] Alieva (ed.), *Narty* (Balqar-Qaračay), p. 283/Russ. p. 582.

[63] P.B. Golden, "The Days of the Week in Turkic: Notes on the Cumano-Qıpčaq Pattern" *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XLVIII/3 (1995), pp.367-368: cf. *bayrım kün* "Friday" (lit. "Mary Day") and Osetin *mayræmbon* "Friday."

[64] Karaketov, "Antropologija v religiozno-mifologiceskom mirovozrenii karačaevcev i balkarcev" in E. R. Tenišev et al., (eds.), *Karačaevcy I balkarcy: jazyk, etnografija, arxeologija,*

A Qaračay Snake Legend

There is a Qaračay legend in which a large tribe living in a swampy place was attacked and decimated by spiders which ate plants, animals and humans. The survivors were helped by a snake (Cıntı Jılan) and its seven offspring. They settled on an island in the swamp, but had a falling out with the snake which cursed them. All the humans died from the curse except for a young boy who was saved from starvation by a wolf-like creature. The child, originally called Dewet (cf. Debet), was now named Totorxun by the snake (Totur was the pagan god of hunters and protector of wolves[65]). When Toturxun reached maturity, the she-wolf married him and gave birth to ten sons. Of these, only Tüyürman survived. He became a great smith (*gürbeji*). Here too, the Old Türk Aşına tale, blended with local traditions and names, is apparent.[66] The snake and the wolf still function in Tuvinian shamanism as protectors.[67]

The ties of Qaračay-Balqar folk culture with their Inner Asian roots

---

fol'klor, p. 84. Christianity had begun to penetrate Alania in the sixth century from Byzantium and possibly from Georgia even earlier (fourth century), but Alano-Khazar hostilities retarded this in the tenth century. Alano-Byzantine contact continued nonetheless as did also Georgian proselytizing activities, see Kuznecov, *Ocherki istorii Alan*, pp. 107-117, 236, 270-273,307-324. Qaračay scholars identifying the Alans as a Turkic people (an identification not widely accepted) and trace the Christian elements to the Alans, see Džurtabaev, *Duxovnaja kul'tura karačaevcev-balkarcev* in *As-Alan*, I, pp.134-135. The Christian elements are, most probably, of Alanic substratal origin. However, the conversion to Christianity of Cumano-Qıpčaq groupings in Georgia (eleventh-twelft century) and in the Pontic steppe zones may have also played a role, see P.B. Golden, "The Religions of the Qıpčaqs" *Central Asiatic Journal* 42/2 (1998), pp. 217-222.

[65] *Narty* (Balqar-Qaračay), glossary, p. 647. In the Ossetic tradition, however, Tutyr is the god that protects sheep from wolves. Gabuev, *Etnogoničeskie predstavlenija*, p. 48. V.I. Abaev, "The Pre-Christian Religion of the Alans," *XXV International Congress of Orientalists*, p. 14, however, notes him as "the patron of wolves." The name Totur derives from Theodore of Tyre who, in Christian legends, commanded the wolves. In Qaračay tradition, Totur was a guard of Apsatı who protected all animal life. Successful hunters left offerings to Totur termed *aštoturu* ("totur food"), see Džurtabaev, *Duxovnaja kul'tura karačaevcev-balkarcev* in *As-Alan*, I, p. 130.

[66] Cited in Gabuev, *Etnogoničeskie predstavlenija*, pp. 47-48, who equates Debet with the Old Türkic Axian šad.

[67] S.I. Vajnštajn, *Mir kočevnikov Centra Azii* (Moskva, 1991), p. 242: *čılan eeren* and *börü eeren*. Tuv. *Eeren* < *ee* "spirit-master." The *eeren* are good spirits, also termed *ongon* (see pp. 240-241).

are considerable and need further investigation. These ties represent early interactions with the Iranian world, interactions that continued with the settlement of Turkic populations in the North Caucasus with its extraordinary ethnic mix of Iranian and Palaeo-Caucasian peoples.[68]

[68] Another example of this can be seen in the Čoppa cult already attested among the "North Caucasian Huns," see Movsês Dasxuranci, *The History of the Caucasian Albanians*, trans. C.J.F. Dowsett (London, 1961), pp. 165-166; see also Abaev, *Istoriko-etimologiceskij slovar' osetinskogo jazyka*, I, pp. 314-316; M.D. Karaketov, *Iz tradicionnoj obrjadovo-kul'tovoj zizni karacaevcev* (Moskva, 1995), p. 3, 48-54 which outlines the various functions of this important deity for the Qaračay

STIRRUP: A TURKISH SYMBOL OF SUBMISSION AND OBEDIENCE

Recep YAŞA[*]

Converted to Islam, Turks consecrated themselves to their new religion pretty soon. Nevertheless, they could maintain their rituals in the past. The beliefs, customs and traditions regarding the state administration that the nomads brought from Central Asia continued to exist under the guise of Islam and succeeded to survive notwithstanding the Islamic tradition. Even in the countries where Islamic traditions and customs prevailed, the Turkish administrators maintained previous symbols and titles regarding the state authority which can be traced back to pre-Islamic period.[1]

For instance, the Oghuz Turks who established the Seljuki Empire carried the beliefs, customs and traditions regarding the state administration from Central Asia to their new settlement areas and sustained them. One of these traditions was certainly the ceremony procedures entailing absolute obedience and respect to the khan. It is observed that Turks, when going on a campaign, settling a peace and taking over enemies, performed ceremonies according to Turkish traditions.[2] Although there are no historical documents depicting ancient procedures of these ceremonies, it is likely to observe traces of these

[*] Assistant Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Arts and Sciences, Department of History, e-mail: ryasa@sakarya.edu.tr

[1] Bernard Lewis, "İslam Devlet Müessese ve Telakkileri Üzerinde Bozkır Ahalisinin Tesiri", (Tr. Salih Tuğ), *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Vol. II, Issue, 2 – 4, İstanbul 1958, pp. 216 – 217.

[2] Abdulkadir İnan, "Eski Türklerde Teslim ve İtaat Sembolleri ", *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara. 1987, pp. 331 - 334.

ceremonies in Seljuki and Ottoman resources. This article will focus on one of these ceremonies: "kissing the stirrup."

It is acknowledged that the first cause in Turkish emergence for the world domination was not spiritual, but it was rather a material power generated by the conglomeration of nomadic life conditions and military power. The first element representing this material power was horse. They were Turks who first equipped horse with couplings in Central Asia and developed it into a war machine by riding and thus they dominated the battlefield. Hard living conditions in steppes improved their organization and administration skills, their military spirit and courage, and at the same time these living conditions brought about some technical inventions. One of these technical inventions was the stirrup.[3]

The stirrup is a small ring with a flat bottom fixed on a leather belt, usually hung from each side of a saddle to create a footrest for the rider on a riding animal.[4] This metallic ring has been introduced by some researchers as a significant invention that changed the whole or a substantial part of the world,[5] for the stirrup increased the rider's ability to stay poised on a horse and control the mount, thus enabling the rider to counter his enemy. This way, the Central Asian Turks gained success against the Chinese. Besides, they maintained military advantage by spraying arrows on the enemy when encircling or retreating in the battlefield. This was a very important development for Turks and its cost was a piece of metal and a piece of leather.

According to historical and archeological findings, the stirrup as an invention of Turks[6] was first introduced to the Europeans by the Northern Turks who appeared in Central Asia steppes and who were forced to

---

[3] Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi,* Vol. I – II, İstanbul 1979, pp. 188 – 189.

[4] Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,* Vol. 3, İstanbul 1983, p.562; Faruk Sümer, "Türklerde Atçılık ve Binicilik ", *Türk Dünyası Araştırmaları,* Issue, 24, Haziran 1983, pp. 46 – 47.

[5] Dan Derby, "How The Stirrup Changed Our World", http :// www. Strangehorizons. Com / 2001/ 20010924/stirrup.shtml. 13.07.2004. pp. 1 – 6.

[6] Jean – Paul Roux, *Türklerin Tarihi,* İstanbul 1989 p. 42 .

retreat into the West.[7] The fact that the stirrup was given different names in European languages did not change its being the invention of Turks. For example, the archeological findings in the Upper Yenisei Minusinks Basin show that the Huns manufactured stirrups by forging the iron.[8] Likewise, the discovery of metallic trappings on couplings and stirrups among the artifacts unearthed in the Altai- Kudirge graves shows that the Gokturks were familiar with the stirrup. These artifacts were belonging to the Gokturks coming from the east of Central-Asia.[9] According to a mythical hearsay Gokturks were earning their livings by forging on a pinnacle like a helmet in the southern chain of Altai Mountains. Therefore, the name "Turk" which allegedly means helmet was related to the shape of this pinnacle.[10]

As shown above, the stirrup's presence dates back to the Hun and Gokturk times. It gradually became a symbol of submission and obedience depending on particular norms of the Turkish community due to the great respect for the iron, and turned out to be a tradition by being incorporated into the social life Indeed, during formal receptions of the Turkish Khans, kissing the stirrup became the basic symbol for the state officials' obedience and their recognition of the high authority of the throne.[11]

It can here be presumed that the ceremony of kissing the stirrup is closely connected with the interest and sympathy of Turks for the metal of iron, for, according to the Turkish universalistic cosmology, the universe was composed of five elements: fire, wood, water, soil and metal (gold and iron) and each Turkish dynasty was associated with each of these elements. Hence, each element was called "kut"(cult) to which Turks worshipped as reported in written resources.[12] Mahmud Kashgari notes that Turks respect

---

[7] Some researchers report that the stirrup was not known prior to the Eurasian Avars. See, Rane Grousset, *Bozkır İmparatorluğu,* (Tr. Reşat Uzmen), İstanbul 1993, p. 81; Laszlo Rasony, *Tarihte Türklük,* Ankara 1988, p. 66, 86.

[8] Hans Wilhelm Haussig, *İpek Yolu ve Orta Asya Kültür Tarihi,*(Tr. Müjdat Kayayerli) , Kayseri 1997, pp.160 – 161.

[9] Bahaeddin Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi,* Ankara 1984, p. 140; Emel Esin, *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş,* İstanbul 1978, pp. 15 – 16.

[10] E. Esin, *Ibid,* p. 15 – 16 , 85 – 86.

[11] V. Gordlevski, *Anadolu Selçuklu Devleti,* (Tr. Azer Yaran), Ankara 1988, p.146.

[12] E. Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş,* İstanbul 2001, pp. 19 – 38.

the metal of iron.[13] Similarly, Turks deem the iron as a supreme and a holy element. The Empire featured as eternal (Turkish *bengü* or *mengü*) on tablets resembles iron. Today, a Turk regards the term "fixtures" (Turkish *demirbas*) which mean the iron things as eternal entities.[14] According to hearsay, the Derbent Ironmasters (kübecis), descendants of Sabir Turks, were sacred ironmasters and those who attacked them would run into trouble. [15]

It is observed that iron-making which has its roots in ancient religious traditions was a part of the Steppe Turks' lives, what's more their customs.[16] Iron-making was their art and they were grateful to their gods for their grace. Iron-working was the gift of gods for Turks and human ironmasters were almost superhuman creatures. In the Altais, iron-making was equal to royalty in terms of social status,[17] and naturally, the ancient Turks regarded iron tools as sacred things.[18]

This was not different during the time of Kara-Khanids and Seljukis who converted to Islam and were influenced by the Islamic culture. It appears that Kara-Khanids continued to manufacture and use stirrups. Nevertheless, neither specific researches on Kara-Khanids nor general Kara-Khanid histories do provide clear information about the sacredness of the stirrup. Only Mahmud Kashgari who wrote his book in the late eleventh century reports that the leather strap to which the stirrup is tied is called *kısmak*. Kısmak was composed of a two folded strap and the stirrup was between the folds of the strap.[19] It appears in this statement that the Kara-Khanids use the stirrup and they probably deemed it sacred and showed their obedience and respect to their khans by kissing it.

The Seljukis who established a large political federation in the Near East during the period of chaos for the Islamic world and made Anatolia a

---

[13] See, *Divanü Lugat – it – Türk Tercümesi I*, (Tr. Besim Atalay), Ankara 1985, p. 362.

[14] Jean – Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (Tr. Aykut Kazancıgil), İstanbul 1994, p.64.

[15] Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*, İstanbul 1981, p. 53.

[16] Bahaeddin Ögel,*Türk Mitolojisi*, Vol:1, Ankara 1989, pp. 66 - 70 ; H. W. Haussig, *Ibid*, p.161.

[17] L. Rasonyı, *Ibid.*, pp.61 – 62.

[18] Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1986, p. 111.

[19] Reşat Genç, *Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası*, Ankara1997, p.283.

homeland for Turks, continued to kiss the iron stirrup of the khan's horse as the symbol of obedience and respect since they regarded iron as the manifestation of the cult of royalty.[20] In fact, both the sources and researches show that the Seljukis inherited this tradition which has been reigning since the ancient times from their former homeland: Central Asia,[21] forasmuch as in Central Asian Turkish states, those who regret disobeying and rebelling against the khan kiss his horse's stirrup to show their respect and obedience after stringing their swords onto their necks.[22] The most merciful and most compassionate Turkish khan whereupon forgives them in accordance with the Turkish proverb "forgiving the poor is from the forgiver's nobility."[23]

Conformably to this practice, Sultan Sanjar who seized the Seljuki throne from Mahmud, his nephew, warned him to abstain from the conducts reminding the royalty and forced him to kiss the ground and walk next to the sultan's horse's stirrup.[24]

During these ceremonies, there was traditionally no symbolic difference between walking next to the sultan's horse's stirrup and kissing it, because both cases were the symbols of the respect and obedience for the sultan. It indicates that the aspects of the Turkish social life have persisted as traces of spiritual culture unchangeable in any geographical area despite some slight differences.

The Anatolian Seljuks, heirs of the Asian Seljuks, sustained the practice of kissing the stirrup. Some of the resources of Anatolian Seljuki history mentions about this practice. Kadi Şerafeddin's kissing the horse's stirrup gifted for his services during the wedding ceremony between Sultan Izz ad-Din Kay Ka'us (the Sultan of Anatolian Seljuks, 1211-1220) and Seljuki Khatun, daughter of Erzincan King Fahr ad-Din Bahremshah

---

[20] Osman Turan, *Anadolu'da Türkler*, İstanbul 1973, pp. 21 – 22, 36.

[21] V. Gordlevski, *Ibid*, p. 146.

[22] Aydın Taneri, *Türk Devlet Geleneği*, İstanbul 1997, pp. 47 – 48.

[23] Shir Muhammad Mirab Munis and Muhammad Riza Mirab Agahi, *Firdaws al – Iqbal History of Khorezm*, (Translated from Chaghatay and Annotated by Yuri Bregel), Laiden – Boston -- Köln 1999, p. 276.

[24] *Al – Nuşra ve Nuhbat al – Usra*'s translated copy abbreviated by *Zubdet* İmadeddin al – Bondari (Trn. Kıvameddin Burslan), *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, İstanbul 1943, pp. 121 – 124; Mehmet Altay Köymen, *Selçuklular Devri Türk Tarihi*, Ankara 1983, p. 117.

Davud[25] is one of the strong evidences of this practice. The practice must have continued in a similar way afterwards. Ibn Batuta reports that when the Sultan dismounted from his horse during a welcoming ceremony, the stranger must dismount from his horse as well. If the stranger did so, he would gratify his hosts. His greeting without dismounting from his horse would insult his hosts and this would even cause his death.[26]

The Ottomans who were the Seljukis' heirs continued the practice esteeming and perceiving it as the symbol of respect and obedience. Ottoman resources are full of concrete instances concerning the practice. For example, Murad I was touring the battlefield after defeating a Balkan Christian army when Milos Obilic, a Serbian noble, shouted that he became a Muslim and wanted to kiss the Sultan's horse's stirrup. Troops tried to prevent him but he shouted again "I have a word to tell the Murad Hudavendigar, I want to kiss his stirrup and tell my word." The Sultan let him close up and Milos suddenly stabbed the Sultan with a poisonous knife. After a short while, the Sultan died.[27] This case indicates that, the Ottomans maintained the practice of kissing the stirrup which has gone on for a long time since the pre-Islamic period and carried on by the Seljukis. The practice was very important for the Ottomans as well, for their aim was not to shed blood or accumulate wealth but to establish a peace in the area. This could only be possible when the Sultan's horse's stirrup was kissed as acknowledgement of the authority of the Sultan and the debt of gratitude.

Surely, it was not difficult to find the traces of the practice in other parts of the daily life. For instance, during the Seljuki rule, many sufists, sheikhs and dervishes educated in Khorasan and Transoxiana transmitted the traditions, customs, religious and moral values of their homelands to

---

[25] İbn Bibi, *El Evamirü'l – Ala'iye Fi'l – Umuri'l – Ala'iye (Selçuk Name) I*, (ed. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, pp. 192 – 200; Osman Turan, *Selcuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971, pp.322 – 323.

[26] Muhammed Al – Tanci, *İbni Batuta Seyahatnamesi " Tuhfetu'n – Nuzzar Fi Garaibi'l – Emsar*, (ed. Mümin Çevik), Vol. I – II, İstanbul 1983, p. 202.

[27] Mehmed Neşri, *Neşri Tarihi I*, (ed. M. A. Köymen), Ankara 1983, p. 145; Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Müneccimbaşı Tarihi*, Vol. I, (tr. İsmail Erünsal), İstanbul (no date), pp. 127 – 128; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*,vol.I, İstanbul 1971, p. 80; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Vol. I, Ankara 1988, pp. 252 – 257.

their new homes.[28] There are concrete examples of this fact. Ahmed Eflaki, the author of *Menakibu'l Arifin* (Legends of Wise Men), writes " Mevlana's father, Muhammad Baha al-Din Veled who was known as Sultan al-Ulama (Father of Scholars), moved from Belh to Baghdad together with forty mature muftis and ascetics near his horse's stirrup."[29] Likewise, in 1083 when the Abbasid Caliph al-Muktedi Bi Amr-Allah sent Sheik Cemal al-Din Ebu Ishak of Shiraz to the Seljuki Sultan Melikshah and Vizier Nizam al-Mulk to state his grievance about Ibn al-Leys, the Governor of Baghdad, all the people in cities and towns where the sheik traversed welcomed him handling his horse's stirrup and they deemed it good luck.[30] These two examples indicate that the stirrup which had its roots in religious traditions but lost its religious meaning as time went by and turned into a mere symbol or a sign of good luck[31] continued to exist in the practices of the Sufists living in Turkish- Islamic countries and Sufists would never consider it an idol. In fact, the Seljuki Turks had already adopted Islam at the time.

On the other hand, the Oghuz Turks who settled in Anatolia came across the remnants of ancient and non-Islamic cultures after contacting with the Arabic and Islamic Iranian cultures. In Anatolia which was gradually being Turkified, they brought about several changes in Christians' traditions by living together with them. The Seljuki sultans contacting with various nations established close relations with their neighbors in the west and for a long time lived in Byzantine palaces by marrying to Byzantine princesses.[32] As a result of these close contacts, the Byzantine traditions and official ceremonies underwent certain changes. The Byzantines accepted the practice of kissing the stirrup as their national tradition. To illustrate, in 1333 when one of the greatest Khans of Golden Horde, Uzbek Khan's third wife, Bayalun Khatun accompanied by Ibn

---

[28] Ömer Lütfü Barkan, " Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: II. Kolonizatör Türk Dervişleri" , *Vakıflar Dergisi*,Vol. II, Ankara 1942, pp. 279 – 386.

[29] Ahmet Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri I*, (Tr. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1995, p. 173.

[30] İbnü'l Esir, *"El – Kamil Fi't – Tarih" İslam Tarihi* , (Tr. A. Özaydın), Vol. X, İstanbul 1987, p.120; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah*, İstanbul 1973, p.164.

[31] Bahaettin Ögel, " Türklerde Kartal ve Kartal Arması" , *Türk Kültürü*, Issue 118, August 1972, pp. 214 – 219.

[32] Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1976, pp. 190 – 192.

Batuta came to Istanbul to visit her father Andronikos Palailogos III, her brother Kefali Kıros and his armed men kissed her horse's stirrup and she kissed her brother's forehead.[33]

For sure, the continuation of the practice of kissing the stirrup incorporated into daily life as an unchanged spiritual remnant of culture was a strong tie between the Byzantine and Turkish societies. The practice which was also the people of Golden Horde's collective property must have been transferred into the Byzantine society merely through the way of adoption. It continued to exist even in the Turkish khanates founded after the Golden Horde on the same area.[34] Likewise, until very recently, in almost every part of our country, particularly in the Eastern and Southeastern regions, there have been traces and new shapes of this practice. For instance, when a prestigious person came to a village, the hosts welcomed him at a remote place from the village, saluted and accompanied him to the village by holding his horse's stirrup. Welcoming a person coming from a distant place is a practice we inherited from ancestors, and a sixty-year-old man could welcome a six-year-old boy.

Nonetheless, the rapid changes in our social and cultural structure made it difficult to maintain such customs and traditions, because one of the differences between the past and present within the societies exposed to transformation is the change in customs and traditions. Modern lifestyle makes it impossible to learn and teach such customs and traditions, diminishes their efficacy and obstructs their continuation. The practice of kissing the stirrup which symbolizes the submission and obedience for Turks is one of these customs and traditions.[35]

All these explanations prove that the stirrup which symbolized submission and obedience in pre-Islamic Turkish society was sanctified also by the Turkish states under the influence of the Islamic culture through its incorporation into daily life and continued to be kissed as a symbol of respect and loyalty. During the Islamic age, the Turkish state traditions, customs and habits which enabled Turks to protect their way of

---

[33] İbni Batuta, *Ibid*, pp. 201 – 202.

[34] M. M. Munis and M. R. M. Agahı, *Ibid.*, p. 132, 266, 276, 339, 358, 413.

[35] Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul 1992, pp.87 – 106.

life continued to exist.[36] Indeed, it was Islam which provided the suitable environment for ancient Turkish customs and traditions to survive. The Turkish groups which adopted Islam maintained the old beliefs and customs without modification so long as they were compatible with the new religion; when those beliefs and customs were in conflict with the new religion, they modified and continued to use them,[37] forasmuch as the new religion could not remove the old spiritual practices from all branches of life.[38]

In conclusion, all the explanations hitherto indicates that the stirrup which is the symbol of submission and obedience having its roots in ancient religious practices has continued to exist by penetrating into administrative and social life and maintained its traces within administrative and social institutions so far. This enables us, in final analysis, to draw conclusions particularly about the integrity and continuity of the Turkish culture.

---

[36] İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi,* İstanbul 1992, pp. 76 – 81.

[37] Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri,* İstanbul 1983, p. 18.

[38] Vasilij Viladimiroviç Barthold, *Asya'nın Keşfi: Rusya ve Avrupa'da Şarkiyatçılığın Tarihi,* (Tr. Kaya Bayraktar), İstanbul 2000, p. 94.

NEW APPROACH ON DATE AND COMPOSITION OF MEDIEVAL UYGHUR MANUSCRIPT *MAITRISIMIT*

Dolkun KAMBERI[*]

1 Buddhist Sutras Relating to Maitreya & Maitrisimit[1]

The Buddhist idea is similar to other philosophic systems created in the world. The Buddhist prophets also place perfection, peacefulness, happiness, richness, freedom, hopes and Sukhavati (pure land) in the future. If people do good deeds in this world, it seems they will be reborn in the future. Therefore, the most pious Buddhist believers, using various forms and mediums, propagandize and eulogize the infinitely merciful kindness of the future Buddha, Maitreya. That is why there are legends,

---

[*] Dr. Dolkun Kamberi, The Founding Director of Radio Free Asia Uyghur Service since 1998, earned his M. Phil. in 1993 and Ph. D. degrees from Columbia University in 1995, and completed his post-doctoral research at the University of Pennsylvania in 1998. He is an internationally recognized scholar and authority on the ancient Silk Road civilization and Sino-Turkic languages. Dr. Kamberi's career has included work as field-archeologist, a university professor, linguist, and Uyghur media. Furthermore, Dr. Dolkun Kamberi was invited to give special lectures and presentations at many universities throughout United State of America, and international conferences around the world; subjects related to Central Asian political, cultural, historical, linguistic, archeological, and Human Right issues. He has been published extensively in various languages on the Silk-Road civilization and languages.

[1] *Maitrisimit*, manuscript discovered in Qumul in 1959, dated to the eighth century CE. It is now preserved in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region Museum, in the Uyghur documents section of the collection of ancient manuscripts. It has been assigned the original numbers: 001 A, 001 B, 002 A, 002 B...up to 292 A, 292 B, 293 A. 293 B. Dolkun Kamberi & Yüsüf I., **Qädimqi Uyghur Yezighidiki Maitrisimit**, Ürümchi, Xinjiang Khalq Nashriyati, 1988. This book has presented the original sources, deciphered the texts, and provided scholarship with invaluable first-hand materials, detailed annotations and etymological analysis for further research in various fields of studies.

myths, poetic eulogizes, poetry, sutras, and Buddhist literary dramas about the future Buddha, Maitreya, created in the Buddhist history of Central Asia.

"Maitreya" is the name of the future Buddha found in the Sanskrit language of Indian Buddhism. In medieval Uyghur they wrote it "Maitri". He is portrayed as a smiling Buddha with a big belly, and his figure is found in almost every Buddhist temple and in the Buddhist cave painting of Uyghur-land and Mainland China. A large number of Maitreya texts have been discovered in the oasis towns of the Taklimakan desert.[2] From the medieval Uyghur Buddhist texts of *Maitrisimit* comes important information about the Maitreya cult in Central Asia and especially among the Uyghur people. Both historical and archaeological evidence shows that Maitreya is the most popular cult figure since Buddhism exerted its influence in Central Asia and then in China. Remains of arts unearthed by archeologist indicate that from the first century A. D. until the tenth century, Maitreya was one of the most popular cult figures in ancient Khotan, Kuchar, and Turpan of Uyghur-land, after the fourth century in China. During that period, quantities of Maitreya statues were made; numerous Buddhist texts were recreated and translated.

The mains of Buddhist Sutras relating to "Maitreya" are the following: *Mi-Le-Xia-Sheng-Jing* or *Guan-Mi-Le-Pu-Sa-Xia-Sheng-Jing* (Maitreya Descending Sutra) and *Mi-Le-Shang-Sheng-Jing* (Maitreya Ascension Sutra) in Chinese. And a *Maitreyavyakarana* is in Sanskrit, and there is also a special Uyghur Buddhist literary version of *Maitrisimit.*

The sutras called "Maitreya Descending" and "Maitreya Ascension" is a main Buddhist Sutra among the Maitreya's believers. Fragments of three versions exist in Sanskrit. There are also eight different translations in Chinese. The earliest Chinese version was translated by Lan Dharnmapala (Shi-Yu-Ren Uyghuristanian) during the years A. D. 317-420 in one volume, which is named Fo-Shuo-Mi-Le-Lai-Shi-Jing (Buddha teach the Sutra of Maitreya coming). (See **Dazang**, vol. 45, **Maitrisimit II**, A. V. Gabain, Berlin 1961, p. 13). The latest version, was entitled Fo-Shuo-Mi-Le-Xia-Sheng-Jing

[2] John M. Rosenfel, **The Dynastic Arts of the Kushans**, Berkeley, and Los Angeles, 1967, p. 229.

(Buddha Teach the Sutra of Maitreya Descending and Becoming Buddha) translated by I-Tsing in the year 701 A. D. (See **Dazang**, vol. 455, **Maitrisimit II**, A.V. Gabain, Berlin 1961, p. 13.).[3]

Kumarajiva who was from Kuchar in Uyghuristan translated the two most famous versions around 402 A. D. The book is entitled *Fo-Shuo-Mi-Le-Da-Cheng-Fo-Jing* (Buddha teach the Buddhist Sutra of Maitreya great succeeding) (See **Dazang**, vol. 454, 456, **Maitrisimit II**, A. V. Gabain, Berlin 1961, p. 13). There is also one volume of "Maitreyakarana" in the *Zeng-A-Han-Jing* (Ekottaragama) translated by Sangdava (See **Dazang**, vol. 124, Chapter 44, 45, pp. 787-789, **Maitrisimit II**, A. V. Gabain, Berlin 1961, p. 12). Additionally, there is one volume Sutra, which was entitled *Fo-Shuo-Mi-Le-Xia-Sheng-Jing* (Buddha teach the Sutra of Maitreya Descending), translated by one Tokharian [(from Qarashähär of Uyghuristan), (See **Dazang**, vol. 453, **Maitrisimit II**, A. V. Gabain, Berlin 1961, P. 13)]. There is another volume of Chinese version related to the Maitreya from the Divyavadana Sutra. (See **Dazang**, vol. 1448, **Maitrisimit II**, A. V. Gabain, Berlin 1961, p. 12.). The research has also revealed Jing Sheng's version, which was translated around the fifth century A. D. *Fo-Shuo-Mi-Le-Pu-Sa-Shang-Sheng-Du-Xi-Tian-Jing* (Buddha teaches the Sutra of Maitreya Ascension to the Tsuta heaven). (See **Dazang**, vol. 452, **Maitrisimit II**, A. V. Gabain, Berlin 1961, p. 13).

Through research I have found that there are also three different versions in Tibet. Two of them were translated from I-Jing's version, and the other one was translated from Sanskrit. All three versions date to around 1246 A. D. the German scholars Emil Sieg and Wilhelm Siegling published **Tocharishe Sprache** (Tokharian Language), in 1921. They mentioned that a German archaeological team discovered fragments of two Tokharian versions from the Shorchuq in Qarashähär, Uyghuristan (see **Tohcharishe Sprache**, pp. 107-109 and 119-121). In 1939 another German scholar, Olaf Hansen, announced that there was a sixty-eight-line manuscript of the Sogdian Sutra in the Uyghuristan collection of the German Institute of Academic Sciences (See O. F. Sertkaya, p. 254).[4] I have

---

[3] Also see Ernst Leumann, **Maitreya-samiti, Das Zukunftsideal der Buddhisten**, Strasbourg, 1921.

[4] Osman F. Sertkaya, **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı: Belleten 1982-1983**, Ankara.

found these versions of the "Maitreya Sutra" written in five different languages thus far. Besides these "Sutras", mentioned above, at the beginning of this century archaeologists discovered various versions of the *Maitrisimit*:

a. The Medieval Khotan Saka Version

The Saka version discovered in Khotan, Uyghuristan has forty chapters, totalling 5300 paragraphs. Twenty-three chapters and 112 paragraphs of it make up the Mahaparinirvanasutra, and about 224 paragraphs belong to the Maitreya-samita, which were written around eighth and ninth centuries.[5]

b. The Medieval Tokharian Versions

The Tokharian manuscript discovered in Qarashähär, Uyghuristan exists in fragments of five different versions. Four handwritten versions discovered by German archaeological team at the beginning of twentieth century from Shorchuq of Qarashähär are now preserved in Germany. A fifth one was unearthed from Shikshin of Qarashähär, Uyghuristan, in 1974 and is now preserved in the Uyghur Autonomous Region Museum.

The Tokharian version of *Maitrisimit* has 44 leaves and 88 sides, every side written with 8 lines in perfect ancient Qarashähär calligraphy with black ink. The length of this version is not comparable to the Uyghur version. If each line of the Tokharian version is counted, the document in total may be close to only one chapter of the Uyghur version of *Maitrisimit*. The Tokharian version created by Aryachantri, who is Qarashähärlik (from city Qarashähär), is the book entitled *Maitreya-samiti-nataka* (See E. Sieg and W. Siegling, pp. 125-166). The importance of the Tokharian version is that the Sanskrit words "Nataka" and "Nipata," which mean "drama" and "act," are used in the text. The interpreter of the Tokharian version obviously called his version a drama. Doubtless, this factor would provide scholars with important evidence for probing the literature form of the Uyghur version of *Maitrisimit*. The present researcher has compared the

---

[5] E. Leumen, **Das Sakische Lehrgedicht des Buddhismus**, Berlin 1933-1936. And also see R. Emmerick, **The Book of Zambasta, A khotanese Poem on Buddhism**, Lodun, 1968.

text describing the thirty-two Laksana of Buddha in both the Tokharian and Uyghur versions of *Maitrisimit*. The researcher has discovered that the rhetoric of the text in the Uyghur version includes great rearrangements and polishing which increase the literary artistic magic of the work. (See Ji Xian Ling, **Ming Zu Yu Wen**,1982, No. 4, Beijing, for Tokharian version).

c. The Medieval Uyghur Versions

The manuscript of *Maitrisimit* in Uyghur has been unearthed in seven different versions from Turpan in Uyghuristan. A German archaeological team discovered six of them at the beginning of the twentieth century from the Singgim and Murtuq regions of Turpan. Among them, two versions unearthed from Turpan Singgim are called the Singgim versions, while the other three unearthed from Turpan Murtuq are called the Murtuq versions. The location of the last one unearthed is unknown so far. (To see A. V. Gabain, **Maitrisimit II**, Berlin 1961). Finally, the most valuable version was discovered by a Uyghur village man Yähya Rehim from the Bashtura village of the Tömirti Unit (three villages consist one Unit of administration system in China), of the Tängri Tagh commune in Qumul county in April 1959. He was herding sheep at a hill near Tömirti Unit, when he found the Uyghur manuscript. He discovered the manuscript in a hole covered by stones. The manuscript had been wrapped in a felt blanket and hidden in the hole. The felt blanket and the manuscript had already started to decay. The village man Yähya Rehim presented the invaluable manuscript to Ismayil who was the director of the cultural station of Qumul County at that time. The manuscript was transferred to the team of cultural relic investigators of the eastern part of Uyghuristan in the autumn of 1959. Now the manuscript is preserved in the Uyghuristan Museum in Ürümchi. The present researcher calls it the Qumul version.

No original version in Sanskrit has been found so far, but according to the conclusions of each of the acts of the Uyghur version that have survived (for example acts 1, 2, 3, 10, 12, 16, 20, 23, 25), there should be a Sanskrit original. In those texts of the Uyghur version it is very clearly written: The *Maitrisimit* was translated from the Sanskrit into the Tokharian language by Aryachantri who is from Qarashähär city of Uyghuristan, and then recreated into the Uyghur language by Pïrtanrakshit who is from El-Balïq (Idïqut city?) of Uyghuristan.

I have made comparative study on the published texts related to Maitreya Buddha, I believe that the content, artistic language, magic and metaphor, conception, composition and quality, and the like of this version of *Maitrisimit* are better than any one of the Sutras mentioned above. In particular, the writing styles of the other versions are incomparable with the Uyghur version of Maitrisimit.

2. The Qumul Version of a Uyghur Maitrisimit

Although archaeological findings and Chinese historical texts have been used hitherto for the study of Uyghur cultural history, other sources are needed for further study and deeper research into pre-Islamic Uyghur civilization. One category of such sources consists of the countless fragments of Uyghur manuscripts showing different versions of "Maitrisimit." Materials like this present valuable evidence for the deeper study of the early period as well as its culture.

The Qumul version of Uyghur manuscript of *Maitrisimit* totals 293 leaves 586 sides. Every side was written with 30/31 lines in perfect medieval Uyghur calligraphy with black ink on a brown-yellow paper. The paper quality is thick and stiff. Letters are written vertically from left to right. The copyist leaves the same size margin at the four sides in each page of the documents. The page size was 47.5 x 21.7 cm. In the very beginning of the first page in some sections of the work the copyist used red ink that implied a performing locus or scene. A tiny letter of medieval Uyghur script is written with black ink on the left side of each page indicating the page number. Small circles is drawn between line seven and line nine in every page with light black thin ink the diameter of which is 4.6 cm. In the center of the circle the copyist leaves a hole with a diameter of _0.5 cm., the hole may have been left for easier binding of the documents.

The Qumul version of *Maitrisimit* has more pages than other versions discovered by the German archaeological team in the Turpan area in the last century. But the Qumul version is still not a complete manuscript. Among the 293 leaves of the Qumul version, approximately 110 leaves are preserved in undamaged condition in the Uyghur-land museum; the remaining parts are left incomplete. Many parts of the manuscript are fragmented from the front pages, and also some in the end;

some letters are indiscernible between lines, or some pages are completely missing. It seemed to me that when the document was discovered many pages of manuscript had started to decay due to being hidden underground for a long time; several pages of the manuscript might have lost even before it was hidden underground. The Qumul version of *Maitrisimit* exists in Uyghuristan (The Uyghur Autonomous Region) Museum now (See historiography in chapter one of the research, move it to here).

Upon a metilicous work on the fragments of the manuscript, I reconstructed the text to some degree. The Qumul version of *Maitrisimit* is composed in twenty-five acts and one chapter is designed as prologue with a postscript. A certain medieval Uyghur author wrote the prologue. The title of the prologue is "yükünch ülüsh" in medieval Uyghur. The "yükünch" means "worship," "pray," "respect." "kowtow;" it is a deverbal noun which comes from the Uyghur verb "yükün-" meaning "kneel." It, plus deverbative suffix "-ch," makes up the word "yükünch." The "ülüsh" means "a part," "section." The prologue mainly describes how the Uyghur benefactor respects and worships the "Triratna" ("three values" which denotes Buddha, Buddhist teachings, and Buddhist monks of Buddhism). Some may call it an "obeisant" writing. Because it is placed at the beginning of the whole work, the researcher translated the title of the section as "prologue". The following presents the decipherment and the translation from the postscript of the original text of the prologue written by a medieval Uyghur benefactor who wants to be reborn again together with the future Buddha Maitreya, in the future world. He wishes that he would at that time, rewrite *Maitrisimit* on the golden paper:

Transliteration:	*Translation*:
"28) taqï y(ā)ma bu nom bititmishtä iyin	28) "And also, they are delightful during the time that the
29) ögirdächi qïzïm känch tüzün ulugh	29) book was written, namely my daughter Känch Tüzün,
30) oghlum kād ygän ikinti oghlum taghay[6]	30) elder son Käd Ygän, second son Taghay Ygän,

[6] The transliteration and translation of the obverse side of the fourteenth page of the prologue from the original text.

(B side)[7]

1) ygän käl(i)nimiz (tü)käl tüzün qïzïmüzd
2) körüklä tüzün bu buyan ädgü qïlïnch
3) künchintä (i)gisiz adas(ï)z köp ädgüdä ichrä
4) qamagh ayïghta tashta ärzün-lär taqï
5) y(ä)mä bu (buyanïgh) awïrar biz ögümüz
6) tïslig qunchu-qa inimiz äl songqut
7) tarqan-qa äl tughmïsh-qa bu
8) buyan küchüntä igs(i)z adas(ï)z är-
9) zünlär taqï y(ä)mä bu buyanïgh
10) (Awïrar) biz... qazghanmïsh qangïmïz zäkak
11) tutuq igidmis ögümiz toqu qunchu ichimiz
12) bagan tutuq ulatï qamaqq(y)a qadashimïzqa
13) ädgü ülük bolzun.. bu buyan ädgü (qïlïnch)
14) küchüntä t(ä)ngri yärintä tughzun-lar
15) t(ä)ngri yärintä tughsar tuzit (t(ä)ngri yärintä)
16) (may)tri bodis(a)w(a)t üskin(i)tä (tüsüp)
17) (qay)u ödün tüzün maytri (bodis(a)w(a)t)
18) tuzit t(ä)ngri yärintin inä (y(a)rlïqaduq-
19) ta biz y(ä)mä qamaq-q(y)a qadash anta
20) kirtumati käntdä birlä inälim. maytri
21) bodis(a)w(a)t burkhan qutïn bultuqta
22) biz qamughun anta burkhan qutïngqa
23) (alqïsh) bolmaqïm(ï)z bolzun. ol ödün bu
24) nomugh anta altunlugh kägdä üzä
25) b(itiim)akimiz bolzun

1) our daughter-in-law Tügäl Tüzün and our daughter
2) Korkla Tüzün. With aid of the power of the merits,
3) we hope for their living without illness and
4) danger, staying within innumerable good deeds and
5) out of boundless evil. Similarly, we will turn over the
6) merits to our mother, Tisilig princess, to our brothers
7) Äl Songqut Tarqan and Äl Tughmïsh; let them get support
8) from the power of the merits. May they also live without
9) illness and danger. Correspondingly, we will turn the merits
10) over to our noble father, the founder of (the state),
11) Zäkäk Tutuq, our maternal mother, Toqu
12) princess, our uncle, Bagan Tutuq, as well as
13) to all our relatives who should obtain their
14) share from the merits. With aid of the power of the
15) merits let all of them be reborn in heaven;
16) when they are reborn in heaven, let them ascend
17) before Maitriya Bodhisattva at Tuzit Heaven.
18) Whenever the kindly Maitriya Bodhisattva will
19) descend from Tuzit Heaven, we should descend
20) onto the Kitumati city, too, with all our relatives.
21) When Maitriya reaches the fruit of Buddha, let
22) all of us be there to praise the fruit of Buddha.
23) When that opportunity is coming, may it allow
24) us to rewrite this book there on golden paper
25) in the future"

The sample from original text translated above indicates the writer's intention to seek merit, respecting Maitreya in order to be a pious Buddhist believer. The evidence shows that worship of the future Buddha Maitreya prevails among the Idqut Uyghurs in medieval period. It also explains the Uyghurs treat copying, or translating Buddhist Sutra, drawing, or sculpturing image of Buddha and Bodhisattva, decorating Buddhist cave and statue of Buddha, or donating to Buddhist temple as boundless beneficence and charitable and pious deeds. This is the main reason of Idqut Uyghur local governor Qüü Tash Ygän let Pïrtanrakshit create *Maitrisimit*. They hope they will recreate *Maitrisimit* again on golden paper in the future.

[7] The transliteration and translation of the reverse side of the fourteenth page of the prologue from the original text.

3. Dating Maitrisimit

Some scholars argue that the manuscript of *Maitrisimit* is a Buddhist Sutra and maybe were written around the tenth century that is a debatable reading. Therefore, the study would like to try to establish the exact date of *Maitrisimit* in order to further the research and discuss it in conjunction with the origins of Uyghur cultural history. The study also shall provide more evidence from the content and structure of *Maitrisimit* itself to put forward some new ideas and theoretical issues concerning the date of Uyghur *Maitrisimit*.

I believe that the verification of the literary form and dating of *Maitrisimit* raise a key questions about the origin of drama of Central Asia and China. It is also important for scholars to understand the place of *Maitrisimit* in Uyghur literary history. Through scholars' serious research on different versions of *Maitrisimit*, some views about its dating have been formed. The German scholar A.V. Le Coq, who was the earliest one to translate a few fragments of the Turpan Singgim version [unearthed in Singgim of Turpan] of *Maitrisimit*, points out that according to its language, it was probably written around the ninth century. Professor Annamarie Von Gabain also agreed with A. V. Le Coq's idea about the dating of the Singgim version, and furthermore indicated that the origin of the handwriting would probably be earlier than the ninth century.[8]

A French professor J. R. Hamilton compared the characters in a facsimile which were published by Annamarie Von Gabain with characters of other Uyghur documents discovered in Dunhuang. And he believes that the Singgim version of Maitrisimit dated back to the tenth century.[9]

And a Turkish scholar argued on the strength of the facsimile of Annamarie Von Gabain as follows: "The name of a Buddhist benefactor "Klanpatri" was mentioned in the Singgim version of Maitrisimit fragment number 219. He would be the same person whose name appeared on the medieval Uyghur Buddhist temple pillar. That was unearthed in Idïqut and dates back to the middle of the eighth century." Relying on this fact, Dr.

---

[8] Annamarie Von Gabain, *Maitrisimit*, I Berlin, Akademie-Verlag, 1957, p. 13.

[9] J. R. Hamilton, T'oung Pao, Vol. 46, E. J. Brill, Leiden-New York, 1958, pp. 440-445.

Şinasi Tekin thinks that *Maitrisimit* was written between the eighth and ninth centuries.[10]

These followed the exciting discovery of another copy of the Uyghur Buddhist manuscript *Maitrisimit* which scholars called the Qumul version, in April 1959, at the Tömürti village of Qumul in Xinjiang Uyghur Autonomous Region.

A Chinese historian consulted the Singgim fragments of *Maitrisimit* published by A.V. Le Coq. He introduced one page of the second act of the Qumul version. And he dated as, "The date of the Sutra [*Maitrisimit*] cannot be earlier than A. D. 840, and must not be later than the eleventh century." The German scholar A. Von Le Coq believes the Uyghur version of *Maitrisimit* was translated from Tokharian between the eighth and ninth centuries

Another Professor once argued that *Maitrisimit* might have been written around the tenth century. But in September, 1981, he evinced a new view about it: "Based on the characters of different versions of *Maitrisimit* belonging to the so-called Sutra-writing style of the earlier period, I think that *Maitrisimit* was written at least between the eighth and ninth centuries"[11].

The standard views about the dating of *Maitrisimit* are all mentioned above. They were essentially based on the feature of characters, even though there is little evidence that has been taken from the fragments of the Singgim version, but it almost all depends on indirect materials to establish the dating of the work. The research throughout the present study has been aimed at getting familiar with the features of language and grammar, of the composition of the work itself. I have directly transliterated and translated original manuscript itself; and obtained the most important identification from original medieval Uyghur handwriting; and finally, trying to identify the exact dating of *Maitrisimit*. The study has obtained some important evidence not used by other scholars before. For

---

[10] Şinasi Tekin, **Uygurca Metinler II, Maitrisimit**, Atatürk Üniversitesi Yayınları, No. 263, Ankara 1976.

[11] Geng Shimin, "Annotate the Solmi (Solmi Kao)", in **Li Shi Yan Jiu** [Study of history], 1980 Vol 2.

example, the study found in the document the grammatical category of substantive case suffixes "-gharu / -gärü" which had been used in early medieval times, the suffix is used for dative case, which belongs to the Runic Inscription period. In fact, approximately after the ninth century that dative suffixes "-gharu /-gärü" changed to "-gha /-gä" in the late ninth-century Uyghur manuscripts. And the study also found the form of numbers such as "bir yigirmä" "iki yigirmä"[12] "the first number going toward twenty" means "eleven," "the second number going toward twenty" means "twelve," and the like, in *Maitrisimit*. This form was used in the early medieval period only. In addition to those facts, a line from the original text reads as follows: "bu bizing inimiz türk türkäsh ulushta baliqta ...in the state and city of our brother Turks and Türkäsh...." in the first act of *Maitrisimit*. The terminology "Türk" and "Türkäsh" both have appeared frequently in the pre-Uyghur Khanate manuscripts. Furthermore, a most important fact is that there is one chapter that was written by the benefactor of the Qumul version added as a preface to the Uyghur version.

The following two paragraphs are particularly worth citing, because they exist only in the Qumul version of *Maitrisimit*, and have special value for Uyghur history and the dating of it; also they contain facts never used before. They are found in documents #19 and #20 which were assigned the original numbers 028A and 028B by the present researcher:

yükünch tört y(i)g(i)rmi p(a)t(a)r : (the fourteenth page of the preface)
Transliteration:
1) "y(ä)mä alqatmïsh ayqa küsänchig künkä
2) ödrülmish ädgü ödkä qutlugh qïwlïgh qoluqa
3) qutlugh qoyn yïl zün üchünchi ay
4) iki otuzqa m(ä)n üch ärdinkä kirt-
5) günch (köng)ül(l)üg upasi chü tash y(i)gän
6)tutuq (kish)im tüzün birlä kin kältä-
7) chi maitri burhan-qa tosalïm tip
8) bir maitri sü bäzätdimiz .bir
9) (maitrisim)it nomïn y(ä)mä
10) bititdimiz"...

---

[12] To see the Uyghur Qumul version of *Maitrisimit*, third act, obverse side of leaves eleven and twelve.

21) "y(a)mā bu buyanagh ang ōngrā awrïr-
22) biz tängri bögü äl bilgä arslan tängri
23) Uyghur tärkänimiz qutïnga alqatmïsh on
24) Uyghur äli otuz tigit oghlanï toquz
25) älchi bilgäsi mïng tapïnur tümän
26) ichräkiläri birlä mïng tümän yïlqa
27) tägi äl ashayu y(a)rlïqa-maqlarï bolzunlar"

Translation:

[1] "In the respectable month, on a propitious day, at an auspicious moment in a happy year of the sheep. Zün March [4] twenty-second, I, pious believer in the Triratna, Upasi Chü Tash Ygän [6] Tutuq together with my wife, Tüzün, [who] hope to meet the future Buddha Maitreya, [8] had a statue of Maitreya erected, and had a book of *Maitrisimit* written...

[21] "I performed this virtuous act first of all for [22] our noble king, the Tängri Bögü Äl Bilgä Arslan Tängri [23] Uyghur Tärkänimiz Qutïnga; and also for the praiseworthy ten [24)] Uyghur Nations, for the thirty princes, the nine wise [25] ambassadors, the thousand courtiers, the innumerable [26] imperial kinsmen. [I hope that] they will all continue to rule the country [27] together for thousands of ten thousands of years.

This first-hand material directly from the original of the Qumul version given above, presents very important evidence for dating *Maitrisimit*, and for understanding the Uyghur federal structure of that time. First, the benefactor of *Maitrisimit* did not use the common title "Qaghan" for the Uyghur king, but used the word "Tärkänimiz" equivalent to "emperor" in English. This sentence shows that a stable, strong federation was under the rule of one statesman. And the writer wishes that that kind of thriving prosperous federal unity could continue forever.

In the first specimen paragraph cited above, the title of the benefactor is "Tutuq", which means "the governor of the state" or "local officials." The use of this title is an indication that even before the central power of Uyghur Empire went into decline in CE 840, there was at least one local Uyghur administrative division already in existence in the Turpan

region. This prefecture of the state included several Tarim Basin oasis cities, and paid allegiance to the central regime of the Uyghur Empire. This fact also explain why Uyghurs moved west into this region instead of elsewhere, when the central power of the Uyghur Empire went into decline in A. D. 840, due to internal conflict and external invasion. Some of its members went into the Tarim Basin, and some of them went into the Turpan Basin, because their relatives would help them survive. There is reason to believe that the Uyghurs were in region of Turpan and Tarim Basin before CE 840, and already had a long history of settled civilization and high-level Buddhist culture. Only in this way, scholars could have better explanation about how the new coming Uyghurs immediately integrated with local Uyghurs when they come down to Tarim and Turpan Basins. And then they had begun to recover their power at once as the Idiqut's Uyghur Khanate from CE. 840 on. Silk-Road archeological excavation provided us with rich historiography that Uyghurs left the remarkable Buddhist civilization evidenced to the present day in Tarim and Turpan belong to the medieval period.

After a thorough research within the Chinese sources, I finally discovered the name of the king in Chinese historical records "the Täŋri Bögü Äl Bilgä Arslan Täŋri [23] Uyghur Tärkänimiz" described above in Uyghur sources. His name is mentioned in more than one place in Chinese sources. It was found that he ruled from CE 759-779. It is important that during his reign there were two Years of the Sheep. The first one occurred in CE 767, eight years into the emperor's reign, at a time when the Uyghur Empire was flourishing and vital, according to both Uyghur and Chinese sources. The second Year of the Sheep occurred in CE 779. This was the year in which the emperor died. Therefore, the researcher would seem to indicate that *Maitrisimit* was written in the Year of the Sheep CE 767, when the emperor "The Täŋri Bögü Äl Bilgä Arslan Täŋri Uyghur Tärkäni" was alive and on the throne.

The special significance of that date mentions both its importances for literary and dramatic history of Central Asia and for Uyghur cultural history in particular. The study on the exact dating of *Maitrisimit* not only proves a long existence of the Uyghurs in the Uyghuristan region even before CE 840, but also indicates that the Uyghurs had reached the high-level cultural life style already by CE 767. Because, scholars also had very

difficult time to find these kinds of earlier and great script for drama in the rich Chinese historical materials: "We have little direct evidence for the growth of theater in the Sung. There are scattered literati accounts, written in their abbreviated and elliptical style, paintings depicting actors or performance, and some archaeological finds. Most of our information, however, comes from several journals on capital life that date from the Northern and Southern Sung and from the Yüan."[13]

4. Evaluating the Work of the Interpreter of the Uyghur *Maitrisimit*

The full name of the interpreter who recreated the Uyghur *Maitrisimit* is Pïrtanrakshit Karmawazik. He left behind much great Buddhist literature in medieval Uyghur, which belongs to the Uyghur Khanate period (744-1250). The present research has shown that Pïrtanrakshit was one of the most notable medieval Uyghur Buddhist scholars and interpreters. He had deep knowledge of Buddhist theory and teachings. The content and quality of the Uyghur *Maitrisimit* attracted wide attention of the Uyghurs in the medieval era and also has fascinated the modern scholars and a new generation of Uyghurs today.

Six versions of Uyghur *Maitrisimit* have been discovered so far at different locations, namely at Murtuq, Singgim and Tömirti in Uyghurland. A German archaeological team discovered five of the versions. An Uyghur herdsman from the Tömirti of Qumul discovered the last, almost complete version of Uyghur *Maitrisimit* in 1959. It is now kept in the Urumchi museum. Because scholars still have not discovered an original text of a Sanskrit version of the *Maitrisimit*, the Uyghur production of Pïrtanrakshit seems very important. The work not only represents the essence of medieval Uyghur Buddhist literature, but also shows the literary achievement of Indian and Tokharian in South and Central Asia. From the content of the medieval Uyghur *Maitrisimit* one can see that interpreter Pïrtanrakshit is one of the great Uyghur contributors to medieval Buddhist literature in the East.

---

[13] Wilt Idema and Stephen H. West, Chinese Theater 1100-1450 A Source Book, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, Germany, 1982, p. 10.

However, there are no writings that provide reference materials for background information regarding Pïrtanrakshit, interpreter of the Uyghur *Maitrisimit*. But it is worth mentioning that the interpreter made it possible to let the valuable Uyghur writing be handed down to a new generation after nearly thirteen centuries. Further analysis of the heritage of Uyghur Buddhist work will help scholars understand better the background information and writing style of the interpreter. The researcher has carefully analyzed the content, literary composition and translating skill of this monument of Uyghur Buddhist literature, which is a representative work of the interpreter; the present researcher thinks that the work itself definitely is a completely literary artistic recreation, not merely a translation. The skill of the interpreter in making this creation is superb. The dramatic composition of the work is well knit, and the unity and coherence of this work is clear. Each act of the work basically starts from an exchange between three actors and continues on.

The Uyghur Buddhist manuscript of *Maitrisimit* was first translated from Sanskrit into Tokharian [Tokhri, or ancient Qarashähär script], and then from the Tokharian was rendered into medieval Uyghur. Evidence shows this fact both from the Qumul version and the Singgim version of *Maitrisimit*. For instance, the original text of the Qumul version states:

"Alqu shasatarïgh ötkürmish tüpkärmish Waybash shastr boshghunmish aryachintri bodis(a)w(a)t k(ä)shi achari änätkäk tilintin tokhri tilinchä yaratmish pïrtanrakshit (k)armawazik tokhri tilintin türk (Uyghur) tilinchä äwirmish *Maitrisimit* nom bitigdä ."[14]

"The thorough observer, deep researcher and great master of all Buddhist teachings, Aryacantri Bodhisattva, who translated (*Maitrisimit*), from the Sanskrit into Tokharian, and Pïrtanrakshit Karmawazik made (*Maitrisimit*), from the Tokharian into türk (Uyghur), in *Maitrisimit*..."

The parallel statement from the Singgim version of *Maitrisimit* reads:

---

[14] Dolkun Kamberi, *"Hui GU Wen Mi-Le Hui Jian Ji Di San Zhang Yan Jiu"*, Ürümchi, Museum print, March 1980, pp. 1-45.

"Aginidis elindä Toghulmish aryachintri bodis (a)w(a)t k(ä)shi achari änätkäk tilintin tokhri tilinchä yaratmish el-balïqda toghulmish pïrtanrakshit (k)armawazik tokhri tilintin türk (Uyghur) tilinchä äwirmish Maitrisimit nom bitigdä ..."[15]

"The great master Arayacantri Bodhisattva who was born in Aginidis state translated (*Maitrisimit*) from the Sanskrit into Tokharian, and Pïrtanrakshit Karmawazik, who was born in the Ïdïqut (el-balïk), made (*Maitrisimit*) from the Tokharian into Uyghur, in *Maitrisimit*..."

This statement in the original text of *Maitrisimit* in two versions can solve some important problems. For example, along with the information given by the Qumul version about the interpreter, the Singgim version further says that the great master, Aryacantri, who was the interpreter of the Tokharian version of *Maitrisimit*, was born in Aginidis. The German scholar, Annemarie Von Gabain, following the record of the Singgim version cited above, thinks the translator of the Uyghur version was born in "Il-City" (il-balïq). However, it is possible to read "il-balïq" as "El-balïq," meaning "capital," possibly indicating the capital city of the Uyghur Khanate, the city "Ïdïqut" (in today's Turpan region). Also, this research discovered, from the reverse side of page twelve in the prologue of the Qumul version of the Uyghur *Maitrisimit* that the great master Arayacantri originally came from Solmi. This evidence shows that the place that is named differently in the two versions of *Maitrisimit* actually indicates the same location, that is, Qarashähär in today's Uyghur-land.[16] Textual research into the Qumul version of *Maitrisimit* did not reveal information regarding the origin of the interpreter. The page that recorded the birthplace of the translator might have been lost or damaged even before the manuscript was discovered. The manuscript unearthed from Qumul is also an incomplete version. The present study approaches this matter via a different version of *Maitrisimit*, from which it has been concluded that the translator of the Tokharian version of *Maitrisimit* was born in Qarashähär and the translator of the Uyghur version of Maitrisimit was born in "Ïdïqut" of Uyghur-land.

---

[15] Annemarie Von Gabain, ***Maitrisimit* II**, Berlin, Akademie-Verlag, 1961, p. 14.

[16] For details too see "Solmi Kao (Annotate the Solmi)," **Li shi Yan Jiu** (Study of history), Beijing, vol. 2, 1980.

Professor Feng Jiasheng and his followers depend only on the name of "Pirtanrakshit," which does not sound like Uyghur. And they argue in their writing that the translator of the Uyghur version of *Maitrisimit* is not a native Uyghur. This is worthy of debate. Mr. Feng has studied Uyghur names only once throughout his whole career regarding the medieval or modern Uyghurs until he argued that Pirtanrakshit is not an Uyghur.[17] Two points bear on this assertion. After the Uyghurs converted to Islam, many famous Uyghur scholars gave themselves Arabic or Persian names, or borrowed Arab-Persian words to use as their pen names. It was same during the Uyghur Buddhist cultural period. When a Buddhist believer became a monk that person was not called by his given name by other Buddhist believers but received a name from his Buddhist master, which they call the "legal name" in Buddhism. The phenomenon is also common in historiographic materials giving the names of Han Chinese Buddhist masters and monks. Although "Pirtanrakshit" may not sound like an Uyghur name, no one can judge ethnic identity only by such a name. The Uyghur language was certainly the native tongue of the interpreter, and the name written in the manuscript was probably one of his "legal names." This inference is based entirely on evidence of the fact that the interpreter possessed a high level of mastery of the medieval Uyghur literary language, evidence seen in the content of his representative work.

Deciphering the medieval Uyghur manuscript definitely brings pleasure to a scholar. Reading this kind of work is almost a kind of spiritual experience as well as an artistic treat. However, the work, with its fluent language, sincere emotion, vivid description, distinct subject, fresh story, and touching personalities and perfect artistic images would attract readers in a distinguished literary way. Besides these literary factors, which are used by the interpreter in *Maitrisimit*, the work also uses various rhetorical techniques, making the literary level of the work more perfect. Those literary features of the work not only indicate an unprecedented development in the Uyghur literary language in that period, but also testify that Pirtanrakshit was a great master of the Uyghur language on a par with the famous poet Singku Sali of the Uyghur Khanate. Scholars must remember that the interpreter was born in the city of Idiqut, which was a capital of the Medieval Uyghur Khanate. It is clear that the Interpreter of

[17] Feng Jiasheng, **Wen Wu**, 1962, No.7-8, p. 90.

Maitrisimit was born in medieval Uyghur Kingdom, his native tongue was Uyghur, he lived in the Turpan area during the eighth century CE, and his ethnic identity also seems to have been Uyghur.

5. A Brief Analysis Concerning the Dramatization of *Maitrisimit*

Maitrisimit mainly maintains the idea of the Buddhist Hinayana's sect. But it also includes the view of the sect of the Buddhist Mahayana. This Uyghur Buddhist drama of twenty-seven acts is the biggest and earliest extant play not only in Uyghur language but also in all of China. For those reasons, it occupies an important place in Uyghur cultural history. The discovery of *Maitrisimit* provided important new materials to research the medieval Uyghurs' Buddhist culture. This research shows that *Maitrisimit* is written in dramatic form; it has completely provided all dramatic elements that any script for a drama should possess. In this research this work has been compared with medieval Uyghur Sutras, such as *Altun Yoruq* [Golden Light] and *Sekiz Yükmek* [Eight Yükmek]. The literary genre of the work positively shows that *Maitrisimit* is not a Buddhist Sutra.

Besides the prologue of *Maitrisimit* written in the narrative style by an Uyghur benefactor as an introduction, all tales of the play are written in dialogue form and the names of some acts are still preserved in the text.[18] Some remnant pages of the Qumul version clearly described the typical character of actors and indicated the performing loci of the stories as well.

When looking into the origin and development of drama, scholars can, perhaps surprisingly, find that drama originally occurs as a reflection of a society's culture. Then drama gradually develops the form of theater and stage, and acquires its literary characteristics. *Maitrisimit*, using a perfect form of the dramatic literary genre, successfully created the kindly image of the future Buddha on stage, the most reverend Maitreya of all Buddhist believers. *Maitrisimit* does not tell a story about Maitreya, but lets Maitreya take the form of action as he presented himself to public audiences. Therefore, it may also be said that drama is literature on stage,

[18] The medieval Uyghur word "ülüsh" is equivalent to the English word "act" and is used frequently in the discourse. The word "ülüsh" also can be translated into English as "sect," "section," "part," "chapter," and so on.

or, drama may simply be defined as an imitation of an action. A modern scholar concludes that "Theater, then, occurs when one or more human beings, isolated in time / or space, present themselves to another or others." And, he defines drama as occurrence: "Drama occurs when one or more human beings isolated in time and space presents themselves in imagined acts to another or others."[19] The present research adds to this definition some important factors of drama or theater. The definition above used two more words "...in imagined acts..." to differentiate between the definitions of drama and theater. So, the present study offers this adaptation: Drama occurs when one or more persons perform a story through actions and usually, the use of dialogue, and movement of the actors in a certain place and a certain time. The important elements of drama are a) audience, b) actor, c) performance place and time, and d) usually, a script for imagined acts (though some plays have no script, but exist only in memory). Theater includes all kinds of performances on stages or other special places before audiences.

Four aspects of the dramatic elements from the composition of the Uyghur *Maitrisimit* merit discussion. First of all, several performing loci appear in the original texts of *Maitrisimit*. Transliteration and translation of these passages may give some sense of the work's structure and writing style. As mentioned in a previous section of the chapter II, in the very beginning of each act of *Maitrisimit*, what is written specifically in red ink in the manuscript designates the place name of a concrete scene. Through deeper analysis of the manuscript in the present research, and through putting the fragments of the manuscript in order, it is possible to say that the performing loci written in *Maitrisimit* look as follows.[20]

---

[19] See Bernard Beckerman, Dynamics of Drama: theory and method of analysis. New York, Alfred A. Knopf, Inc., 1970, pp. 10-20.

[20] A letter or a word that stands inside brackets in transliteration denotes the recovering of an incomplete letter or a word by the research in the original text. Three dots or more in the transliteration denote an inability to recover incomplete words. The word or phrase that stands inside brackets in the translation denotes a word or phrase added by the translator according to the context.

A. Locations given in the manuscript

The first act:
"ämti bu nomlugh sawagh ang maget iltä racagri känt ulusta uqmïsh kärgäk."
"Now one should know the act from the city of Rajagrha of the state of Magadha."
The second act:
"ämti bu nomlugh sawagh badari bramanning äwintä uqmïsh kärgäk."
"Now one should know the act (written story) from the house of Badari Brahman."
The third act:
"ämti bu (nomlugh sawagh) kapilawastu nigudaram atlïgh sangramta uqmïsh kärgäk."
"Now one should know the act (written story) from the temple which is named as Nigudaram in Kapilawastu."
The eighth act:
"ämti bu (nomlugh sawagh)...kin...kälir ödä... (uqmïsh kärgäk)."
"Now one should know the act (written story) from ... in future time..."
The thirteenth act:
"ämti bu (nomlugh sawagh) alquda adruq tört ärdinin itil(mish) kitumati känt ulusta uqmïsh kärgäk.
"Now one should know the act (written story) from the city of Kitumati, which is decorated with four miraculous treasures."
The fifteenth act:
"(ämti bu nomlugh sawagh kit)umati känt ulusta (taqï) ...asughdïqï qapïghïnda ...bodiwan bärktä nagapusp... qutlughda qutlugh ...üzä uqmïsh kärgäk."
"Now one should know the act (written story) from in front of the gate of the most happy Buddhist flower garden of Kitumati city..."
The sixteenth act:
"ämti bu nomlugh sawagh bodiwan bärktä uqmïsh kärgäk."
"Now one should know the act (written story) from the Buddhist flower garden."
The nineteenth act:
"ämti bu nomlugh sawagh kitumati känt ulusttaqï samantapusp sangramda uqmïsh kärgäk."

"Now one should know the act (written story) from the Samantapuspa temple of Kitumati city."
The twenty first act:
"ämti bu nomlugh sawagh (kukutapata) taghda yaghïn samant (awïrkas atlïgh) yazïda uqmïsh kärgäk."
"Now one should know the act (written story) from the plain which is named Samant Awirkas near by the Kukutapata mountain."

B. Naming the Acts of the Play

A second aspect of the dramatic elements evident in the Uyghur *Maitrisimit* appears names of the acts of *Maitrisimit* in the remaining texts, deciphered from the original text of the epilogues to the work. They give further information about the composition and dramatic elements of the manuscript.

For instance, the name of the first act revealed from the epilogue reads:

"Maitrisimit (nombitig)dä badari bramanning yaghïs yaghmaq atlïgh bastïnqï ülüs tükädi."
"The first act of *Maitrisimit,* named 'Badari Braman giving alms', has ended".
The epilogue of the second act reads:
"...Maitrisimit nom bitigdä Maitri bodiswtning toyin bolmaq atlïgh (ikinti) ülüs tükädi."
"The second act of *Maitrisimit,* named 'Maitreya Bodhisattva becoming monk', has ended"
The epilogue of the third act reads:
"...Maitrisimit nom bitigdä anuruti arkhatning awdani atlïgh üchünch ülüs tükäti."
"The third act of *Maitrisimit,* named 'a metaphorical story of the Anuruti Arhat', has ended"
The manuscript pages having the names of the fourth and the fifth acts of *Maitrisimit* were damaged.
The epilogue of the sixth act reads:
"...Maitrisimit (nom bitig)dä...kälir ödtäki chambodiwip ögmäki (atlïgh) altïnch (ülüs tükädi)."

"The sixth act of *Maitrisimit*, named 'praising the future of Chambodiwip', has ended."
The page with the name of the seventh act of *Maitrisimit* was damaged.
The epilogue of the eighth act reads:
"...(Maitrisimit nom) bitigdä (maitri tuzit) tängri (yiringä) (ünmäki (at)lïgh säkizinch (ülüs tükäti)."
"The eighth act of *Maitrisimit*, named 'Maitreya rising to the Tuzit heaven', has ended."
The page giving the name of the ninth act of *Maitrisimit* was damaged.
The epilogue of the tenth act reads:
"...(mai)trisi(mit) nom bitigdä maitri (bodisw)t tuzit tängri yirintin yirtinchügä (inmäk) atlïgh onunch ülüs tükäti."
"The tenth act of *Maitrisimit*, named 'Maitreya coming down to the world from the Tuzit heaven', has ended."
The page with the name of the eleventh act of *Maitrisimit* was damaged.
From the epilogue of the twelfth act comes:
"...maitrisimit nom bitigdä so(ruq)nïng oghrïnta maitri bodiswtnïng sansarqa qorqïnch turghurmaqi atlïgh iki yigirminch ülüs tükädi."
"The twelfth act of Maitrisimit, named 'because of inquiring about the question regarding the Sansar, which makes Maitreya nervous', has ended."
The pages with the names of the thirteenth and the fourteenth acts of *Maitrisimit* were damaged.
The epilogue of the fifteenth act reads:
"...maitrisimit nom bitigdä tözkärinchsiz Burkhan qutïn bulmaq atlïgh bis yigirminch ülüs tükädi."
"The fifteenth act of *Maitrisimit*, named 'Maitreya getting the immeasurable Buddha fruit', has ended."
The epilogue of the sixteenth act reads:
"...maitrisimit nom bitigdä maitri burkhanïng nom tilgän täwirmäki atlïgh alti yigirminch ülüs tükädi."
"The sixteenth act of *Maitrisimit*, named 'Maitreya starting the Dharmacakra', has ended."
The epilogue of the seventeenth act reads:
"...maitrisimit nom bitigdä maitri burkhanïng kitumati känt ulusqa kirmäki atlïgh yetä yigirminch ülüs tükädi."
"The seventeenth act of Maitrisimit, named 'Maitreya entering Kitumati city', has ended."

The pages having the names of the eighteenth and the nineteenth acts of *Maitrisimit* were damaged.
The epilogue to the twentieth act reads:
"...maitrisi(mit) nom bitigdä igil kärti kisi(lärgä) kichig tamulugh ät'özlärin (körkitmäk) atlïgh yigirminch ülüs (tükädi)."
"The twentieth act of *Maitrisimit,* named showing the view of a small hell to ordinary people, has ended."
The pages that had the names of the twenty-first and the twenty-second acts of *Maitrisimit* were damaged.
The epilogue to the twenty-third act reads:
"...maitrisimit nom bitigdä (adruq) adruq körklüg kichig tamulughlarïgh körmäk atlïgh üch otuz ülüs tükädi."
"The twenty-third act of *Maitrisimit,* named 'watching the view of various small hells', has ended."
The page with the name of the twenty-fourth act of *Maitrisimit* was damaged.
The epilogue of the twenty-fifth act says:
"...maitrisimit nom bitigdä ulugh tamulughlarïgh körkit(mäk) (at)lïgh bis otuzunch ülüs tükädi."
"The twenty-fifth act of *Maitrisimit,* named "showing the view of great hells', has ended."

The pages that had the names of the twenty-sixth and the twenty-seventh acts of *Maitrisimit* were damaged.

C. The Trait of the Tokharian Version

A third dramatic aspect in the Uyghur version of *Maitrisimit* emerges from the fact that Aryacantri recreates the Uyghur dialogue from the Tokharian version. The interpreter of the Tokharian version clearly called his version a drama. The Tokharian version of *Maitrisimit* actually bears the title *Maitreyasamitinataka,*[21] which means *The Drama of Meeting Maitreya.* This information removes any doubt about the literary genre of the Uyghur version of *Maitrisimit.* Other evidence cited in this study already has indicated that the Uyghur *Maitrisimit* is indeed a drama, and

[21] Werner Winter, "Some Aspects of *Tokharian* Drama: Form and Techniques", **JAOS**, Vol. 75, 1 1955, pp. 26-35.

not, as some alleges, a Buddhist Sutra. A careful studying of medieval Uyghur Buddhist manuscripts, such as *Altun Yoruq* (Golden Light), *Sekiz Yükmek* (Eight Yükmek) and others, shows that Uyghur versions of *Maitrisimit* are not pure Sutra, but the longest script for drama written in medieval Uyghuristan. It also constitutes one of the earliest monuments of medieval Uyghur Buddhist literature.

Regardless of the matter of quantity (length), the quality, language, date, and composition of the manuscript, demonstrate that *Maitrisimit* already has became very important in the study of Uyghur cultural history. Besides, the facts discussed in the previous section of the study examined the dramatic factors of the work according to dramatic theory. The play thoroughly displays dramatic colors and the performance character of stage art. The work, with its perfect literary and artistic form, employing the mature and vivid medieval Uyghur written language, described the purity, majesty, universality and perfection of the Buddha and the infinitely merciful kindness of the philanthropist, the future Buddha Maitreya. The work also presents all Buddha and the supernatural beings that will appear in the future to rescue all creatures in the world. The work not only tells about Buddhist theory, explaining Buddhist philosophy, but also narrates the story of the philanthropist, Maitreya, who will descend onto the earth. The tale relates how Maitreya long parts from his great master to worship the Buddha. The plot of the third act is composed specifically around a clue of a story in which the women made a Kasaya[22] for Buddha and for Arkhants in order to seek equal rights between men and women. And it also narrates how Maitreya presents the Kasaya to the Buddha. The Kasaya is actually made for the Buddha by the maternal aunt Gautami of Buddha. The tale further tells readers that Maitreya demands to be the future Buddha from the Buddha of the highest heaven in order to bestow mercy and favor on all living creatures and to deliver all miserable creatures from the bitter sea in the future. Summarizing, the work described the whole career and life of the future world-saver, Maitreya, who was venerated by all Buddhist believers in early medieval Central Asia.

---

[22] It is a Sanskrit loan word for the name of clothing, a patchwork outer vestment worn by a Buddhist monk.

The fourth dramatic aspect of the work did not at first become clear when scholars began to examine the medieval Uyghur version of *Maitrisimit*. Because of the fragmentation of the manuscript, they could not recognize immediately that the medieval manuscript was written in a dramatic form. However, scholars, through analyzing the structure, genre, forms, the coherence of the story and features of the content of the manuscript, started to realize that the manuscript possessed an artistic connotation of a stage work. But they were still unsure that the medieval Uyghur document could be a script for drama. Because they mainly depended on information from the partial translation of the Uyghur manuscript published in the German,[23] some researchers remained filled with deep suspicion while relying only upon their own imagination. At least one scholar strongly denies that manuscript work is a script for drama. He further indicates his view regarding the work, without direct analysis or reading the composition and content of the manuscript. He said: "Because the goal of the work is based on propaganda of the Buddhist's view, that is really, it is a pure Sutra"[24]

Of course no students and scholars can completely depend on the contemporary ideology and the theatrical theoretical standards of the twentieth century to inquire into the ideology of an eighth-century work. For that reason, the present research has already deciphered and transliterated the original medieval Uyghur manuscript; and also made further study comparing *Maitrisimit* with medieval Uyghur Buddhist Sutras. The research rather surprisingly discovered during the textual verification, that the Uyghur "Maitrisimit" composition neither used character entirely to preach and to imbue audiences with Buddhist ideas nor did it forcibly put an abstract concept and a missionary tag on actors. Conversely, the actors using their concrete action made the Buddhist philosophical theory lifelike, offering a specific, lively story on a stage.

Careful analysis of the Uyghur version of *Maitrisimit* reveals the literary composition of the work. This study has already mentioned some

---

[23] See Annemarie Von Gabain, 1957. 1961, Berlin.

[24] Professor Feng Jiasheng translated one page of the Qumul version of *Maitrisimit* into Chinese in 1962, and gave a name, "Mi-Le-San-Mi-Di-Jing," which means "Maitrisimit Sutra." See Feng Jiasheng, "Yi-Jiu-Wu-Jiu-Nian-Ha-Mi-Fa-Xian-De-Hui-Gu-Wen-Fo-Jing" in **Wen Wu**, Beijing (1962) No. 7, p. 90.

of the dramatic elements in it in the beginning of this chapter. Also, all the acts of *Maitrisimit* basically start with three actors' dialogues. There is the scene of music accompaniment in the second act. And also the common Uyghur word *sudur* for Sutra is not used in the work for a title. The term *sudur* is very often used in medieval Uyghur writings for Buddhist manuscripts. The adapter of Uyghur *Maitrisimit* used the word *nombitig* (book) instead of using the word *sudur* [sutra]. The evidence suggests that the work is neither a pure sutra and nor religious ritual, either. A sutra is the work of a Buddhist master carrying out a religious discourse delivered in public as part of a worship service. But this work is manifesting its religious idea through vivid stage performing art. The researcher has found the word *körünch* from the text, meaning "scene." The scene is the total arrangement of the objects forming the scenic environment in the act of a drama. From all of these elements, evidence shows that *Maitrisimit* has dramatic structure, color and full of dramatic characters. For the convenience of discussion, the present study has selectively deciphered some original texts from the second and the third acts of the manuscript, the almost undamaged part of the work. Bringing the original text into the study will help to discuss and analyze the literary composition, its dramatic elements and the writing style of the manuscript.

The second act has seventeen leaves, thirty-four pages in total. Besides lacking four leaves, that is eight pages (they are the third, fourteenth, fifteenth and sixteenth leaves) of the second act, the rest of the pages are nearly complete. The second act closely follows the end of the previous act, and reads: "Maitrisimit (nom bitig)da badari bramanning yaghïs yaghmaq atlïgh bastïnqï ülüs tükädi." "The first act of *Maitrisimit*, named 'Badari Brahman giving alms', has ended". The second act continues, to state in the beginning: "ämti bu nomlugh sawagh Badari Bramanning äwintä uqmish kärgäk." "Now one should know the act (written story) from the house of Badari Brahman."

This sentence plays an important role in connecting the preceding presentation with the following performance. The first act ends with the scene concerning the Badari Brahman giving alms; the second act immediately follows that story without any interruption. The story directly starts the plot from the house of Badari Brahman.

6. Discourse Regarding Dramatic Composition and Elements of the Second Act

The study briefly analyzes the content of the second act from a dramatic angle in order to make readers further understanding its dramatic features and literary genre as below:

a. The performing location of the second act: At the house of Badari Brahman

b. The act starts: in the morning

c. The main characters in the second act are:

1) Badari Brahman (the master of Maitreya)

2) Maitreya (The future Buddha)

3) A Buddha (Sakyamuni)

4) Sixteen disciples of Maitreya

5) Several male and female characters and other people without actors' lines

Research in the original text of *Maitrisimit* offers further evidence regarding drama. The first two pages of the original text of the second act provide as a representative sample for consideration:

ikinti ülüsh bir p(a)t(a)r

First Page of the Second Act

A. Side[25]

{Badari Brahman and Maitreya}

1). namo but namo d(a)r(a)m namo sang

2). ämti bu nomlugh savagh badari baraman-

3). ning äwintä uqmish kärgäk..

4). (anta) ötrü badari braman tang yarïntïnda

5). turup incha tep tidi.. aq bu mantaq

6). kim sizlär.. aning ara urïlar quwraghïn

7). tägriglap arqu arqu manglayu ayagh

8). qa tägimlig maitri badari

9). bramanqa yaqïp tägip

10). (eli)kin yoqaru kötürüp üküsh

11). türlüg ayayu aghïrlayu incha tep tidi

12). tängri baghshï kongli natäk ärdi tünki tünla

{Badari Brahman and Maitreya}

1) " 'Be converted to Buddha, Be converted to Dharma,

2) Be converted to Sangha'. Now one should view the

3) Act from the house of Badari Brahman.

4) Badari Braman got up rather early

5) and says : 'Oh, it is still so early,

6) who are you?' Following the inquiry, the respectful

7) Maitreya, surrounded by several boys,

8) walks slowly, coming in front of Badari Brahman,

9) raising their hands they expressed various

10 (words of) esteem. Maitreya respectfully greets

11) the master. 'How are you feeling lord and Master?

12) It was peaceful last night, wasn't it?'

---

[25] This is transliteration and translation of the obverse side of the first page of the second act from the original text.

13). inch boltunguz arki. ogira savinü kular 13) Badari Brahman answers with words happily,
14).yüzin badari braman incha tep tidi adgu 14) pleased and with satisfaction. He said : 'excellent,
15). adgu tüzün oghlum .. angsiz inch artuq 15) excellent, my good-hearted son. It is extremely
16). adgü ärdam nä üchün tep tesär yüz y(ü)g(i)rmi 16) peaceful and more than perfect. If you asked me why is it?
17).yash yashidim tünig adïra sansar tört 17) I have lived one hundred twenty years. If one
18). tüman ikki yüz tünlar ärdi 18) counts every single night, forty-three thousand
19). ol ancha uzun ödtä bir-ki-ä s. 19) two hundred nights already have gone by. During
20). y(a)mä tün t(ünlä)ki tuak inchkülüg mänglig- 20) such long period, there was no single night [in which]
21). in udmish y(o)q nä üchün tep tisär 21) I slept as sweetly as last night. Do you want to
22). tün tünlä ... ton atük yivig 22) know why? Yesterday one well-dressed
23). tizig kädmish körü qanïnchsïz 23) prodigal boy was standing in the sky emitting
24). yashuq yaltïritdï bir tängri urisï kök qaliq- 24) a miraculous light from his body.
25). da manga inch tep tidi .. tükäl 25) He said to me 'the highest heavenly, universal and
26). bilgä t(a)ngri t(ä)ngrisi burkhan yär suwda 26) wise Buddha will appear in the world. Since
27). b(a)gürmish ärür kasip burkhan nirvanqa 27) Kas'yapa Buddha has reached Nirvana,
28). b(a)rmishda baru awrilmaduk nomlugh tilgän 28) that unmoved Dharmacakra starts to
29). baranas känt ulushta täbrädi .. ötrü küchirä 29) move in the Varanast city.' After the speech, the
30). yüzin tüzün maitri inch tep tidi. 30) kindly Maitreya, happily smiling, asks:

B. Side[26]

[Badari Brahman and Maitreya continue]

1). antagh ärsär ämti ol ayaghqa tägimlig 1) 'If it is so, where is the respectful
2). t(ä)ngri t(ä)ngrisi burkhan qanta bolur ärmish 2) highest heavenly Buddha?'
3) ötrü badari braman incha tep tidi-i 3) Then Badari Brahman answers that 'he is on the
4). magit älta passang taghda yarlïqar ärmish 4) Pras'akha mountain of the Magadha country
5). anï ashidip tüzün maytri bodis(a)wat öz köng- 5) now.'After hearing the words, the kindly
6). linga incha tep tidi manga y(ä)mä bu 6) Maitreya Bodhisattva thought: 'last night
7). savagh tünkin tünlä sudavs t(ä)ngri yärin- 7) the wise-man already told me the matter strictly
8). täki t(ä)ngrilär tüzün tükädi 8)by the facts. Then Magraja-boy asks:
9). uqïtdïlar ötrü mogarachi urï 9) 'heaven-like master, do you believe the message regarding [the
10). incha tep tidi .. t(ä)ngri baghsh-y-a 10) fact that] the Buddha will come down to the world
11). bu muntagh bäsh chöbik bulghanyuq irïtmïsh 11) which is full of five kinds of dirt, such as the
12). qisgha öztä yashta burkhanlar yärti- 12) dark, suffering, turbid, evil, and short life? '
13). nchüdä b(ä)lgürdi tep tamish sawagh kirtgünürmu 13) After hearing the question, then
14). ärki .. ötrü badari braman incha tep tidi 14) Badari Brahman answers: 'My smart
15). tüzün oghlum angsiz kirtgünürm(ä)n nä 15) son, I firmly believe the message without any doubt. If one
16). üchün tep tisär söki qutlughlarda öngrä- 16) asks why? I have heard the information
17). ki bilgälarda antagh ashitmishim bar antagh 17)for long time from the wise-man who
18). türlüg alp ärdämlig qanamlagh yüräklig 18) appeared earlier than one who reached the Buddhist fruit in the world.
19). bag qatagh köngül(l)ük tïnlagh bolur bu muntagh 19) So, once there was a brave, merciful, strong,
20). türlüg qïz qïsgha yawaz ödüg qolugh 20) generous and satisfied gentleman. He
21). sayu körmädin tü türlüg ämgäglig 21) was not sitting and counting the various very short evil

---

[26] The transliteration and translation of the reverse side of the first page of the second act from the original text

22). ülgänin bashqa toqïmïsh sansar ichintaki 22) times; and he does not look at the suffering of live creatures hitting their
23). tïnlïghlarnïng ämgäkin körü umarïn 23) own heads with Dharmacakra in the Sansar. But he was searching hard for
24). burkhan qutïn tiläyür amti tügämish ädgü 24) the fruit of the Buddha. Now the happy,
25). qïlïnchlïgh qutlugh tïnlïgh mag(i)t älta tört 25) live vital creature, with his excellent behavior, has reached hope.
26). türlüg sh(i)mmu süsin utup yegätip burkhan 26) He has defeated the four kinds of Shimnu
27). qutïn bulu y(a)rlïqamïsh qamagh ödün inchsiz ïraqïtïnqï yaghuq- 27) troops in the Magadh country. He has obtained the fruit of the Buddha
28). in turnchïsïzïn alqu tïnlighlarnïng 28) He has worried all living creatures every minute
29). ämgägin tolghaqın tarqarghalï üchün ad 29) without peace in order to avoiding the abyss of misery, now
30). nomlugh y(a)rlïq y(a)rlïqayur ärmish ïraqtïnqï yaghuq- 30) he is narrating the excellent, true law of the

ikkinti ülüsh iki p(a)(ta)r *Second Page of the Second Act*

A. Side[27]

[Badari Brahman and Maitreya continue]

1). tïnqï munglugh taqlagh tïnlïghlarïgh buyan(lap) 1) teaching. He made the suffering and constrained
2). qutgharïr ärmish taqï y(ä)mä quduru künglänür 2) creatures happy, and relieved them, whether they
3). m(ä)n bash qïrq yïlta bärü basa basa 3) lived rather near or far. I had a deeper thought about
4). üstün kök qaliqdaqï ulugh küchlüg 4) the fact that for thirty-five years the great and
5). t(ä)ngri -lär asurl-ar luu-lar yaklär kintirilar 5) strong lords, such as Asurs, Dragons, Yaksas, and
6). k(a)ntar(ï)w-lar ögrünchülüg-in sawinchligin 6) Gandhari were coming and going with joy and love
7). kal bar qïlur-lar .. t(ä)ngridäm toylaranta 7) from the upper blue heaven. The five kinds of
8). bäsh türlüg yinchkua oyun 8) cordial music and songs are coming from paradise.
9). ïr üni äshtilür ärdi anïng 9) I used to hear the sounds Namo But [Converted to
10). ara namo but qïlmïsh ünlär äshidür ärdim 10) Buddha] among them. But who is the Buddha?
11). anï adïn uqmaz ärdim kim ärki ol buta 11) I really do not know. Now, the numerous [aspects
12). atlagh (yana) y(ä)mä üstün kökta altïn 12) of the] lucky character of happiness has occurred
13). yaghïz-ta qut buyanlagh irü b(ä)lgülül b(ä)lgülüg 13) between the blue sky and the brown earth.
14). bolur-lar .. tunlär küntüz yana yana yïlïnchgha 14) The earth is weakly quaking day and night
15). yär täbräyür .. basa basa yïparlïgh yïdïn 15) continuously. The gentle breeze carries the
16). qatighlïgh yal äsin äsnäyür t(a)qï inch uqar- 16) fragrance lightly swaying. Therefore, I know
17). m(ä)n otghuratï tügäl bälgä burkhan yär 17) that the perfect and wise heavenly Buddha will
18). suwda b(ä)lgürmish bolghay anta ötrü ayagh- 18) certainly fall to the earth.' After hearing the
19). qa tägimlig maytri bodis(a)w(a)t artuqta 19) words, the respectable Maitreya Bodhisattva
20). artuq ögrünchülüg sawinchlig bolup äzüksüz 20) is amazingly delightful. He gazes on the
21). yazuqsuz köküsh önglüg körtlä köz-in 21) Badari Brahman with his truthful, perfect, and
22). badari bramanagh titürü körüp inch tep tïdi 22) beautiful dark blue eyes. And Maitreya says to
23). tüzün baghshi öküsh saw k(ä)rgäk ärmäz siz- 23) him 'no more word is needed, my kindly master
24). ikingiz üz-lünz-ün tügual bilgä burkhan 24) please avoid your anguish, the perfect and wise
25). yïttinchüdä b(ä)lgürmish ärür .. anïn ämti siz- 25) Buddha will undoubtedly come to the world.
26). ingä yinchkä ötüg ötünürm(ä)n udumbar 26) So, I have few requirements from you, that is
27). chächäk-kä yölashi alpta alp soqushghuluq 27) Udumbha flowers--like all Buddha--are very

---

[27] The transliteration and translation of the obverse side of the second page of the second act from the original text

28). burhan-lar yirtinchüdä bolgürmäklär bolur 28) difficult to meet. But they will appear in the
29).anï osughlugh kishi ätöz-lüg chintamani ärdini 29) world. Seeking a Chintamani treasure of human
30). bulghalï taqï alp ärür ämti yaramaghay angar 30) forms like them is not an easy thing. However,

B. Side[28]

[Badari Brahman and Maitreya continue]

1). yaqïn b(a)rmasar y(ä)mä yaramaghay anï osughlugh 1) if you do not go closer to the Buddha, it is
2). baghshï bulup umugh ïnagh tudmasar ämti t(ä)ngri 2) unsuitable. If you do not find a master like him,
3). baghshï boshuyu yarlïqazun kim t(ä)ngri t(ä)ngrisi 3) and put your hope and belief in him, it is also not
4). burhanqa yaqïn barip äwig barqïgh 4) fair. Therefore, my heaven-like master allows us
5). qodup toyïn bolup bu muncha saw sözläp 5) out in the world going near the highest heavenly
6). tükatmäz kän anïng ara tükäl bilgä 6) Buddha to become a monk.' The words had not yet
7). t(ä)ngri t(ä)ngrisi burhanning 7) finished, then suddenly the five kinds of lights are
8). ät özintä bash bodughlugh yaruq 8) radiating from the perfect and respectful body
9). yaltrïq ünüp matyadis ulushtïn 9) of the highest heavenly Buddha which radiates from
10). sudlanu kälip tüzün maytirining ät özin 10) the Madhyadesa state. The lights turn around from
11). ongaru tägzinip t(ä)ngri burhan ödintä 11) the right side of merciful Maitreya, just as the heavenly
12). turur täg maytri bodis(a)w(a)t üsküntä 12) Buddha is descending here. These lights shine on
13). yashayu täbränchisizin turdï anï körüp 13) the body of Maitreya Bodhisattva. After they see
14). ayaghqa tägimlig maytri artuq süzülüp 14) the view, respectful Maitreya with his pure heart
15). badari bramanqa inchä tep tidi .. körüng 15) and clear eyes says to Badari Brahman : 'Please
16). bilgä baghshï bu tükäl bilgä t(ä)ngri t(ä)ngrisi 16) look at the rainbow! Bright master, these lights
17). burhan ch(a)krirt älig qanïn kälmish 17) radiate from the wheel of the perfect and wise
18)yaruq yaltrïqlagh yalawachïgh ämti m(ä)n otghur- 18) Buddha of the highest heaven. Now I must
19). atï toyïn oq bolmïshïm kärgäk ötrü titr- 19) become a monk'. Then Badari Brahman, his body
20). äyü ät özin badarï braman inchä tep 20) shivering said :'My lovely son, from your various
21). tidi.. amraq oghlum sening bu muntagh 21) words, I have seen unlimited happiness and
22) türlüg sözläyü yitinchsiz qut buyan ädgüngin 22) beneficial merits. I feel extremely delighted and
23). ärdämingin körüp ärtingü mungadur m(ä)n 23) amazed. According to the saying, the Buddha of
24). adïnur m(ä)n t(ä)ngri t(ä)ngrisi burhanning yarlïqanchuchï 24) highest heaven treats all living creatures equally with
25). bilgä biliki qamagh bäsh azun tïnlaghlar 25) his wisdom and kindness; but taking a further
26). üzä tüz ol tep tiyurlär yana inch 26) look, he is especially kindly loving to you
27). körsär aghlaqta aghlaq seni amrayu sawä 27) After hearing the words, all the male disciples
28). y(ä)rlïqar .. anta ötrü ol qamagh titsi urï- 28) are pleasantly surprised and amazed. According
29). lar tanglap mungadïp braman törüsinch 29) to the custom of the Brahman, they raise their
30). ong qollarïn örü kötürüp bir ikintis 30) right hands. The one is saying to another ..

The short sample of textual research given above shows some dramatic elements in the various examples of dramatic events as described in the manuscript. For instance, the work thoroughly portrays typical personalities and perfect artistic images that are not only expressed by the actors, actions, and dialogue, but also in the use of monologue, and asides.

[28] The transliteration and translation of the reverse side of the second page of the second act in the original text :

Here also are descriptions of characteristic personal images, innermost thoughts and feelings, affection change. Such as:

"Yesterday one well-dressed prodigal boy was standing in the sky emitting a miraculous light from his body" [see lines 22-24, 1a].

"So, once there was a brave, merciful, strong, generous and satisfied gentleman. He was not sitting and counting the various very short evil times; and he does not look at the suffering of live creatures hitting their own heads with Dharmacakra in the Sansar" [see lines 19-23, 1b].

"After hearing the words, the respectable Maitreya Bodhisattva is amazingly delightful. He gazes on the Badari Brahman with his truthful, perfect, and beautiful dark blue eyes. And Maitreya said to him 'no more word is needed, my kindly master please avoid your anguish, the perfect and wise Buddha will undoubtedly come to the world" and so on [see lines 18-25, 2a].

And the writer provides scenery, atmosphere, and setting. Descriptions of the emotions and costumes of the actors, the stage property, including music, and stage lights, the conflict of dramaturgy, action of drama, stage spectacle, and the plot, are all written in the work. In short, the author contrived a believable plot for successful performance on stage.

The second act can be divided into four scenes according to content and change of scene. The gist of the plot in each scene briefly as follows:

The first scene starts from the house of Badari Brahman on a morning. Maitreya comes to visit Badari Brahman and his sixteen disciples. After greeting each other, the disciples request their master, Badari Brahman, to allow them to go out into the world in order to practice the Buddhist faith. They mention that they may reach the fruit of Buddha with their good deeds. They sincerely wish that the master could go along with them. Badari Brahman describes himself as being too old and infirm, but he expresses his support for the journey of Maitreya and the disciples. He says to them; you can go. He enjoins them, when they meet the highest heaven Buddha, first of all, to see clearly the thirty-two blessings of the Buddha. Then he advises each of them to ask his own question concerning a very

difficult theme, or the suspicion in his mind. Each must ask the question from his heart. After the master Buddha fluently answers all questions, each disciple can worship him as the master. After Maitreya and his disciples have heard the words of their own great master, their tears start falling. They have cried and made confession to the Badari Brahman. Finally, they bid farewell and head forward. The first scene of the second act of *Maitrisimit* ends here.

The events of the second scene of the second act of *Maitrisimit* happen in Degashamati State. The people of Degashamati state have heard that merciful Maitreya will depart from his great master Badari Brahman and go to middle India. They cannot bear the sadness of the departure of Maitreya. People of various age groups have come from all sides of the city, gathering and surrounding kindly Maitreya, everyone vying with each other to express them thus:

"ädgülüg qut tängrisi bramanlar arighï äz-rua tängri qop umughsuz ïnaghsïz tïnlïghlarnïng umughï ïnaghï alqu daksanpat älining atïghï alquqa tüz yarluqachuchï biliklik ärdingiz biz-ni öz-äki amranmaq bilikingiz qanta bardï .. bizni qodup qancha barghalï saqïnursïz .. bu mutagh türlüg amaraqïn adralmaq achïgh ämgäk qantaran bälgürti ärki .. bu muntagh irinch yarlagh aghaz yarlïgh köz yashlïgh nächükin qodup barïrsïz"

"Excellent and happy master, you are the pure Brahman; you are master of Brahmavati. You are the hope of the hopeless and the belief of the infidels. You are the pride of the whole Degasamavati State. Your majestic moral and respectful wisdom treats all living creatures equally. Where have these kindly moralities and high love gone? Where do you intend to go, leaving us behind? How has the serious suffering of separation from various loves occurred? How could you abandon these crowds of unfortunate, miserable people, with their tears, and go away?"

The future Buddha Maitreya is like a kindly father of the people. He warmly comforts the lay-people. He expresses his hope when he tells the people not to torture themselves because of the separation. He said to them that as human beings, people depart from each other, which is a natural law of earth and heaven. Since ancient times, all living creatures have immersed themselves in a carnival of mutual love, but just like drinking

salt water, it will never stop their thirst. Many people listening to the words of Maitreya were greatly touched, and decided to give up their own parents and families to follow respectful Maitreya heading on the way. The second scene of the second act ends here.

The third scene presents the people on their way to worship the Buddha, during that great journey of Maitreya with his followers. Countless monks and people continuously come from different cities and states expressing their great respect to Maitreya and also joining the trip. As Maitreya leads his followers through a primeval forest, after a lion, tiger and elephant see them, the animals all become tame. An elephant uses its trunk to pick a lotus flower, showing the highest form of Buddhist devotion. The lion and tiger lie prostrate on the ground, using their tongues to lick the feet of Maitreya. All the wild animals speak in human languages to repent their sins, determined to cut the root of evil. Maitreya, surrounded by his devoted followers, passes over lands and waters to overcome various difficulties, until finally they reach the Prasakha[29] Mountain in front of the Buddha. The third scene of the second act ends here.

The fourth scene starts from a location on the Prasakha Mountain, at which Maitreya and his followers have finally arrived. They have seen the highest heavenly Buddha sitting on a huge and high-dignified golden lion throne on the Prasakha Mountain. For innumerable years Maitreya has possessed the faith to meet the Buddha in order to reach the fruit of Buddhahood. He has carefully observed the entire thirty-two blessings of the Buddha. He and his disciples then used most masterful language to praise the Buddha and to ask various difficult questions, to which the Buddha of highest heaven answered perfectly and fluently. No one among the friend-to-all and philanthropist Maitreya or his followers was without admiration for the universal wisdom of the Buddha. They immediately bowed their bodies in respect to the Buddha and prostrated themselves before him as well as pressed their heads against his feet. They worshiped the Buddha as their great master, and having reached the fruit of the Buddha, they became monks. When these events are happening, the second

[29] It is written as "pasang" in medieval Uyghur, a word that originated from Sanskrit "Prasakha," the name of a mountain.

act reaches its climax. This scene of the second act may have had a musical accompaniment, and even may have had a vocal accompaniment. A few sentences directly from the original text suggest this:

"The entire three thousand world-system cosmos, each one like the boat of a thousand kingdoms making six kinds of drifting and shaking; great Buddhist lords like clouds of stars covering the whole sky. The music comes from Prasakha mountain and a voice is heard saying: 'Following the teaching of the highest heavenly Buddha, the kindly Maitreya, went out in the world and away from the city to worship the Buddha'. And also a voice saying 'excellent!' 'Excellent!' comes from the entire world. This congratulating, pleasant and touching voice comes down from the non-colored world in heaven, and comes out from the Abi hell under ground. Living creatures from the four born (Caturyoni) and the five roads hear the voice which is saying that kindly Maitreya has become a future Buddha, everybody is happy...[30]

In the end of the second act, the Buddha called on all his followers who are headed by Maitreya, and the Buddha has decreed:

"To reach Nirvana everyone should use their body, speech and mind to do good deeds in order to accumulate merit to seek leniency for oneself, and also should wake up to realize the truth and the mercy of others".

Then the Buddha departs to other places to deliver other living creatures from miserable life. The second act ends here. A brief analysis of the composition of the second act and of sentences directly from the original text shows that the second act is full of dramatic elements. Readers see a vivid stage set and lighting described in the first scene of the second act. The Uyghurs may have perfected the use of natural light, fire, or lamplight for the art of stage performance back in the medieval age. The main sentences regarding lighting from the second act of *Maitrisimit* will give a further sense of the medieval stage equipment:

---

[30] Dolkun Kamberi and Israfil Yüsüf, **Qadimqi Uyghur Yezighidiki Maitrisimit**, Ürümchi, Xinjiang Khalq Näshriyati, 1988, p. 44, lines 13-30.

"...The words had not yet finished when suddenly were seen the five kinds of lights radiating from the body of the perfect and wise highest heavenly Buddha which directly radiates from the Madhyadesa State. The lights turn around from the right side of merciful Maitreya, just as the highest heavenly Buddha is descending here. These lights illuminate and shine on the body of Maitreya Bodhisattva..."[31]

The light effect described here is completely appropriate for stage performance. Today, everybody knows that stage lighting is a very important dramatic technique, without stage-lighting it is very difficult to carry on any kind of production. It is not really hard to believe that the civilized Uyghurs already had used some form of stage lighting for the performing arts nearly thirteen hundred years ago.

Furthermore, the final plot of the second act gives rich imagery, if readers imagine themselves as an audience before a stage on which the performance definitely appears in their mind as a great scene. As noted, seemingly also had music and song in the writing for the presentation. The scene exactly resembles any other performance when the dramatic plot develops to the highest point in an ending of a drama, a climax that makes a mood run high among actors and audiences following the scene. It is combines a dramatic writing style with strong artistic appeal. This type of literary artistic effect can immediately seize audiences' hearts. Believing viewers will be overwhelmed with excitement and admiration.

7. A Brief Structural Analysis of the Third Act

The dramatic entertainment of the Uyghurs has its ancient origins in the song and dance of ceremonial occasions. Dancing in those ancient days, both in Central Asia and India, always accompanied narrative verse or song, as did instrumental music. The earliest records of dance as entertainment in Central Asia go back to the first millennium B. C. The Uyghurs were training singers and dancers for Chinese court entertainment during the Tang period A. D. (618-907) that was an important development of medieval Uyghur dramatic culture. In addition, the storytelling developed and gave impetus to the growth of drama. But it was not until

[31] Dolkun Kamberi and Israfil Yüsüf, 1988, p. 33, lines 5-14.

the Uyghur Khanate period (A. D. 605-1250) that a fully formed drama emerged; from "processional performance", "Mäshirap" song and dance developed into the longest and the earliest Uyghur Buddhist dramatic writings *Maitrisimit* in Central Asian history.

Although elements of dramatization and, even more broadly, of performing arts can be traced throughout Central Asian social and cultural structures across times, the study mainly focuses upon medieval Uyghur dramatic culture in its traditional interpretation as a specific social-cultural phenomenon involving two great written dramatic texts in this chapter. As discussed in previous chapters, the author of the dissertation considers that *Maitrisimit* and *Qutadghu Bilik* are written in dramatic form. For a convenient discourse, this study will further investigate the composition of those works selecting the significant sample from the original manuscripts of *Maitrisimit* and *Qutadghu Bilik* as below:

For instance, in the original Uyghur manuscript cited here, the third act runs twelve leaves (twenty-four pages) [32] altogether. The contents of the first five pages are complete, but the rest of the pages are damaged. On each side of the leaf are written thirty-one lines of medieval Uyghur script. At the very beginning of the first page, the location where the performance would take place is indicated by a special red ink in the Uyghur version. Thus, the third act begins:

a. The location where the act will take place is: The Nigudaram Temple in Kapilavastu city
b. The act starts: in daytime
c. The main characters in the third act are:
1) Sakyamuni (the Buddha)
2) Gautami (aunt of Sakyamuni)
3) Batini Qïz (Maidservant A)
4) A Buddhist Nun
5) The Gentlewoman Yashu
6) Maidservant B
7) The Unhappy Men
8) The Unhappy Women

[32] Dolkun Kamberi, 1988, p. 168.

9) Ananta
10) Several assistant characters without actor's lines

The third act mainly describes Gautami, the maternal aunt of the Buddha. She has woven the golden Kasaya (Jacket) for the Buddha as a gift. But the highest heavenly Buddha does not want to receive the Kasaya directly from her hand. Instead of taking the gift, the Buddha teaches her the Buddhist philosophy and suggests that she present the Kasaya to Maitreya. The Buddha says that only after giving the Kasaya to Maitreya, may it turn back to his hand as a giving of alms from Maitreya. Similar to the second act, it starts with the praying words of Buddhism and indicates a performing locus. It states in the very beginning: "Be converted to Buddha, Be converted to Dharma, Be converted to Sangha. Now one should view this act from the Nigudaram monastery of Kapilavastu". According to the contents and changing of location, the third act can be divide into the two scenes.

The first scene of the third act starts in front of the Buddhist monastery. Batini Qïz (maidservant A), coming out from backstage, walks toward the Nigudaram monastery. After she arrives in front of the temple, she intends to ask information regarding the arrival of the Buddha. She wants to know exactly when the Buddha, Sakyamuni, will come to Kapilavastu city.

The stage background is probably a splendid Buddhist monastery surrounded by various colorful flowers and trees. A beautiful girl comes on stage. She is bouncing and vivacious, and lightly singing. She is delightful; that is manifested from her rich facial expression. Her gentle and graceful performance is affecting, leaving a lasting and pleasant impression on the audience. Finally, she stops in front of the gate; the original text reads:

"sangram kapïghïgha tägip (makhanami) uraqugh üntäyü ayïtu turdi." [33]

"She has arrived at the gate of the monastery, calling the Makhanami Uraqu out, and has a conversation with him."

[33] Dolkun Kamberi, 1988, p. 168, lines 9-11.

There have been no actor's lines of dialogue between them in the original text so far; but the movement of an actor definitely represents that scene. Then, one of the Buddhist nuns, who has arrived before the maidservant, coming out of the monastery on stage sees the maidservant and asks her:

[Buddhist Nun]

"qanta ärding nä ishqa kälting?"[34]

"Where are you from, and what are you looking for?"

[Batini Qïz] Then Batini Qïz answers:

"tükäl (bilgä t(ä)ngri t(ä)ngrisi) burkhanïng k(a)pilavastu (balïq-qa) kälgüsin makhanami uraqu bägtä (ayïtghalï) käldim ärdi."[35]

"I have come here to ask the officer Makhanami Uraqu when the great resourceful highest heavenly Buddha will come to Kapilavastu city?".

[Buddhist Nun] Following the answer, the nun repeatedly asks:

"t(ä)ngri t(ä)ngrisi burkhanïng kälmäki sanga nä k(ä)rgäk ärü."

"Why do you need information about the arrival of the highest heavenly Buddha?"

[Batini Qïz] The maidservant answers:

"Saki-lar-nïng qatunï makhaparchapati gautami (käntü) älkin ulugh ämgäkin ishläp ängridäm kash atlïgh aghï-qa üläshi bõz

[34] Dolkun Kamberi, 1988, p. 168, [the first leaf obverse of the third act, line fourteen in the original text].

[35] Dolkun Kamberi, 1988, p. 168 [the first leaf obverse, of the third act, line nineteen in the original text].

toqup aragh yup anuq qïlmïsh ärür. anïn basa mäni (täŋri) t(ä)ŋrisi burkhanagh ayïtghalï Ïdur."[36]

"The gentlewoman Makhaparajapati Gautami of the Saki worked extremely hard and, using her own hand, mixed the treasure of heaven to weave the golden fabric named Kasaya. After the Kasaya has been cleaned and well-prepared, she sent me over here to ask the information about the arrival of the Buddha."

"bu sawagh (äshidip ol) upasanch ishi-lär mungadïp adïnïp inchä tep tidi .. qop

kunchuylar qutadmïsh oghlaghun ulghadmïsh gautami qatun ärür inchä ẏämä qamagh

azunmaqta qodïqï yawaz yïrïtmïsh böz toqïmaq ärür. yana gautami qatun ïduq älikin

böz toqayu y(a)rlïqadï ärki."[37]

"Hearing the words, the nuns were surprised and amazed. And the nun said: Thegentlewoman Gautami has made numerous princesses happy and has raised many gentlemen. Why does she perform the lowest miserable job in the word to weave the easily tearing fabric? And why does she use her saintly hand to weave the fabric?"

These kinds of dramatic dialogues exchanged between the nun and the maidservant in the original text extend through many vivid stories. The maidservant tells the nun that Gautami has made a beautiful Kasaya, ready to present it to the Buddha by her own hand. The gentlewoman Gautami not only spreads the seeds and grows the cotton by herself, but also cut the reeds and waters the land for the good deed. She has tilled and taken care of the land. She has spun and has woven the fabric, all that work she has

[36] Dolkun Kamberi, 1988, p. 168 [the first leaf obverse, of the third act, lines twenty-one to twenty-five in the original text].

[37] Dolkun Kamberi, 1988, p. 169 [the first leaf obverse, of the third act, lines twenty-six to thirty-one in the original text].

done by herself. The nun asked the reason why the noble family member, the gentlewoman Gautami, did the work. The maidservant explains the details in the story of the Buddha; saying the Buddha made Maitreya reach the fruit of Buddha. Since then the Buddha has liberated all other living creatures from a miserable life.

The first scene of the third act also has a description of the kind of conflict that defines dramaturgy, which is also, one of the very important dramatic elements of the script for drama. For instance, the women have heard about Maitreya's becoming a future Buddha according to the teaching of the highest heavenly Buddha. And they heard that a hundred eighty thousand of the Saki-men also have listened to the teachings of Buddha separately three times, by which all of them liberated themselves from a miserable life. But no single woman is reaching that happiness. When the Saki-women have seen this situation, they all became immersed in extreme anxiety and suffering. They intend to see the Buddha and to share the fruit of the Buddha. Those women have met some Saki-men coming back from worship who very fortunately have gotten fruit of the Buddha. When the men and the women confront each other, walking along the same street, the happy men say nothing after seeing these women, and quietly go away. But another group of Saki-men could not reach the fruit of the Buddha. They remained without getting the happiness and when they came in front of these women they said that women cannot worship and cannot even listen to the teachings of the Buddha.

Here appeared a literary description of the essential dramatic element of tension, or conflict. Regarding tension, scholars see it as crucial in theatrical presentation "The tension suggests the invisible lines of force between two contrasting poles. These lines are determined by the nature of contact between project and resistance within the segment and between segment and audience within the theatrical experience. In the latter case tension is induced sympathetically as the audience witnesses the tension of the performance."[38] And he goes on: "Tension is allied to expectation. It is a result not only of what is seen but also of what is about to happen. Is it possible for theatrical presentation to exist without the factor of tension? I

[38] Bernard Beckerman, **Dynamics of drama: Theory and Method of Analysis**, New York, Alfred A. Knopf, Inc., 1970, p. 48.

doubt it, for unless there is some contrast between the performer's project and the accomplishment of that project, there is nothing to arouse attention. The very act of presentation supposes the closing of the gap between the present and the future. But how great the tension must be to retain an audience's attention is a matter of cultural habit."[39] Finally he concludes:" As a result, the successive states of tension create an intangible shape."[40]

Professor Bernard Beckerman thinks that there are successive cross-sections of increasing and decreasing tension. Tension is intangible but real. The valued dramatic tension described in *Maitrisimit* will definitely help to determine the dramatization of the Uyghur version of *Maitrisimit*. The following interesting short dialogue comes from the first scene of the third act:

"sizlär qunchuylar qanta barïr sizlär, sizlärgä nigudaram sangramqa barïp nom tinglaghalï yarlïq yoq nä üchün tep tisär. bizing qadashimiz sidarti sizlärning yüz türlüg mün qadaghingizlarnï sözläyür ötrü ol qunchuylar inchä tep ayitdïlär ancha qodï nä münümüz ärmish"[41]

[The Unhappy Men] The men:"Ladies, where are you going? There is no decree that you women should go to the Nigudaram monastery to listen to the teachings. You want to know why? Our brother Sidarti[42] is telling a hundred flaws of thee.

[The Unhappy Women] Then the women inquire: What kind of flaws do we have?"

[The Unhappy Men] The Saki-men continue:

"bizning sudur nom nomlar ärkän (antagh) nomlugh saw ünti. bäsh türlüg münï qadaqi ärür.qara aghulugh yïlan-nïng qayu ärki bäsh türlüg tep tisär. ang ilki yarsïnchïgh yïdïgh sasïgh bolur. ikinti körgäli

---

[39] Bernard Beckerman, 1970, p. 49.

[40] Bernard Beckerman, 1970, p. 49.

[41] *Maitrisimit* 1988, see p. 170, [the second leaf reverse side of the third act, lines twenty-four to thirty in the original text].

[42] Sidarti written in Sanskrit as Siddhartha is original name of Shakayamuni Buddha, *Maitrisimit*, 1988, p. 73.

qorqïnchïgh bolur. üchünch udichan. törtünch iki tillig. bäshinch yiti aghulugh. anchulayu y(ä)mä munta birär quchuylar-ning bäsh türlüg müni qadaqï bolur. ang ilki öwkächi äminchi bolur-lar. ikinti künchi. üchünch urunchaqsïz. törtünch säwinchsiz utlïsïz bolur-lar. bäshinch amranmaq köngülläri küchlüg bolur.[43]

"When we were listening to the teachings of Buddhism, the saying appeared from the teachings. The dangerous poisonous snake has five kinds of flaws. If you want to know which five flaws they are? (listen) : Firstly, the snake has nasty smell. Secondly, it looks very awful. Thirdly, it is very sleepy. Fourthly, it has a dual tongue. Fifthly, it has strong poison. Identically, each woman has five flaws too; firstly, woman is subject to changing moods. Secondly, woman is invidiously jealous. Thirdly, woman has easily changeable emotion. Fourthly, woman is loveless and senseless. Fifthly, woman is coquettishly show-off-minded."

In addition to these messages, the Saki-men are also saying an honorable man would rather stick a hot iron awl into his own eyes, than ever gaze at a woman with flirting thoughts. No one knows when women will be able to keep the pure Buddhist custom and ritual. Everybody keeps saying, if a woman is out of family becoming a master, or calling for worship, the teachings would be lost. And the teachings cannot be purified either. As described above, you women have various flaws. After the women heard all that men were saying, they said:

[The Unhappy Women]

"Toquz ay on kün sïdartïgh qarïnta kötürgüchi ishilär ärdi tolghap tughurdachï yämä ishilär-lär ök ärdi .. alpïn ämgäkin igidtächi bältrüdächi y(ä)mä ishilär ärdi ämti yana ishilärig ancha körüksüz ïra y(a)rlïqar ärki."[44]

"Experiencing the pregnancy period of nine months and ten days are women, suffering with serious delivery pain and giving birth are also women, enduring untold hardships taking care of, and raising children are

---

[43] *Maitrisimit* 1988, p. 171 [the second leaf reverse, the third act, lines twenty-seven to the obverse of the third leaf line twelve in the original text].

[44] *Maitrisimit*, 1988, see p. 172 [the third leaf obverse, of the third act, lines twenty-two to twenty-seven in the original text].

women too. Should man still scorn women now? And also should they suffer from discrimination?" Finally the women decide on going to see the highest heavenly Buddha. When the women have assembled together and arrived in front of the heavenly Buddha, in contrast to the saying of the unhappy Saki-men, the Buddha states:

[Sakyamuni]

"bäshtürlüg bu toyïnlar ishilär-ning ädgülüri tetir ang ilki äwig barqïgh ordugh qarshïgh qurugh qodmazlar .. ikinti qazghanmïsh qazghaghïgh yïghatärä tutar-lar .. üchünch ig aghrïgh oghrinta äwig yaqagh. tapagh udugh qïlur-lar .. törtünch ärän birlä mängülägülük ögrünchülägülüg bolur-lar .. bäshinch burkhanlar pardikabut-lar arkhantlar qutlugh tinlïgh-lar alqu qunchuy-lar-din tughar bälgürär-lär bu y(a)rl(ï)q äshidip angsïz ögrünchülüg säwinchilig bolup ol ishilär inchä tep ti(yi)shtilär"[45]

'Women possess the five kinds of moral excellence. First of all, women will not lose family property and make the orchard and palace empty. Secondly, they will accumulate and preserve the fruits of work. Thirdly, they will serve and worship when someone has illness in a family. Fourthly, they let men enjoy women to men's heart's content. Fifthly, the Buddha, Pardikabut and Arkhants, as well as the whole of human beings who have got the fruit of the Buddha, all were born from women'. After women have heard the declaration, all of them are cheering and delightfully said":

[The Unhappy Women]

"yïrïtmïsh bolzun ol baghraghu Sakilar sözlämish sawlar .. kim bizingä inch tep tidilär sizlärni sidarti angsïz yïrar.. ämti yana tängri tängrisi burkhan nächä yär suwdaqï ädgü öggülüglär ärdi ärsär ol ögmäkin

[45] *Maitrisimit*, 1988, see p. 173 [the third leaf reverse side of the third act lines seventeen to twenty-seven in the original text].

alku bizni ögä yarlïkadï ämti äymänchisiz qorqïnchsiz köngülin nom tïnglalïm"[46]

"All that these unreasonable Saki-men say is nonsense. They said to us the Sidarti incomprehensibly repels us, but the highest heavenly Buddha has praised us using all the excellent statements that exist in the world. Now we should not be afraid anything; and should undoubtedly go to listen to the teachings"

Depending on the dialogues that were transliterated and translated so far from the original text cited above, the evidence reveals that women have been struggling for the equal rights with men not only in private but on the dramatic and political stage also in medieval times.

During the continuation of the dialogue between the nun and the maidservant, another maidservant appears on stage in the first scene of the third act of *Maitrisimit*. She mentions that she was ordered to come by her mistress, the gentlewoman Yashu. The reason she arrived here is also to request information about when the highest heavenly Buddha will come to the city. She told them how her master wove fabric by herself. And another five hundred Saki-women also made clothes for Buddhist monks. Finally, on the stage in the first scene of the third act, the three main characters have inquired about the arrival of the Buddha. It will be on that very day. They also have seen innumerable Saki-officials going out of the city to receive the Buddha. The three female characters bid farewell to each other and go back [to backstage] to report on the arrival of Buddha to their masters. The first scene of the third act ends here.

The second scene of the third act starts with the gentlewoman Gautami surrounded by a crowd of Saki-women. She is holding the golden Kasaya that she made by herself. She is talking and walking along with gentlewoman Yashu who has appeared on stage. They are very excited, because they will immediately be able to see the Buddha with their own eyes. Gautami will also directly present the Kasaya to the Buddha. They delightfully recall the history. When they walked into the forest of

[46] *Maitrisimit*, 1988, see p. 173 [the third leaf reverse sidelines twenty-eight to the fourth leaf obverse sideline three of the third act in the original text].

Nigudaram, Gautami reminds her companions that the wise Buddha once made sixty thousand women enjoy the teachings of Buddha in the forest; the teachings have cut off all the vexations of the listeners. They are talking and walking. They have arrived in front of the temple. After a look at the temple, the gentlewoman, Guatami, said:

[Gautami]

"buna bu yaghïz yärning yaratïghï bolmïsh burkhan äzrua tängrining chaq(ï)r tilgänin yarataghlagh izi közünür turur."[47]

"Look at this! It is the decoration of the brown earth, the trace left by the wheel of the Buddha."

All the women have seen the trace. They immediately have knelt together on the ground. Then the gentlewoman, Yashu, said:

[The gentlewoman Yashu]

"anï körünglär qatunlar qaltui küchlük kün tängri kök bulït -ïn tägriläp ärsär anchulayu yämä nigrud sögütlüg qaylar törintä saki tözlüg bäglärin tägrikläp qolacha yaruqïn yaltrïyu yashayu burkhan kün tängri oluru ornanu yarlïqar." [48]

"Please look at that! Ladies, just like the strong sungod was surrounded by the white clouds and blue sky. Sungod-like, the highest heavenly Buddha sitting in the center of the Saki-officials is shining the golden light above the Nigrud forest"

In the meantime, somebody has reported to the Buddha that the gentlewoman Gautami came to worship in the Buddhist faith. Gentlewoman Gautami holding the golden Kasaya prostrates herself before the Buddha. All Saki-officials step forward to receive her. The lady offers her best greetings, praising the kindly Buddha. Then she wishes that the

---

[47] *Maitrisimit*, 1988, see p. 178 [the sixth leaf obverse of the third act, lines one to three in the original text].

[48] *Maitrisimit*, 1988, see p. 178 [the sixth leaf obverse of the third act, lines seven to thirteen in the original text].

Buddha should receive her gift. But the Buddha does not want to receive the golden Kasaya directly from her hand. The Buddha suggests that she, please give the golden Kasaya to a monk. The Buddha further mentions that the golden Kasaya must be transferred into the hand of Maitreya. Then he said let Maitreya present the Kasaya to me. I will receive the Kasaya from Maitreya only. All Saki-officials persuade the Buddha to consider that the kindly gentlewoman, Gautami, was taking care of you from childhood. They said that you should receive the gift. The gentlewoman, Gautami, also piteously entreats the highest Buddha to receive the golden Kasaya. But the Buddha very politely refuses the request. To explain the principles of the teachings of Buddhism, the Buddha narrated many Buddhist theories. He uses the Buddhist analogous story to clarify the important rule for giving alms in Buddhism. After hearing the deep teachings of Buddhism, the gentlewoman, Guatami, expects help from somebody in order to present the Kasaya to the Buddha. She looks at the respectful Ananda with her tears and entreating sight. Ananda understands her feelings tacitly. After witness the situation, Ananda moves forward and clasping his hands, very politely says to the Buddha:

[Ananda][49]

"Ulugh ulughï tängrim gautami qatun sizingä angsïz asaghliq tusulugh ärür .. känch kichik ärkäk ög köküzin adrïlmïshta käntü sütin ämizip igintdi .. bältrütdi-i anïn ök amranmaqïn bözin aïyarlïqap kädä yarlïqasun .." [50]

"Greatly great saintly gentlewoman, Gautami, prays virtue especially for you. You lost your mother in your childhood. She has used her own milk fostering and taking care of you. I hope for her mercy of rearing you, please accept the golden Kasaya and wear it."

The highest heavenly Buddha has heard the speech of Ananda, and he responded to the statement with beautiful poetic language :

[Sakyamuni]

---

[49] It is written "Ananta" in medieval Uyghur, but is written "Ananda" in original Sanskrit.

[50] *Maitrisimit*, 1988, see p. 181 [the seventh leaf, reverse side of the third act, lines eleven to sixteen in the original text].

"Ol mäni yärtinchülüg yiwig tizig ätigin ätdi yaratdï .. män anï arïgh chakhshapatlïgh ärdim bäzädim.. ol mäni tü türlüg ashïn ichgün tanchun toturdï qanturdï ärsär.| män yana anï tüzünlärning bilgä biliklig ögrünchün todurdum qanturdum .. ol mäni yärtünchülüg suwïn yudï-i arïtdï ärsär .. anï män säkiz türlüg tüzün yollugh suwïn yudum ..nägün säkiz on artuqï säkiz utun nizwani-lar kirin könglüntän köküzintän arïtu bärdim .. ol mäni yärtinchülüg hua yawïsghun yaratdï ärsär .. män anï tuymaq ülüshlüg hua chichäkin ärdim yaratdïm .. anïn uchuz ärmäz yärtünchülüg äd tawar üzäki asagh tusu birlä täng tush qïlghalï .." [51]

'She has used exotic pearls and rare treasures decorated me and created me; but I have used the purest fast to decorate her. She has used delicacies from the land and the sea, fed me and satisfied me; but I have used mercy, and wisdom immersed her in happiness and also satisfied her. She has used the water of the world to wash me; but I have used the water of the saint, eight streams washed her, and purified the eighty-eight dirt and filth of shams and vexations from her heart. She has used the flowers of the world to decorate me; but I have used the flowers of the *Bodhi* to decorate her. Namely, the property of the world is hardly comparable with the merciful merit of the spirit word.'

The marvelous presentation and profound Buddhistic philosophic theory of the highest heavenly Buddha made all living creatures sincerely convinced; and their hearts suddenly see the light... , the main plot of the second scene of the third act ends here.

This brief structural analysis of the main content of the third act, combined with some selective decipherment and translation from the original text in the study given above, shows that the Uyghur version of *Maitrisimit* bears the traits of a script for drama. The work cannot be a pure Buddhist Sutra (Buddhist holy scripture, said to contain the words of the Buddha) or simply a religious ritual (The shape of the ritual is the resistance which provides a vehicle for personal expression).[52] To the question of what differentiates this work from the ancient Indian drama,

---

[51] *Maitrisimit*, 1988, see p. 182 [the eighth leaf obverse side of the third act, lines one to fifteen in the original text].

[52] Bernard Beckerman, see p. 87.

we can say that the developing steps and prevailing regions of the dramatic forms are vary. Different versions of the work were discovered from Qumul, Qarashahär and the Turpan region of Uyghuristan. This dispersion suggests that worshipping to the merciful future Maitreya Buddha was very popular among the Ïdïqut Uyghurs in the medieval period. It also seems to illustrate that the artistic form of drama was greatly welcomed among native-speakers in the Uyghur area of that time.

The large-scale Uyghur Buddhist drama *Maitrisimit*, was completed in the year 767 A. D. The Tokharian version was no doubt created much earlier, approximately contemporary with the Chinese Sui dynasty (581-618 A. D.).[53]

Furthermore, throughout the Chinese dynastic histories entries document that several Chinese official travelers had visited Uyghur territory. They include Zhang Qian (?-114, B. C.), Fa Xian (317-419, A. D.), Sung Yun (386-534, A. D.), Xuan Zhang (602-664, A. D.) and Wang Yan De (939-1006, A. D.). They all mentioned in their official reports that the Uyghur region already had enjoyed theatrical performance since the early medieval times. Especially Wang Yan De actually had a place on an auditorium bench in the Idïqut Uyghur Khanate royal outdoor theater and declared that he appreciated the Uyghur dramatic performance and enjoyed the Uyghurs' music, dance, drinking and feasting.[54]

"Dancing and singing readily become dramatic, because, although they are not necessarily theatrical, they can be easily utilized in the theater. Theater is a glutton. It will swallow any kind of material and experience that can be turned into performance."[55] This says that it is impossible to disconnect the internal linkage between music, dance, song, story telling, any performance, even painting, or sculpture, dramatic literary form, and cultural activities in analyzing the development of civilization in any society. Much less can methodology use only today's dramatic form and theory to identify and measure an ancient or medieval script for drama?

---

[53] Dolkun Kamberi, "Hui GU Wen Mi Le Hui Jian Ji Nian Dai Xing Kao" Xi Iu, Beijing 1988, No. 1, pp. 15-20.

[54] Özkan Izgi, **The Itinerary of Wang Yen-Te to Kao-Ch'ang**, Harvard University, Cambridge, 1972, pp. 6-9 (unpublished Dissertation).

[55] See Bernard Beckerman, pp. 10-11.

Many scholars' research suggests that the literary genre of drama was in the embryonic stage for some time in the cultural history of China. But it developed broadly after the eleventh century, only during the Yuan dynasty, under Mongol and Uyghur impact. Yuan drama was further perfected and rapidly developed in the thirteenth century

8 Evidence for Early Dramatic Phenomena

The present study regards the social drama as the experiential matrix from which the many genres of literature and cultural performance, beginning with simple story, redressing ritual and processional performance, and eventually including oral and written narratives as well as other literary arts, have been generated.

Through archaeological efforts, searchers unearthed countless documents, written in various ancient scripts of numerous groups, in different regions of Uyghuristan. Crucial to this study, among those handwritten medieval Uyghur documents, are especially the Buddhist literary *Säkiz Yükmäk* (The Eight Yükmäk), *Altun Yaruq* (the Golden Light), and the manuscript of *Maitrisimit* (To Meet Maitreya). And important as well are *Qutadghu Bilik* (Knowledge Brings Happiness) along with the work of another medieval Uyghur scholar, Mäkhmut Qäshqiri *Divani Lughatit Türük* [Türki Tillar Divani / The Dictionary of Türkic Languages]. These great writings occupy a very important place in medieval Uyghur cultural history, not only because of their quantity and contents, but also due to their philosophic, cultural, philological and lexicographical as well as literary value. The Uyghur manuscript of *Maitrisimit* represents a high point among those works of pre-Islamic documentation.

Buddhist believers consider that in every five thousand years one Buddha will come down from heaven to earth to deliver all living creatures from suffering all over the world. The author of the Uyghur manuscript of *Maitrisimit* described the future Buddha, the hope of all living creatures, as "Maitri," using the Sanskrit word "Maitreya".

Archaeological excavation and investigation carried out by the first German expedition team in Uyghuristan (Eastern Turkistan) in 1907, discovered, beside various cultural relics, several partial versions of the

medieval Uyghur Buddhist manuscript of *Maitrisimit* in the ruined territory of the Ïdïqut Uyghur Khanate.

According to both the historical literary references and the archaeological discoveries in Uyghuristan, the Maitreya belief must have been extant at least in the main Buddhist cities of Uyghuristan along the southern trade route, that is, in Turpan, Qarashahar, Kuchar and Khotan. But, so far, no single work of scholarship has done any kind of complete study of medieval Uyghur cultural history. Readers can find only a few scattered pages of research materials about Uyghur cultural history written in works about Uyghur history. In order to contribute a chapter about Uyghur civilization within human cultural history, this study offers a new beginning for serious academic inquiry into the medieval Uyghur civilization as a part of Central Asia's cultural history.

Rich specimens of Uyghur arts, Buddhist manuscripts and Manichaean texts have been found from those Buddhist caves in Turpan basin. The cultural remnants, fantastic beauties of the Uyghurs, give information about the groups earlier cultural identity. Observers could also see the images of musicians, performers and other dramatic phenomena in those Buddhist cave paintings, in the Qizil, Singgim, Qumtura and the Bezeklik caves.

The distribution of these Buddhist grottoes in main area of medieval Uyghur indicates that there are several religious arts and performing centers located in the medieval Uyghur kingdom. People held all kind of religious and dramatic activities in these important public places of entertainment centers; the cultural relics unearthed in these places also show the entertaining activities lasted for centuries in the past. Today, one can still see the evidence about dramatic activities and performing art in those sites of ruination. The Qizil grottoes (Buddhist temple) are located about 60 kilometers west of Bay County. It was under the Kuchar administration at the medieval time. Now it is part of the village of the same name in Bay County of Uyghuristan. People had started to hew the caves in the first century A. D., and rebuilt them during the Uyghur Empire (A. D. 625-A. D. 1250). The area has 236 caves, belonging to the earliest among the Buddhist temples in Central Asia and China. They are not only numerous but also decorated with a great variety of wall paintings.

The Simsim Grottoes lie 40 kilometers to the northeast of Kuchar town. Fifty-two of them have been kept intact. They date from about the same time as the Qizil Grottoes (approximately from the first century to tenth century A. D.).

The Qumtura Grottoes are 30 kilometers northwest of the town of Kuchar. There are 70 caves, dug between the fourth century to tenth century A. D.

The Bezeklik caves are located in the Flaming Mountain (Yalqun Tagh), about 46 kilometers northeast of Turpan County. They are about three kilometers from the Murtuq village. Eighty-four caves exist, and stream flow in the ditches along the foot of the Thousand-Buddha cave hills (approximately from 1th to 14th centuries).[56]

Turpan was once a strategic town on the Silk Road, one of the centers of noted Uyghur Buddhist culture during the medieval period. Flaming Mountain is in Turpan. Turpan Ayding Lake, its surface 154 m. below sea level, has a point that is second in depth only to that of the Dead sea in Jordan. The region is the hottest place in Uyghuristan and the rest of China. The Uyghurs also created a special kind of underground irrigation system in Turpan called Karez that has cultivated their oasis city, farms, cotton patches and sweet grapevines since medieval times. This kind of invention may be seen in few places in the word (Iran, Turkmenistan), In addition, Turpan has ancient Astana tombs and city sites such as Idïqut and Yarghul. Because of its unique geographical location and typical continental dryness with very arid climate, it has good conditions for the storage and preservation of innumerable historical relics, underground antiquities and treasures.

The pre-Qangqïl, Qocho, Western Uyghur, and Idïqut Uyghur Khanate recorded in Chinese historical texts; all refer to the Turpan region of the present Uyghuristan. During medieval times, it was the capital of the Idïqut Uyghur Empire and one of the centers of the civilized and developed Uyghur culture. The Bezeklik Buddhist monastery site, the state

---

[56] **Xinjiang Mädini yadikarliqlirini qoghdash qolanmisi**, Ürümchi, Xinjiang Museum Press, 1972, pp. 3-7.

temple of the ancient Uyghur Empire, is a typical representation and concrete symbol of the medieval Uyghurs' culture (See the Plate VII.)

A Chinese official envoy that traveled through the Uyghur Empire in the tenth century left records about his impressions on dramatic phenomena and cultural entertainments in the region. He said "In Uyghur music they use many Kung Hou, they produce sable skin pelts and Po-Tieh (pakhta) and embroidered design blossom cloth..." "They enjoy touring; those who travel must carry musical instruments with them. They are more than fifty Buddhist monasteries. They all have superscription bestowed by the Tang dynasty."[57] Nothing has greatly changed since a thousand years ago after a Chinese official visited Turpan and left a written report behind, in terms of Uyghur social life style and their basic cultural identity.

As the evidence discussed above, the present research pursues contemporary, historical and archaeological materials in order to follow the subject. The present research has carefully searched the primary sources related to cultural entertainments and examined types of dramatic literature of early medieval Central Asia and China. That historical evidence indicates that dramatic art risen in Central Asia and Uyghuristan appeared earlier than those in China by a couple of hundred years.[58]

The earliest Central Asian drama described by a scholar in his research: "[where] Central Asian Iranian or Turkic languages are spoken--has known three main types of theater. Oral folk art probably pervaded the region long before the advent of Islam, although documentation is as yet unavailable to prove it. Muslim religious drama, known especially to Shi'is [see Ta'ziya], received performance as late as the end of the 19th century in certain areas. Modern indigenous drama and theater using written scripts, fixed stages and enclosed auditoria began activity within the region no earlier than the second decade of the 20th century."[59]

---

[57] Özkan Izgi,, **The Itinerary of Wang Yan-te to Kao-Ch'ang**, Cambridge, (unpublished Dissertation) Harvard University, 1972, p. 6.

[58] Dolkun Kamberi, "Mi-Le-Hui-Jian-Ji Ju Ben Nian Dai Xin Kao" **Xi Ju**, BeiJing 1988, No. 1, pp. 15-20.

[59] Edward Allworth, "Masrah"', **The Encyclopaedia of Islam**, Vol. VI, 1989, p. 764.

And also the scholar points out in the western part of Central Asia "Historical precedents for organized, formal theatrical presentations long existed in the region. A great, 35-tier, semi-circular outdoor Greek theater was built and ruins survive at Ay Khanum, a fortified capital city located on the left bank of the Oxus River (Amu Darya) at the confluence of the Kokca River under the Greco-Bactrian Kingdom in the 3rd-2nd centuries B. C. Additional Archaeological finds from the vicinity of Termez (Tirmidh) and Bukhara --in the form of Hellenic carvings, dishes, frescoes and sculptures dating from the 1st to 8th centuries A. D. --have depicted the head of Dionysus, the youthful god, patron of drama and wine, as well as musicians playing harps, drums and local stringed instruments."[60]

Chinese historical sources have recorded that dramatic performances appeared farther east, in Uyghuristan, as early as the first century B. C. Zhang Qian (?-114 B. C. see, Autobiography of Zhang Qian in Han Shu) was the first Chinese court official sent to the "Western Region" by Han dynasty Emperor, Han Wu Di (140-88 B. C.). When he had reached as far as the Farghana valley, he was captured by the Huns, and remained in the Huns' Empire for 13 years. In his later report to the Chinese Emperor he mentioned the Tarim Basin oasis cities. The region already had theatrical performances at that time. Later, several Chinese travelers: Fa Xian (317-419 see, Fo Guo Ji). Sung Yun (386-534 Sung Yun Xing Ji). Xuan Zang (602-664, Tang Shu) and others had been to Khotan and Kuchar. And all of them had indicated surprise that they had seen dances, heard songs and witnessed performances in those kingdoms, but none of them identified the ethnic groups of those performers. Finally, the Sung Emperor in A. D. JUNE 981 sent Wang Yan De (939-1006) to the Uyghur Ïdïqut Empire. Wang Yan De and his companions set out for the Ïdïqut Uyghurs and, completing their mission, after they returned in A. D. 984, Wang Yan De presented a report of his journey to the Emperor, in which he described how he saw theatrical performances. Two paragraphs from his report relate to this paper: "The king (Uyghur Qakhan) received us on the seventh day ...Afterwards, there was music, drinking, feasting, and plays by actors until evening, the next day we sailed in a boat on the lake. On the four sides of the lake they were

[60] Edward Allworth. "Masrah"', **The Encyclopaedia of Islam**, Vol. VI, 1989, pp. 764-765

(beating) playing the drums."[61] In addition, some artistic figures discovered in Kuchar and Turpan dating to the 4-7 centuries A. D., a scene depicts several actors holding tragic masks on a wooden object.[62] Also some dancing and musician figures can be seen both in the petroglyph on the Qaraqurum and in the Buddhist wall painting of the Qizil and the Bezeklik caves.

At the end of the nineteenth century and in the first few decades of the twentieth, many scholars and archaeologists from different countries went to Uyghuristan several times and there engaged in investigations and excavations. They discovered numerous cave temples and monastery ruins in which they found some paintings and artifacts that represented typical folk dances and performance. Also, the art treasures and Uyghur Buddhist manuscripts of that time which they found in the region surprised them.

The medieval Uyghurs not only founded or rebuilt Buddhist schools in different places, such as Khotan, Kuchar and Turpan, and also they left rich medieval literary manuscripts behind. For instance, the full-length Uyghur Buddhist manuscript "Maitrisimit", discovered in 1959, which was written in dialogue form, apparently belongs to the eighth century A. D., but a Tokharian version may date much earlier. It would probably go back to between the fifth and sixth centuries. There were other early fragments of dramas there. In the region around the Tarim Basin and the Turpan Basin research has not only discovered seven versions of *Maitrisimit* in Uyghur script for drama but it also has found Tokharian and Sanskrit scripts used for drama.

A German scholar found some fragments of a Sanskrit drama script among the documents carried back by a German archaeological expedition team from Uyghur-land at the end of the nineteenth century. According to that researcher, the Sanskrit drama scripts are "Sariputra Prakarana" and "Cariputra Prakarana" written by Asvaghosa, a well-known ancient Indian Buddhist philosopher, poet, and the great theorist of Hinayana. He had lived between the first and the second centuries CE. The Sanskrit drama

---

[61] Özkan Izgi, **The Itinerary of wang Yen-Te to Kao-Ch'ang**, Cambridge, (unpublished Dissertation) Harvard University, 1972, p. 9.

[62] **Si Chou Zi Lu Zao Xing Yi Shu**, Ed., by Xinjiang Yi Shu Bian Ji Bu, Ürümci, Xinjiang Ren Min Chu Ban She, 1985, p. 121, 131.

script dates much earlier than the Tokharian version already mentioned. Besides this, there is also another Sanskrit script for a drama named "Ananda Prakarana", discovered by a German scholar in Uyghuristan.[63] Sanskrit is an ancient Indian language, but these drama scripts mentioned above are written in the so-called Brahmi writing system of Central Asia. That means that those Sanskrit drama scripts were copied in the region of today's Uyghuristan, and that they did not come directly from India. The preface of the medieval Uyghur Buddhist manuscript "Maitrisimit" also mentions the names of Asvaghosa and five other famous Sanskrit literary figures of ancient India as well as the names of great master interpreters such as Dharmagam, Punyatta and Aryacantri in ancient Qarashahar. This evidence might explain why the Idïqut Uyghurs, educated people were very familiar with great writers and interpreters from both ancient India and Qarashahar. And it should give evidence about how the Uyghurs reached the phase of dramatic performance and developed their own Buddhist culture during the pre-Idïqut and Idïqut Uyghur period.

9. Conclusion

Today, the Uyghur-land is one of the few places in the world that may have a possibility for new discoveries of Uyghur manuscripts from its own land. Among them are large quantities of ancient documents written in different kinds of languages. These documents provide best-written historical materials for reinterpreting Central Asian and Uyghur cultural history.

It gives strong testimony that brings to light the function of Uyghur drama's origins arising from religious influence. The achievement of any one cultural phenomenon is inseparable from a definite social environment. When looking into the origin and development of drama, a scholar can, perhaps not surprisingly, find that drama originally occurs as a reflection of a society's culture. Then it gradually develops the form of theater and stage, and acquires its literary characteristics. The dialogues of *Maitrisimit* seemingly have originated from accumulations of the Uyghur communal interaction and interrelationship between the outside world and the

---

[63] Dolkun Kamberi, "Mi-Le-Hui-Jian-Ji Ju Ben Nian Dai Xin Kao" Xi Ju, BeiJing 1988, No. 1, pp. 15-20

traditional local culture. So, these Uyghur manuscripts are more than other kinds of combined evidence give a strong rationale for the bases and effects of Uyghur dramatic culture in the early medieval period.

BIBLIOGRAPHY

- Kamberi, Dolkun, 1999. "A survey of Uyghur documents from Turpan and their importance for Asian and Central Eurasian history" **Central Asian Survey**, 18(3).
- Kamberi, Dolkun, 1998. **Discovery of the Taklimakanian Civilization during a Century of Tarim Archeological Exploration (ca.1886-1996)**, Institute for the Study of Man.
- Kamberi, Dolkun, 1996. "The Tarim Basin Mummies and China's Ancient Taklimakanians Civilization." **The Newsletter of the University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology**, (spring).
- Kamberi, Dolkun, 1995. "The Study of Medieval Uyghur Drama and Related Cultural Phenomena: From *Maitrisimit* to *Qutadghu Bilik*, ca. 767-1069 A. D." Ann Arbor: UMI Company.
- Kamberi, Dolkun, 1994. "The Three Thousand Year Old Chärchän Man Preserved at Zaghunluq." **Sino-Platonic Papers**, 44 (January).
- Kamberi, Dolkun, 1991. "Xinjiang de Gudai Minzu he Weiwuer Zu de Qiyuan [The Ancient Inhabitants of Xinjiang and the Origin of Uyghurs]." **Weiwuer Zu Jianshi** [A Brief History of the Uyghurs]. Ürümchi: Xinjiang Renmin Chubanshe. Pp. 1-25.
- Kamberi, Dolkun, 1989. **Gudai Gongyi** [Ancient Handicrafts and Arts]. Shinkyo Hakubutskan [*Xinjiang Bowuguan*], Tokyo: Asahi Shinbun Shuppansha. Chinese edition: Xinjiang Bowuguan, Beijing: Wenwu Chubanshe.1991.
- Kamberi, Dolkun, 1988. "Bezeklik Ming Öyliridin Tepilghan Qädimqi Yadikarliqlar." [The Ancient Manuscripts Unearthed in Bezeklik]." **Jahannamä**. Ürümchi: Xinjiang Khälq Näshriyati. Pp. 664-670.
- Kamberi, Dolkun, 1987. "Talimu Nanbu Faxian Sanqiannian Qian de Gushi [The Discovery of the Three Thousand Year Old Mummies in the Southern Tarim]." **Wenwu Tiandi** (The Realm of Cultural Relics).

- Kamberi, Dolkun, 1986. "Gudai Kunlun Yuanshi Yishu Qiguan [Wonders of Ancient Qurum Primitive Art]." **Xinjiang Yishu**, 6: 26-33.
- Kamberi, Dolkun, 1984. "Xinjiang Yeqinqi Zaman Arheologiyisi wä Qeziwelinghan Qädimqi Yeziqlarni Qisqichä Tonushturush [Introduction to Contemporary Xinjiang Archeology and Unearthed Ancient Writing Systems]." Ürümchi: **Xinjiang Ijtima-i Pänlär Tätqiqati**, 1: 60-70.
- Kamberi, Dolkun, Reviews of Gunnar Jarring's Two Books, **Journal of the American Oriental Society**, (115. 1, 1995).
- Kamberi, Dolkun, **Sino-Platonic Papers**: The Three Thousand Year Old Chärchän Man Preserved at Zaghunluq, Department of Asian and Middle Eastern Studies University of Pennsylvania, January, 1994.
- Kamberi, Dolkun, "Xinjiang de Gudai Minzu he Weiwuer Zu de Qiyuan [The Ancient Inhabitants of Xinjiang and the Origin of Uyghurs]." **Weiwuer Zu Jianshi** [*A Brief History of the Uyghurs*]. Ürümchi, Xinjiang Renmin Chubanshe, 1991. Pp. 1-25.
- Kamberi, Dolkun, "A Study on the Uyghur Order Document of Receiving Buddhist Portraits" **Journal of Asian and African Studies**, 40, 1990, pp. 13-34
- Kamberi, Dolkun, "Gudai Gongyi [Ancient Handicraft and Arts]." **Xinjiang Bowuguan** [*Xinjiang Museum*]. Tokyo: Kodansha, (1989). Pp. 230-250.
- Kamberi, Dolkun, **Qädimqi Uyghur Yezighidiki Maitrisimit** *[The Buddhist Text of Maitrisimit Written in Medieval Uyghur]*. Ürümchi, Xinjiang Khälq Näshriyati 1988.
- Kamberi, Dolkun, "Mile Huijianji Juben Niandai Xinkao" [The New Study on the Date of Maitrisimit] **Xiju**, Beijing: 1988
- Kamberi, Dolkun, "Bezeklik Ming Öyliridin Tepilghan Qädimqi Yadikarliqlar." [The Medieval Uyghur Manuscript Unearthed in Bezeklik]. **Jahannamä**, Ürümchi, Xinjiang Khälq Näshriyati, 1988, pp. 664-670.

- Kamberi, Dolkun, "Talimu Nanbu Faxian Sanqiannian Qian de Gushi (The Discovery of the Three Thousand Year Old Mummies in the Southern Tarim)" **Wenwu Tiandi** [*The Realm of Cultural Relics*]. Beijing: 1987.
- Kamberi, Dolkun, "Xinjiang Jindai Kaogu Ji Chutu Wenzi Zhonglei Jianjie [*Introduction to Contemporary* Xinjiang Archaeology and Unearthed Ancient Writing Systems]." **Yuyan yu Fanyi** [Language and *Translation*], 1 (1986).
- Crump, J. I., **Chinese Theater in the Days of Kublai Khan**, Tucson, Arizona, The University of Arizona Press. 1980.
- **Hudud Al-'Alam**. (translated by V. M. Minorsky), second edition, London, 1970.
- Idema, Wilt and West, Stephen, **Chinese Theater 1100-1450 A Source Book**, German, Franz Steiner Verlag GMBH Wiesbaden, 1982.
- Mackerras, Colin, **The Uyghur Empire** (744-840), According to the T'ang Dynastic Histories, University of South Carolina Press, 1972.

KARAYCA: TÜRK DİLİNİN KAYBOLMAKTA OLAN BİR KOLU

*Timur KOCAOĞLU**

1. GİRİŞ

Prof. Omeljan Pritsak (1919-2006) hem kendi ulusu Ukraynalıların tarihi hem de Türk tarihi, dili ve edebiyatı alanlarında çok önemli eserler vermiş değerli Türkologlardan biriydi. Pritsak'ın Türkoloji alanındaki çalışmalarından biri de, Karay dili hakkında 1959 yılında yayımlanan makalesidir.[1] Çok sayıda yabancı ve Türk Türkologları tarafından hazırlanan **Philologiae Turcica Fundamenta (Türk Filolojisi Temel Kitabı)** adlı eserde yer alan Pritsak'ın 22 sayfalık "Karaimce" makalesi, Polonyalı Türkolog Tadeusz Kowalski (1889-1948)'nin Karayca ile ilgili 1929 yılındaki eserinden sonra, Karaycanın dilbilgisi üzerine yapılmış ikinci önemli çalışma sayılır.[2] Karaycanın ayrıntılı dilbilgisi Kazak Türkologlarından Kenesbay Musaev tarafından Rusça olarak 1964 yılında, Litvanya Karaycasının grameri ise, İngilizce olarak 2006'da yayımlandı.[3]

---

* Prof. Dr., Koç Üniversitesi, tkocaoglu@ku.edu.tr

[1] Omeljan Pritsak, "Das Karaimische" **Philologiae Turcica Fundamenta**, vol. I. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1959; s. 318-340.

[2] Tadeusz Kowalski, **Karaimsiche Texte im Dialekt von Troki: Eingeleitet, erläutert und mit einem karaimisch-polnisch-deutschen Glossar versehen**. Cracow: Nakladem Polskiej Akademji Umiejetnosci, 1929.

[3] Musaev 1964: K. Musaev, **Grammatika karaimskogo yazyka: Fonetika i morfologiia**. Moscow: Nauka, 1964 (Musaev'in Karayca ilgili başka eserleri bu yazı sonundaki "Kaynaklar"da veriliyor); Timur Kocaoğlu, **Karay: The Trakai Dialect**. Munich: Lincom Europa Academic Publishers, 2006.

Pritsak'ın değerli anısına adanmış bu armağanda, onun daha önce ele almış olduğu Karay Türkçesi konusunda bir yazıyla katılmanın uygun olacağını sanırım.

2. KARAY (KARAYİM) DİLİ

Karay (Karayim) Türk dilinin kollarından biridir. Karayca kendisine yakın olan Karaçay-Balkarca, Kumukça ve Kırım Tatarcası ile birlikte Batı Kıpçak Türk lehçe grubunda bulunur.[4] Karaycanın üç ağzı var: 1) Trakai Karaycası, 2) Haliç (Galicia)-Lutsk Karaycası, 3) Kırım Karaycası. İlk iki ağız üçüncüsü olan Kırım Karaycasına nazaran Karaycanın sözvarlığını ve gramer özelliklerini daha iyi saklamışlardır. Ancak, Trakai Karaycası ile Haliç (Galicia)-Lutsk Karaycası arasında fonetik ayrılıklar vardır.

Bugün Karayca yok olma tehlikesiyle karşıkarşıyadır. Litvanya'da yaşayan Karayların çoğu Karaycayı Kenesa adlı ibadethanelerinde yapılan dini törenleri sırasında anladıkları halde, onu günlük hayatta kullanmazlar. Karayca konuşabilen veya en azından anlayan kişilerin tam sayısı belli değildir, ama çeşitli araştırmacılara göre bu sayı 25 ile 50 kişi arasındadır.[5] Çeşitli ülkelerde yaşayan Karaylar artık aktif olarak Karayca konuşmasalar da, onların arasında anadilini çeşitli düzeylerde bilenler vardır. Karaycanın korunması ve yaşatılması için özellikle Litvanya'da bazı toplumsal (altbölüm: 6.) ve bilimsel (altbölüm: 8.) ilgi ve çalışmalar artmaktadır.

3. "KARAY" VE "KARAİM" ADLARI

"Karay" ve "Karaim" kelimeleri İbranicedeki "okumak" anlamındaki "kara" (**qara**) kökünden türemiştir (Arapçada **iqra**). **Qarai** ve onun çoğulu olan **qaraim** (קְרָאִים) kelimelerinin anlamı "okuma", özellikle de "Eski Ahit'in kutsal yazısını okuma otoritesini kabul etme"dir.[6]

---

[4] Türk dilinin 21 kolu genellikle altı lehçe grubuna ayrılır: **Karluk** (Özbek, Uygur), **Oğuz** (Türkiye Türkçesi, Gagauzca, Azerbaycanca, Türkmence), **Kıpçak** (Tatarca, Kırım Tatarcası, Başkurtça, Kazakça, Karakalpakça, Nogayca, Kumukça, Karaçay-Balkarca, Karayca, Kırgızca), **Güney Sibirya** (Tuvaca, Hakasça, Altayca), **Yakut** (Yakutça/Sahaca), ve **Bulgar** (Çuvaşça).

[5] Harviainen 1995, Csató-Nathan 2003, Carlson 2003.

[6] Zajaczkowski 1961, s. 11.

"Karaim" (Türkçede "Karayim") adı dünyadaki bütün Karayimler için dinsel grup adı olarak yaygın biçimde kullanılırken, bu grubun dinsel inancı da "Karaizm" veya "Karait Dini" (Karaite Religion) olarak adlandırılıyor. "Karay tili" (Karay dili) veya "Karayçe" (Karayca) terimleri ise, yalnızca Türk asıllı Karaylar tarafından kendi anadilleri için tercih edilmektedir.[7] Yaygın olarak kullanılan Karaycadaki "Karaimler", Türkçedeki "Karayimler", İngilizcedeki "Karaims", Rusçadaki "Караимы" (Karaimy) terimleri anlam bakımından aslında yanlış kullanımlardır, çünkü "Karaim" kelimesi zaten çoğul anlamındayken, bu dillerde bu kelimeye ikinci bir çoğul eki getirilmektedir.

4. KARAYLAR (KARAYİMLER)

Dünyada Karayim (Karait) dininde olanlar için 40 ile 50 bin sayısı verilmektedir.[8] Karayimlerin büyük çoğunluğu Türk değildir. Kendilerini Türk sayan Karaylar (Karayimler) ise, yalnız 2 bin kadardır. Türk olmayan Karayimler şu ülkelerde yaşamaktalar: İsrail (20,000), Mısır (5,000), ABD (2,500), Kanada (200) ve Fransa (150). Türk Karaylar ise, şu yerlerde yaşarlar: Litvanya (230), Polonya (50), Ukrayna (1,200; ağırlıklı olarak Kırım), Rusya (680) ve Türkiye (İstanbul: 50). Türk Karaylarından az sayıda Orta Doğu'da (İsrail), Avrupa (özellikle Fransa), ABD, ve Kanada'da olanlar vardır.[9]

Dinsel yönden, Karayimlerin inandığı *Karaizm* Talmud'u kabul etmez ve bu Karaizmin dünyadaki genel Hahamlık Yahudiliğinden ayrıldığı en önemli hususdur.[10] Karaizm dinini Hazreti Musa soyundan

---

[7] Karayların bir önceki Ulu Hazzanı Mykolas Firkovičius kendi eserlerinde "Karay" sözünü ısrarla kullanmıştır: **Mien Karayçe Ürianiam** [*Ben Karayca Öğreniyorum*] in 1996, **Karaj Dinliliarnıń Jalbarmach Jergialiari** [*Karay Dindarlarının Dua Kitabı*], 1998 ve 1999'da yayımlanmış iki cilt.

[8] On beşten fazla ülkede yaşayan Karayimlerin hepsi için onların İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana bir yerden başka yerler yaptıkları göçleri, ölümleri, doğumları, kendi dinlerinden başka dindeki kimselerle evlenmeleri, din değiştirmeleri konusunda elde sağlıklı bilgilerle statistiksel veriler bulunmuyor.

[9] Resmî istatistiklere gore, Çarlık Rusyası'ndaki 1897'de 12,894 Karay vardı: Harviainen 1995 (ayrıca: www.hf-fak.uib.no/institutter/smi/paj/Harviainen.html).

[10] Bazı yazarlar Karaizm'i "Karait Yahudilik" (*Karaite Judaism*) olarak adlandırır ve bunun bir Yahudilik kolu olduğunu belirterek *Tanakh*'a dayandığı, Yahudiliğin Sözlü Yasa'sı (Oral Law)'nı reddettiğini açıklarlarlar. Sözlü Yasa denilen Mishnah ve Talmud'a dayalı

gelen Anan ben David adlı bir kişi 760 yılı civarında genel Yahudi dininden ayrı olarak kurmuştur ve kısa zamanda Mısır, Filistin, Mezapotamya ve Anadolu'da bu din yayılmıştır. Bugün Türk olan Karayların Karay dininde ise, İslam dinin Mutakallim ve Mutazilite felsefe doktrinleri ile Hanefi mezhebinin yasal prensiplerinin etkili olduğu da belirtilir. Hahamlık Yahudiliğine aykırı olarak, Türk Karayları Hazreti İsa ve Hazreti Muhammedi Hıristiyan ve İslam dinin peygamberleri olarak sayarlar.[11]

Karaizm'in doğuşundan çok kısa bir süre önce, Hazar Türk Devleti'nde Yahudilik resmî din olarak 740'da ilan edildi. Hazar Kağanı Bulan ve onun aristokrat çevresi Yahudiliği benimsemiş olsa da, Hazar İmparatorluğu'ndaki halk arasında çeşitli dinde olanlar vardı: Türk Gök-Tanrı dini, Hıristiyanlık, İslam ve Yahudilik. Tarihçi Peter Golden Hazar Kağanının Yahudiliği resmî din olarak seçmesinin nedenini **Hazar Araştırmaları** adlı eserinde politik açıdan şöyle yorumlar: "Hazarların Yahudiliği benimsemesi, onların Halifelik ve Bizansla olan ilişkilerinde Hazarlara belli bir özgürlük kazandırmıştır. Hazarların Hıristiyanlık veya Müslümanlığa geçişi ise, bu özgürlüğü kısıtlardı".[12]

Hazarlar bir Türk boyuydu ve onlar önceki Hun dalgası (Oğurlar, Sabirler, Avarlar, Bulgarlar ve başka Türk boyları) ortasında veya arkasından Ural dağlarını aşarak Avrupa'ya ayak basmışlardır. Onların adı çeşitli kaynaklarda 6. yüzyıldan itibaren anılmaya başlanır. Hazarlar kısa bir zamanda Hazar denizinin Türkistan'daki doğu kıyılarından Karadeniz'in kuzey-doğu kıyılarına ve Kırım, bugünkü Ukrayna'nın büyük bir bölümüne, Kafkasya'nın kuzeyinden Anadolu'nun kuzey-doğu yörelerine kadar çok geniş bir imparatorluk kurdular. Hazar devleti 10. yıl ortalarından sonra düşüşe geçerek, topraklarını kaybetmeye başladı ve 11. yüzyıl başında dağıldı.[13] Hazar denizinin adı da Hazarlardan gelir.

---

halakha denilen yasal dinsel amellerdir. Karait Yahudiliğin ayrıntılı açıklaması için şu esere bak.: **An Introduction to Karaite Judaism: History, Theology, Practice, and Custom**. New York: An al-Qirqisani Center Publication, 2003.

[11] Kobeckaite 2003, s. 8.

[12] Golden 1980, s. 15.

[13] Konumuzla doğrudan ilgili olmasa da, Aşkenaz Yahudileriyle ilgili tartışmalı bir konuya değinelim: Yahudi asıllı İngiliz yazar Arthur Koestler **Thirteenth Tribe: Khazar Empire and Its Heritage** (1976; Onüçüncü Kabile: Hazar İmparatorluğu ve Onun Mirası) adlı popüler kitabında, Doğu Avrupalı Aşkenaz Yahudilerin kökenini Hazar Türklüğüne

Türk Karayları kendilerinin Hazar Türklerinden geldiklerine inanırlar. Hazar dönemine ait Türk dilinin elde yazılı belgeleri olmasa da, bugünkü Karayca ile Karaçayca-Balkarca'da var olup da, Türk dilinin başka kollarından farklı olan özelliklerin Hazar Türkçesi'nden geldiğini ileri sürenler olmuştur. Polonya'daki Karay asıllı Türkolog Ananiasz Zajaczkowski Hazar-Karay ilişkisi üzerinde ayrıntılı olarak durduktan sonra, 1961'de kesin bir dille şu sonuca varır: "Karayimlerin kendilerini Hazarların gerçek varisi olarak saymalarına hakları vardır."[14] Ancak, Hazarlar dışında, daha sonraki yüzyıllarda bu bölgelerde egemen olan Peçenek ve Kuman Türklerinin de Karayların oluşumundaki varlıkları inkar edilemez. Karl H. Menges'e göre, "dilsel yönden, kuşkusuz Kırım ve Litvanya'daki Karayların önemli bir bölümü Kuman asıllıdır."[15] Karaylar üzerine çalışan Fin bilgini Tapani Harviainen, dikkatimizi önemli bir noktaya çeker: "Karadeniz kıyılarındaki bazı Türk boyları 12. yüzyıldan once Karaizmi benimsemişlerdir. Türk boylarındaki bu din değişimi, bu olaydan bir kaç yüzyıl onceki Hazarların Yahudiliği öyküsü ile karıştırılmamalı."[16] Dr. Halina Kobeckaitė Karayların millî benliğini şöyle tanımlar: "Karayim etnik benliği onların millî bilinciyle oluşmuştur. Bunlar benlik, tarihsel geçmiş, etnik Türklüğe dayalı dil, din, ruhsal ve kültürel gelenektir."[17] Karay dilinin Karayların millî benliğinin korunması ve yaşatılmasındaki önemli rolünü Karina Firkaviciūtė şöyle vurgular: "Karayim *aksakalları* (yaşlıları) kendilerinin Litvanya'da uzun süre varlıklarını sürdürmelerini, din ve geleneklerden sonra, anadilin, kendi halklarına benlik ve kişiliklerini korumada başlıca etken oluşuna bağlarlar.

---

bağlayınca Yahudiler arasında büyük tartışmalar doğurmuştu. Aşkenaz kökenli Kanadalı genç tarihçi Kevin Alan Brook **Jews of Khazaria** (1999) adlı kitabında bu konuyu çeşitli belge ve buluntularla yeniden tartışmaya açtı. Doğu Avrupalı Yahudilerin "hem Hazarlar hem de başka dönmeler ve eski Yahudilerin torunları" olduğunu ileri süren Kevin kitabını şu dilekle bitirir: "The Khazars were an extraordinary part of Jewish experience – and memory of them must never again be forgotten. As twenty-first century dawns, those of us who are Askenazic Jews have right, as well as obligation, to rediscover and reclaim our unique, mixed heritage. Many of us are, indeed, heirs to great Khazar Empire that once ruled Russian steppes." [Hazarlar Yahudi deneyiminin olağanüstü bir parçasıdır – ve onların anısı hiç bir zaman unutulmamalı. Yirminci yüzyıl kapanırken, biz Aşkenaz olan Yahudiler kendi özel ve karışık geleneğimizi yeniden bulma ve ona sahip çıkma hakkına sahibiz ve aynı zamanda buna mecburuz.] (Brook 1999; s. 305-306).

[14] Zajaczkowski 1961, s. 23.

[15] Menges 1968, s. 35 [brackets in quotation are mine. TK].

[16] Harviainen 1995.

[17] Kobeckaitė 2003, s. 7

Halk kendi dilini korudu ve dil ile onun yazılı kaynakları da halkı komşu milletlerin içinde erimekten kurtardı."[18]

5. LİTVANYA KARAYLARI



Büyük Dük Vytautas
www.daugenis.mch.mii.lt/karaimai

1997'de Litvanya'daki Karaylar buraya gelerek yerleşmelerinin 600. yılını kutladılar.[19] Onların Litvanya'daki tarihleri Büyük Dük Vytautas (1350 - 27 Ekim 1430)'ın Altın Orda'ya karşı 1397-1398 yılında yaptığı savaş sonrasında Kırım'dan birkaç yüz Karayla birkaç bin Tatarı Litvanya'ya getirmesiyle başlar.[20] Dr. Kobeckaitė Karayların Litvanya'daki tarihini şöyle özetler:

"İlk yüzyıl, Karayimler Trakai kalelerini korudular, sonradan çiftçilik, at yetiştirme, ticaret ve sanatla uğraştılar, ve zamanla Litvanya hayat tarzına o kadar uyum sağladılar ki, artık yerli halktan farkları kalmadı. 1441'de Litvanya Büyük Dükü ve Polonya Kralı Kazimieras Jogailaitis Trakai Karayimlerine Magdeburg haklarını verdi. Karayim topluluğu bu kendi özel hükümetini kurma hakkından 18. yüzyılın sonuna kadar yararlandı. İdarî ve hukukî güce sahip Karayim topluluğunun başkanı doğrudan Dük'e bağlıydı. Daha sonra kuzey Litvanya'ya yayılan

---

[18] Firkavičiūtė 1997, s. 14.

[19] Bu yıldönümü dolayısiyle bir anma kitabı yayımlandı: Kobeckaitė 1997.

[20] Zajaczkowski 1961 (s. 69) bu sayının 483 Karay ailesi (en azından 1,932 Karay) olduğunu belirtse de, başka kaynaklar ise 380 Karay ailesi (en azından 1,520 Karay) ile birlikte 3 ile 4 bin Tatarın Litvanya'ya getirildiğini bildirir. (www.daugenis.mch.mii.lt/paveldas2000), Kobeckaitė 1993, s. 26.

Karayim yerleşimleri de bu topluluğun bir parçasıydı. Litvanya Büyük Düklüğü'nde yaşayan bütün Karayimler bu başkanın tebasıydı. O başkan topluluğun bütün üyeleri tarafından seçilir ve Litvanya Büyük Dükü'nün izniyle Palatine tarafından onaylanırdı. Başkan Karayimlerin ülkedeki resmî temsilcisiydi."[21]

Daha sonara, Avrupa haritasındaki siyasi değişmeler, iki dünya savaşı, Litvanya ve Ukrayna'nın Sovyetler Birliği tarafından işgali, Doğu Avrupa'da komünist bloğunun kurulması ve başka olaylar Karaylar ve onların kültürleri üzerinde olumsuz etkiler bıraktı.

Karaylar konusunda Litvanya İstatistik İdaresi'nin 1997 yılında yaptığı bir araştırmaya göre, ülkede 257 Karay vardı ve bu sayının 132'si erkek ye 125'i kadındı:[22]

	Karaimler		Erkek		Kadın	
	toplam	%	toplam	%	toplam	%
Toplam	**257**	**100**	**132**	**100**	**125**	**100**
16 yaş altı	32	12.4	14	10.6	18	14.4
16-29 yaşlar	38	14.8	21	15.9	17	13.6
39-39 yaşlar	30	11.7	17	12.9	13	10.4
40-49 yaşlar	31	12.1	17	12.9	14	11.2
50-59 yaşlar	50	19.4	34	25.8	16	12.8
60 yaş ve üzeri	76	29.6	29	21.9	47	37.6

1997'deki toplam 257 Karayın ancak yüzde 12.4'ünü 16 yaşdan küçük çocuklar teşkil ediyordu. Litvanya'nın çeşitli yerlerinde yaşayan Karayların dağılımı şöyleydi (Karayların büyük çoğunluğu sırasıyla Başkent Vilnuis, Trakai, and Panevėž şehirleridir):

	Toplam	16 yaş altı
Toplam	**257**	**32**
Vilnius	138	20

[21] Kobeckaitė 2003, s. 7

[22] Karina Firkavičiutė, Pavel Lavrinec, Izraelis Lempertas, Grigorius Potasenko, **Lietuvos tautinės mažumos: Kultūros paveldas** (Vilnius: Kronta), s. 111 ("Lietuvos karaimai" adlı bölüm).

Trakai	65	9
Grigiškės (Trakai bölgesi)	6	1
Lentvaris (Trakai bölgesi)	4	1
Kaunas	4	-
Noreikiškės (Kaunas bölgesi)	4	-
Panevėž	31	1
Naujamiestis (Panevėž bölgesi)	2	-
Pasvalys	2	-
Šeduva (Radviliškis bölgesi)	1	-

1959 ve 1997 yılları arasında Karayların sayısında büyük azalışlar görülür:

	1959	1970	1979	1989	1997
Karayların toplam sayısı	423	388	352	289	257
Yerli halk nüfusuna oranları	0.02	0.01	0.01	0.01	0.01

Harviainian'a göre, 1989'da kendini millet olarak Karay diye belirten 289 kişiden ancak yüzde 72.6'sı (210 kişi) ana dilinin Karayca olduğunu bildirmiştir.

Günümüzde, Litvanya'da Karayların iki yasal kuruluşu var:

1. **Litvanya Karaylarının Dinî Topluluğu** – Ülkede devlet tarafından resmen tanınmış 9 dinî kuruluştan biri ve 14. yüzyıl sonundan beri var olan Karayim Dinî Topluluğunun yasal devamı. Bu topluluğun başkanı en Yüce Haham sayılır (Ullu Hazzan). Mykolas Firkovičius'ün 2000'de ölümünden sonra, yerine Josif Firkovič Litvanya Karaylarının Ullu Hazzan'ı oldu. Dr. Kobeckaitė "Karaimler dinî ibadet sırasında anadilini kullanan dünyadaki tek Türk boyudur" diye haklı olarak övünür.[23]

2. **Litvanya Karayim Kültürel Derneği** – 1988 yılından bu yana etkinliklerde bulunuyor. Genel Üyelik Konseyi ve konsey tarafından

[23] Kobeckaite 2003, s. 13.

seçilen başkanlık heyetinden oluşur. Başkanlık heyeti başkanı seçer. Derneğin şimdiki başkanı Karina Firkavičiūtė'dir.[24]

6. KARAYCAYI CANLANDIRMA

Ullu Hazzan Mykolas Firkovičius'ün kişisel hayatı Karay ailelerinin Karay dili ve kültürünü korumaya çalışarak onu genç kuşaklara nasıl aktarmaya uğraştıklarına iyi bir örnek sayılır. Firkovičius, kendi kendine Karayca öğrenme kitabına yazdığı önsözde bize bu konuda iki önemli ipucu verir:

"Bana gelince, ben Karaycayı ailemde çocukken ve Trakai'da savaş öncesi okulda öğrendim ve ayrıca Kenesa [tapınak]'da duydum. Kendi dil bilgimi artırmak ve artık kullanılmayan eski şekilleri yeniden canlandırmak için 18 ve 19. yüzyıl elyazmalarını inceledim. Bu eski elyazmaları karşılaştırmalı olarak inceleyince, daha eski yazmalara gidildikçe, dil daha arılaşarak daha deyimsel oluyor ve ödünç kelimeler daha da azalıyor. Günümüze kadar korunarak gelen halk edebiyatı örnekleri de kendilerinin eski köklerini ve başka Türk dilleriyle yakınlıklarını gösteriyorlar."[25]

Litvanya'da 17. yüzyıl ortalarından günümüze kadar Karay dili ve Karay millî benliğinin korunarak sürdürülmesinde öne çıkan aydınlar, bilginler, yazarlar ve şairler arasında özellikle aşağıdakileri anmak gerekir: Saliamonas Trakietis (1650-1735?), Abraham Firkovich (1786-1874), Markas Sultanskis (19. yüzyıl başı), Simonas Kobeckis (1865-1933), Hadji Seraya Khan Szapszal (1873-1961), Mojsiejus Pileckis (1874-1938), Simon Firkowicz (1897-1982), Jokūbas Maleckas (1889-1952), Šelumielis Lopato (1904-1923), Zenonas Firkovičius (1906-1958), Simonas Kobeckas (1911-1985), Michailas Tinfovičius (1912-1974), Mykolas Firkovičius (1924-2000).

Yirminci yüzyılın ilk yarısında, Karay dilinde çıkan yayınlarda bir patlama olmuştu: Moskova'da **Karaimskaia Zhizn** (Karayim Hayatı) 1911-1912 arasında, Luck'ta **Karay Awazy** (Karay Sesi) 1931-1939 arasında, Polonya'nın Wilna şehrinde Polonya dilinde **Myśl Karaimska** (Karayim Düşüncesi) 1924-1939 arasında, Karayca **Sahyšymyz** (Düşüncemiz)

---

[24] Bilgi için bak.: www.daugenis.mch.mii.lt/paveldas2000. Dernek haberleşme bilgileri: www.lkkbpostakas.lt.

[25] Firkovičius 1996, s. 32..

1927'de, Litvanya'da Panevžys şehrinde **Onarmach** (Gelişme) 1937-1939 arasında.

7. İSTANBUL KARAYLARI

İstanbul'daki Karayların tarihi çok eskidir. Bizans zamanında birkaç kez kovulan Karaylar İstanbul'un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmet tarafından yeniden şehre getirilerek, Hasköy ve Karaköy civarına yerleştirilmişlerdir. Karaköy semt adı da "Karay Köyü" sözünün kısalarak "Karaköy" biçimini almasıyla olmuştur. İstanbul Karayları uzun zamandır Türkiye Türkçesini kullanıyorlar. Çoğunlukla Kırımlı Karayların İstanbul'da hazzan olarak dinî liderlik yapmış olmasına rağmen, İstanbul Karaylarının herhangi bir dönemde Karayca bilip bilmedikleri konusunda bilgi yoktur (Kuzgun 1993, Altınkaynak 2006). 1980'lerde 100 kişi olan Karayların bugün 50 kişi kadar olduğu bildiriliyor. Kırım Karaylarından bir grup 2005 yılında İstanbul'a yaptıkları gezi sonunda, "Türkiye Karaitleri" adlı bir fotoğraf albumü yayınladılar (Kefeli-Lebedeva 2005).

8. KARAYCA ÜZERİNE ÇALIŞMALAR

Uppsala Üniversitesinden Gustov Peringer (1651-1710) 1691'de Litvanya'ya yaptığı araştırma gezisinde Karaycanın bir Türk dili olduğunu bilimdünyasında ilk kez söylemiş oluşu dolayısıyla Karayca üzerine eğilen ilk bilgin sayılabilir. Ondan günümüze kadar Karayca ve Karaylar üzerine çalışan bilginler arasında şu kimseler öne çıkar:

Wilhelm Radloff (1837-1918), Carl Foy (1856-1907), V. Munkacsi (1860-1937), Vladimir Gordlevskiy (1876-1956), Tadeusz Kowalski (1889-1948), Ananiasz Zajaczkowski (1903-1970), Wlodzimierz Zajaczkowski (1914-1982), Nikolay Baskakov (1905-1996), Saadet Çağatay (1907-1989), Omeljan Pritsak (1919-2006), Aleksandr Dubinski (d. 1924), Mykolas Firkovičius (1924-2000), ve Kenesbay Musaev (b. 1931). Son yıllarda da aşağıdaki bilginler Karayca ve Karayimler konusunda önemli çalışmalar yaptılar: Finlandiya'da Tapani Harviainen, İsveç'te Éva Ágnes Csató, Litvanya'da Halina Kobeckaitė ve Karina Firkavičiūtė, Polonya'da Henryk Jankowski, Ukrayna ve Kırım'da Valentin Kefeli, Emilia I. Lebedeva ve Vadim Miriyev, Türkiye'de Şaban Kuzgun, Yaşar Kalafat, Özlem Kazan,

Erdoğan Altınkaynak, Tülay Çulha, Timur Kocaoğlu (Bu yazı sonundaki kaynakçada bu kimselerin çalışmalarının çoğu veriliyor).

Kırım'daki Karaylar "Kırım Karayimlerinin Uluslararası Enstitüsü" (Mezhdunarodnyi Institut Krymskikh Karaimov / International Institute of Crimean Karaims) adlı bir enstitüyü 2003'te ABD'de kurdular. Onun Kırım'ın Simferopol (Akmeşçit) şehrinde bir şubesi bulunuyor: www.karaim-institute.narod.ru. Enstitünün bu Kırım şubesi çok sayıda kitap, ve risale yayımladı ve ayrıca eski yayınların elektronik versiyonlarını hazırladılar.

Éva A. Csató, David Nathan ve Karina Firkavičiūtė birlikte **Spoken Karaim** (Konuşulan Karayimce) adlı bir CD hazırladılar. Bu CD metin, resim, video ve ses kayıtları ile desteklenmiş olarak Litvanya'daki Karaylar ve Karay dili, dilbilgisi, telaffuzu konusunda çok yararlı bilgiler içeriyor.

Prof. Csató aynı zamanda 2000'den beri Karayim Yaz Okulları'nı yönetiyor.[26] TRT yakında Ukrayna (Kırım), Polonya, Litvanya ve Türkiye'deki Karayları kapsayan belgesel film hazırladı.[27]

Amerikalı gazeteci Charles Carlson Litvanya Karaylarının önde gelen genç kuşak temsilcisinden Karay dilinin yaşayıp yaşamayacağı konusundaki düşüncesini sorduğunda müzikolog Karina Firkavičiūtė'nin verdiği yanıt oldukça ilginçtir:

"Evet, demek isterim, eğer biri iyimser olmasa da, biz gerçekte iyimser olmak zorundayız, yoksa hiç bir şey yapamazsınız. Belki topluluğumuzun çok küçük oluşu insanı kötümser edebilir, ancak unutmamak gerekir, eğer siz kötümserseniz, o zaman insan olarak var olamazsınız. İyimser olmak zorundasınız, bu yüzden iyimseriz ve

---

[26] İlk Karayim Yaz Okulu Trakai (Lithuania)'da 30 Haziran – 8 Temmuz 2000'de, ikincisi Trakai ve Feodosya'da (Kırım) Haziran 2004'te, üçüncüsü Trakai'da 19-30 Haziran 2005'te ve dördüncüsü Trakai'da Temmuz 2006'da yapıldı. Bu yaz okuluna Litvanya, Polonya ve Ukrayna'dan katılımlar oluyor. Multimedia CD "Spoken Karaim" şu adresten satın alınabilir: Hans Rausing Endangered Language Project, Department of Linguistics, School of Oriental and African Studies: www.hrelp.org.

[27] TRT İstanbul Müdürü Zafer Karatay & Neşe Karatay tarafından hazırlanan ve benim danışmanlık yaptığım Karay belgeseli 2007 içinde TRT2'de yayınlanacaktır.

başkalarını daha da iyimser yapmak için çabalayacağız. Olumlu ruh halinde olmamız gerekiyor, çünkü bundan başka kurtuluş çaresi yoktur."[28]

Bu içten ve kararlı yanıtın belirttiği gibi, Karaylar gibi çok az sayıdaki bir topluluğun kendi anadilini canlandırabilmesi ve yaşatması için o topluluğun her bir kişisinin bu iş için kararlı olması ve ayrıca dışardan bu topluluğa yardım eli uzatılması gerekiyor. Litvanya'daki Karay topluluğu arasında anadili Karaycayı gerek yazı dili ve gerekse konuşma dili olarak en iyi bilen ve bu alanda çok sayıda dinî, kültürel ve dilbilgisi kitapları hazırlayan merhum Ullu Hazzan Mykolas Firkovičius (1924-2000)'ün ölümünden sonra, acaba Karay topluluğu Karay dilini bir süre daha yaşatabilecek ve onu genç kuşaklara akratabilecek midir?



Ullu Hazzan Mykolas Firkovičius ile Karay çocukları Vilnius Kenesa'sında (1996)[29]

[28] Carlson 2003.

[29] Photo taken from Halina Kobeckaitė, **Lietuvos Karaimai.** Vilnius: Baltos lankos, 1997; s. 126.



Soldan sağa: Ullu Hazan Mykolas Firkovičius, eşi Halina Kobeckaitė ve Timur Kocaoğlu
15 Kasım 1999, İstanbul

9. KARAYCA'DAN SEÇME METİNLER[30]

Karayca cümleler ve metinler hem Litvanya'da kullanılan Karay Latin alfabesi (normal fontta) hem de 34 harfli Türk Ortak Latin Alfabesi (koyu fontta), Türkiye Türkçesi çevirileri ise (italic fontta) veriliyor. Bölüm numaraları ve satır başlarındaki numaralar Kocaoğlu (2006) kitabındaki sıra numaralarıdır. Bu konuşma cümlelerini Ullu Hazzan Mykolas Firkovičius ölümünden bir yıl once 1999'da hazırladı. Litvanya Latin Alfabesi ve onun Türk Ortak Latin Alfabesiyle transkripsiyonu için bu Metinler bölümü sonunda 10. ALFABE VE TRANSKRİPSİYON bölümdeki Alfabe çizelgesine bakılabilir.

4.1.1 TANIŞMA

001a: Mień Jusuf Trochtan.
001b: Men Yusuf Troxtan
001c: Ben Trakai'dan Yusıf.

002a: Mień karaj barmyn.
002b: Men Qaray barmın.

[30] Buraya alınan az sayıdaki metin örnekleri şu kitaptan alındı: Kocaoğlu 2006 (Kaynaklar'a bakınız).

002c: Ben Karayım.

003a: Kajdan siz? / Mień Lietuvadan.
003b: Qaydan siz? / Mén Letuvadan.
003c: Neredensiniz? / Ben Litvanya'dan.

004a: Adyjyz niedir? (Nie sienin adyj?)
004b: Adıyız nédir? (Né sénin adıy?)
004c: Adınız nedir?

005a: Adym Timur. Siźninki niedir?
005b: Adım Timur. Sizninki nédir?
005c: Adım Timur. Sizinki nedir?

006a: Altyn. / Tanyślyhymyzdan astry kuvanamyn.
006b: Altın. / Tanışlığımızdan astrı quvanamın.
006c: Altın. / Tanıştığımıza çok seviniyorum.

4.1.2 ADRES

007a: Siź kajda tochtadyjyz (kondujuz)?
007b: Siz qayda toxtadıyız (qonduyuz)?
007c: Siz nerede kalıyorsunuz?

008a: Mień konach üviuńdia tochtadym.
008b: Mén qonax üvünde toxtadım.
008c: Ben otelde kalıyorum.

009a: Siź kajda tiriliasiź?
009b: Siz qayda tirilesiz?
009c: Siz nerede yaşıyorsunuz?

010a: Mienim üvium Trochta.
010b: Ménim üvüm Troxta.
010c: Benim evim Trakai'da.

011a: Öź adresyjyzny maja bierialisiź-mie?
011b: Öz adresıyızını maya bérelisiz-mé?
011c: Kendi adresinizi bana verebilir misiniz?

4.1.3 AİLE BİREYLERİNİ TANIŞTIRMA

012a: Siz uruvum byla kioriuštiujiuz-mie?
012b: Siz uruvum bıla körüştüyüz-me?
012c: Siz ailemle görüştünüz mü?

013a: Jo, kioriušmiadim.
013b: Yo, körüşmedim.
013c: Yok, görüşmedim.

014a: Bu katynym Julduz!
014b: Bu qatınım Yulduz!
014c: Bu hanımım Yulduz!

015a: Bu erim Jusuf!
015b: Bu erim Yusuf!
015c: Bu kocam Yusuf!

016a: Bu kyzym Beata!
016b: Bu qızım Beata!
016c: Bu kızım Beata!

017a: Bu uvlum Timur!
017b: Bu uvlum Timur!
017c: Bu oğlun Timur!

018a: Anam - Kamila, kajnam - Lidija!
018b: Anam - Kamila, qaynam - Lidiya!
018c: Anam Kamila, kaynanam Lidiya!

019a: Atam - Simon, kajnatam - Roman!
019b: Atam - Simon, qaynatam - Roman!
019c: Babam Simon, kayınbabam Roman!

4.1.4 EVE ÇAĞIRMAK

020a: Biz chankiuńniu kiečkurun sizni üviumiuzdia tioziabiz.
020b: Biz xankünnü kéçqurun sizni üvümüzde tözebiz.
020c: Biz Pazar günü akşamı sizi evimizde bekliyoruz.

021a: Mień bijaniamiń, ki uruvujuz byla tanyšym.
021b: Mėn biyanemin, ki uruvuyuz bıla tanışım.
021c: Ben ailenizle tanışmaktan memnun olurum.

022a: Biliuvliu, iṅgir ašyna sizni tioziabiz.
022b: Bilüvlü, ingir aşına sizni tözebiz.
022c: Tabii, sizi akşam yemeğine bekliyoruz.

023a: Kajhyrmajyz.
023b: Qayğırmayız.
023c: Zahmet etmeyiniz.

024a: Joch nie üčiuń. Sahat 5-tia (bieštia) kielip, mień siźni alym.
024b: Yox nė üçün. Sahat 5-te (bėşte) kėlip, mėn sizni alım.
024c: Hiç bir şey değil. Saat 5-te gelerek sizi alırım.

025a: Jachšy. Mień hadir bolum.
025b: Yaxşı. Mėn hadir bolum.
025c: İyi. Ben hazır olurum.

4.1.5 KONUKLAR

026a: Juvuchlanyjyz kolam, tirkiniń bašynda olturujuz!
026b: Yuvuxlanıyız qolam, tirkinin başında olturuyuz!
026c: Rica ederim, baş köşeye oturunuz.

027a: Ašamach alnyna čaj hiem suvuchtan nie-die kliejsiz?
027b: Aşamax alnına çay hėm suvuxtan nė-dė klėysiz?
027c: Yemekten önce çay veya soğuk ne alırsınız?

028a: Çahyr ičiarsiz-mie?
028b: Çağır içersiz-mė?
028c: İçki içer misiniz?

029a: Tabu ėtiam. Çahyr ičmim (ičmijmiń).
029b: Tabu ėtem. Çağır içmim (içmiymin).
029c: Teşekkür ederim. İçki içmem.

030a: Siz nie iciarsiz, maja-de andan bierijiz.
030b: Siz ne içersiz, maya-de andan beriyiz.
030c: Siz ne içerseniz, bana da ondan veriniz.

4.1.6 AKRABALAR

031a: ata, ana, ulan (er ulany, jaš ulan, bala), kyz (taška)
031b: ata, ana, ulan (er ulanı, yaş ulan, bala), qız (taşça)
031c: baba, ana, çocuk (oğlan, genç çocuk, çocuk), kız

032a: tuvduch (silli), aharach karyndaš, karyndaš
032b: tuvdux (silli), ağarax qarındaş, qarındaş
032c: kızkardeş, ağabey, erkek kardeş

033a: diadia (ananyn karyndašy), diadia (atanyn karyndašy)
033b: dede (ananın qarındaşı), dede (atanın qarındaşı)
033c: amca, dayı

034a: tiotia (ananyn tuvduhu), itta, inna,
034b: töte (ananın tuvduğu), itta, inna
034c: teyze , dede, nine

035a: kieliń, kijov, ernin tuvduhu
035b: kelin, kiyov, ernin tuvduğu
035c: gelin, damat, görümce

036a: kajna, kajnata, karyndašnyn uvlu
036b: qayna, qaynata, qarındaşnın uvlu
036c: kaynana, kayınbaba, yiğen

4.1.7 CARSIDA

037a: Bazarha barajych.
037b: Bazarğa barayıx.
037c: Pazara gidelim.

038a: Satuvču juvaš kiši edi.
038b: Satuvçu yuvaş kişi edi.
038c: Satıcı nazik biriydi.

039a: Satynaluvčunun katy sioziunia bachmajyz.
039b: Satınaluvçunun qatı sözüne baxmayız.
039c: Müşterinin kabalığına aldırış etmeyiniz.

040a: Bunu niečiari satasyz?
040b: Bunu neçeri satasız?
040c: Bunu kaça satıyorsunuz?

041a: Bahasyn jiebiersiejiż, mień bunu satynalym.
041b: Bahasın yeberseyiz, men bunu satınalım.
041c: Fiyatını indirirseniz, ben bunu satın alırım..

042a: Ajahymnyn ölčiavin alysyz-me?
042b: Ayağımnın ölçevin alısız-me?
042c: Ayağımın ölçüsünü alır mısınız?

043a: Bu ėtikliardiań ulannyn ajahyna bart-me?
043b: Bu etiklerden ulannın ayağına bart-me?
043c: Bu ayakkabıdan çocuğun ayağına göre var mı?

044a: Bu bitrach kysych. Bir numerlych ullurach kieriakli.
044b: Bu bitrax qısıx. Bir numerlıx ullurax kerekli.
044c: Bu biraz küçük. Bir numara büyüğü gerek.

045a: Bu ėtikliar ullu. Numerlych kičiriak kolam.
045b: Bu etikler ullu. Numerlıx kiçirek qolam.
045c: Bu ayakkabılar büyük. Bir numara küçüğünü istiyorum.

046a: Bundan bašcha nindi rieńgliari bart?
046b: Bundan başxa nindi rengleri bart?
046c: Bundan başka hangi renkleri var?

4.1.8 BALIK / BALIKCILIK

047a: Bu gioľdia balych bart-me?
047b: Bu gölde balıx bart-me?
047c: Bu gölde balık var mı?

048a: Gal'vė gioliundia niṅdi balych bart?
048b: Galvė gölünde nindi balıx bart?
048c: Galve gölünde ne çeşit balık var?

049a: Sizdia balych avlamahy (balych tutmahy) kylynat-me?
049b: Sizde balıx avlamağı (balıx tutmağı) qılınat-me?
049c: Sizde balıkçılık var mı?

050a: Kuvurhan balych kliejsiz-mie?
050b: Quvurğan balıx klėysiz-mė?
050c: Kızartılmış balık ister misiniz?

4.1.9 BANKA

051a: Mieṅ valiutamny bankta alyštyrma kliejm.
051b: Mėn valütamnı bankta alıştırma klėym.
051c: Ben dövizimi bankada değiştirmek istiyorum.

052a: Bar bijlikliarniṅ čieklaryn kabul ėtiasiz-mie?
052b: Bar biyliklernin çėkların qabul ėtesiz-mė?
052c: Bütün yabancı ülke çeklerini kabul ediyor musunuz?

053a: Biugiuṅ dolarnyn bahasy niedir?
053b: Bügün dolarnın bahası nėdir?
053c: Bugün doların kuru nedir?

054a: Valiutamny alyštyrysyz-mo?
054b: Valütamnı alıştırısız-mo?
054c: Dövizimi değiştirebilir misiniz?

055a: Bu chasiepkia achča kojma kliejm.
055b: Bu xasėpke axça qoyma klėym.
055c: Bu hesaba para yatırmak istiyorum.

4.1.10 BASSAĞLIĞI

056a: Atam öl'diu. (Atam učmahyna bardy).
056b: Atam öldü. (Atam uçmağına bardı).
056c: Babam öldü (Babam vefat etti).

057a: Tienri sizni uvutchej.
057b: Tenri sizni uvutxey.
057c: Başınız sağ olsun! (Tanrı acınızı avutsun)

058a: Karyndašyjyz kačan öl'diu?
058b: Qarındaşıyız qaçan öldü?
058c: Kardeşiniz ne zaman öldü?

059a: Ašchan aftany.
059b: Aşxan aftanı.
059c: Bir hafta önce.

060a: Nindi chastalyhy anyn edi?
060b: Nindi xastalığı anın edi?
060c: Hastalığı neydi?

061a: Anyn rak chastalyhy edi.
061b: Anın rak xastalığı edi.
061c: Onun kanseri vardı.

4.1.11 BAYRAMLAR

062a: Chydžyjyz kutlu bolsun! (Kutlu chydžlar!)
062b: Xıcıyız qutlu bolsun! (Qutlu xıclar!)
062c: Bayramınız kutlu olsun! (İyi bayramlar!)

063a: Karaj din chydžlary: Aftalar chydžy, Alačych chydžy, Orach Toju.
063b: Qaray din xıcları: Aftalar Xıcı, Alaçıx Xıcı, Orax Toyu.
063c: Karay dinî bayramları: Haftalar Bayramı, Onlar Bayramı, Hasad Bayramı.

064a: Tymbyl chydžy.
064b: Tımbıl Xıcı.
064c: Tymbyl Bayramı (Paskalya).

065a: Chydžnyn jalbarmahy kylynadyr.
065b: Xıcnın yalbarmağı qılınadır.
065c: Bayram ibadeti yapılacak.

066a: Biugiun bijliknin azatlych chydžy.
066b: Bügün biyliknin azatlıx xıcı.
066c: Bugün ulusal kurtuluş bayramı.

4.5 ATASÖZLERİ

846a: Karaj ata siozliari: Ačy džanly kiop siozliejt, ač karynly kiop ašejt.
846b: Qaray ata sözleri: Açı canlı köp sözléyt, aç qarınlı köp aşeyt.
846c: Karay atasözleri: canı yanan çok konuşur, karnı aç çok yer.

847a: Adam ėnk juvuchrach öziunia.
847b: Adam ėnk yuvuxrax özüne.
847c: İnsan en yakın kendisine.

848a: Aš tuzsuz – übijčia ussuz.
848b: Aş tuzsuz – übiyçe ussuz.
848c: Yemek tuzsuz – ev hanımı akılsız.

849a: Biliuv chaznadan jachšyrach.
849b: Bilüv xaznadan yaxşırax.
849c: Bilgi hazineden daha iyi.

4.7.1 GÜNLÜK DUALAR[31]

864a: Alajych kiuńliariniń jergialiari.
864b: Alayıx künlerinin yérgeleri.
864c: Olağan günlerin duaları.

865a: Har tiefillanyn bašlyhy da sonhusu.
865b: Har téfillanın başlığı da sonğusu.
865c: Her duanın başlangıcı ve sonu.

866a: Başlejdohon – jarty kieniesaha barlary kirsińliar da čiogiup ochusunlar.
866b: Başleydoğon – yartı kénésağa barları kirsinler da çögüp oxusunlar.
866c: Başlarken– herkes kenesanın ortasına girsin ve çökerek dua okusun.

[31] Bu satırlar (864-869) Firkovičius 1998, s. 23'ten alındı.

867a: Atamyz ki kiokliardia, machtavlu bolhej birligi adyjnyn da kip bolhej bijligij da kliagij kiokliardia johartyn da jer üstiunia ašahartyn.

867b: Atamız ki köklerde, maxtavlu bolğey birligi adınnın da kip bolğey biyligiy da klegiy köklerde yoğartın da yér üstüne aşağartın.

867c: Babamız ki göklerde (cennette), adının birliği övülsün de gökler üstündeki ve yer altındaki egemenliği güçlensin.

868a: Kiuńdiagi ötmiagimizni biergiń bizgia da bošatchyn bar jazychlarymyzny.

868b: Kündegi ötnegimizni bérgin bizge da boşatxın bar yazıxlarımızını.

868c: Günlük ekmeğinizi bize ver ve bütün günahlarımızı bağışla.

869a: Tiuz jollaryjdan azaštyrmahyn bizni, ancech kutcharhyn bizni azyrtuvčudan. Amien.

869b: Tüz yollarıydan azaştırmağın bizni, ançéx qutxargın bizni azırtuvçudan. Amén.

869c: Düz yollardan şaşırtma bizi, yalnız kurtar bizi yoldan azdırandan. Amin.

4.8.2 Şair Simonas Firkovičius (1897-1982)'den iki şiir:

Birinci Şiir:

931a: BIR KIUŃ ĖDI (1940)

Bir kiuń ėdi, bir joch ėdi,
Karaj Lietuvaha kieĺdi.
Ėstia tutar öz jer Krymny,
Izliar ėdi barča kujašny.

931b: BİR KÜN ÉDİ (1940)
Bir kün édi, bir yox édi,
Qaray Létuvağa kéldi.
Éste tutar öz yér Qırımnı,
İzler édi barça quyaşnı.

931c: BİR GÜN VARDI (1940)
Bir gün vardı, bir yoktu,



Şair ve dini lider (Ullu Hazzan) Simonas Firkovičius Trakai'da çocuklarla (1920)

Karay Litvanya'ya geldi.
Hatırlardı kendi yeri Kırım'ı,
Bütün güneşi arardı.

932a: Acych juziu, kara kioziu,
Eski adiet da tiurk sioziu,
Jengil' ucat atlanhanda,
Kylyc siozliejdir kynynda.
932b: Açıx yüzü, qara közü,
Eski adet da Türk sözü
Yengil uçat atlanğanda,
Qılıç sözleydir qınında.
932c: Açık yüzü, kara gözü,
Eski adet ve Türk sözü,
Hafifçe uçar ata bindiğinde,
Kılıç konuşur kınında.

933a: Mun otracta tašly saraj,
Any saklejt kiel'giań karaj.
Kiuń-kiec karejdyr bar jartyn...
Karaj buzmast biergiań antyn.
933b: Mun otraçta taşlı saray,
Anı saqleyt kelgen Qaray.
Kün-kéç qareydır bar yartın...
Qaray buzmast bergen antın.
933c: Dertli adada taştan saray,
Onu korur gelen Karay.
Gündüz-gece gözler dört bir yanı...
Karay bozmaz verdiği andını.

934a: Čuvlejt tolhun, jalejt jerni,
Kajta tašlejt kiobiukliarni.
Kliejt' tienišmia bu giol'giunia,
Krymnyn Kara tieńgizinia.
934b: Çuvleyt tolğun, yaleyt yérni,
Qayta taşleyt köbüklerni.
Kléyt ténişme bu gölgüne
Qırımnın Qara téngizine.

934c: *Dalga kabarır, yalar yeri,*
Yeniden atar köpüklerini.
İster benzetmek bu gölcüğü
Kırım'ın Karadeniz'ine.

İkinci Şiir:

935a: EKI AJ (1944)[32]
Turdum mień gioĺ kyryjynda,
Kioriam, ajčech balkyjt suvda.
Üśťkia saldym kiozliarimni,
Anda taptym ekinčini.

935b: **EKİ AY (1944)**
Turdum mėn göl qırıyında,
Körem, ayçeğ balqıyt suvda.
Üstke saldım közlerimni,
Anda taptım ekinçini.

935c: *İKİ AY (1944)*
Durdum ben göl kıyısında,
Görüyorum, aycık parlıyor suda.
Yukarıya saldım gözlerimi,
Orada buldum ikincisini.

936a: Bu kiokliarniń uslu iši,
Ki baryna bolhej jachšy.
Bir aj bierdi adamlarha,
Ekinčini – balychlarha.

936b: **Bu köklernin uslu işi,**
Ki barına bolğey yaxşı.
Bir ay bėrdi adamlarğa,
Ekinçini – balıxlarğa.

936c: *Bu göklerin akıllı işi,*
Ki herkese olsun iyi.
Bir ay verdi insanlara,
İkincisini – balıklara.



Simonas Kobeckas
Čypčychlej učma Trochka
(Vilnius, 1997)

[32] Firkavičiūte 1997 (p. 186) & Firkovičius 1989 (p. 144).

4.8.4 Şair Simonas Kobeckas: 1911-1985[33]

942a: TIUŠ (1940)
Baz tiušiumdia kiordium sieni,
Čiebiar bachtyj kiožliarimia.
Kliagiejdim mień ojanmajyn,
Giorgia diejiń bunu kiormia.

942b: TÜŞ (1940)
Baz tüşümde kördüm séni,
Çeber baxtıy közlerime.
Klegéydim mén oyanmayın,
Görge déyin bunu körme.

942c: DÜŞ (1940)
Sakin düşümde gördüm seni,
İçtenlikle baktın gözlerime.
İsterdim ben hiç uyanmadan,
Mezarıma kadar bunu görmeyi.

943a: Javrunlarda tuttum sieni,
Ach, nindi mień kutlu ėdim.
"Siuviam sieni" – maja ajttyj,
"Siuviam, siuviam" – karuv bierdim.

943b: Yavrunlarda tuttum séni,
Ax, nindi mén qutlu édim.
"Süvem séni" – maya ayttıy,
"Süvem, süvem" – qaruv bérdim.

943c: Kollarımda tuttum seni,
Ah, nasıl da ben mutluydum.
"Seni seviyorum – dedin bana,
"Seviyorum, seviyorum" – yanıtladım.

944a: Kačty džachtlej, kačty bary.
Bu vacht ėdi kyscha astry.
Maja bundan ančech kaldy

---

[33] Şair Simonas Kobeckas şu anda Litvanya Cumhurbaşkanının dış politika konusundaki danışmanı Dr. Halina Kobeckaitė Hanımın babasıdır. Uzun yıllar Litvanya'nın Türkiye Büyükelçisi olarak Ankara'da görev yapmış olan Dr. Halina Kobeckaitė'nın Karayca üzerine çalışmaları için bu yazı sonundaki "Kaynaklar"a bakınız.

Tolu kiozliar jaślar ačy.

944b: Qaçtı caxtley, qaçtı barı.
Bu vaxt édi qısxa astrı.
Maya bundan ançéx qaldı
Tolu közler yaşlar açı.

944c: Gitti aceleyle, gitti hepsi.
Bu zaman çok kısaydı.
Bana bundan ancak bunlar kaldı
Dolu gözler, acı yaşlar.

945a: Tiek sahyšym mienim tolu,
Ki sień mieńdiań hanuz kačmas
Da inanam, bolum kutlu,
Balkyr bizgia jarych kujaš.

945b: Ték sağışım ménim tolu,
Ki sén ménden hanuz qaçmas
Da inanam, bolum qutlu,
Balqır bizge yarıx qujaş.

945c: Tek düşüncem benim dolu.
Ki sen menden henüz kaçmadın
Böylece inanırım, olurum mutlu,
Balkır bize parlak güneş.

4.9 Mykolas Firkovičius'ten bir mektup:

946a: Abajly Timur, Bijaniadohon, ki öz vachtynda siznińbia tanyštym, kioriuštium dahy bir niečia vacht siznińbia ašyrdym.

946b: Abaylı Timur. Biyanedoğon, ki öz vaxtında sizninbe tanıştım, körüştüm dağı bir néçe vaxt sizninbe aşırdım.

946c: Sevgili Timur, çok memnunum ki zamanında sizinle tanıştım, görüştüm, ayrıca bir süre sizinle konuştum.

947a: Biugiunniu karajče jazma da tiergiamia tiugiattim. Germanijadan öz vachtynda siznin bitigijizni kabul ettim.

947b: Bügünnü Karayçe yazma da tergeme tügettim. Germaniyadan öz vaxtında siznin bitigiyizni qabul éttim.

947c: Bugün Karayca yazı ve incelemeyi bitirdim. Almanya'dan yolladığınız mektubunuzu aldım.

948a: Bunun üčiuń tabu ętiamiń. Kolumdan bu išimni tiugianliamia maja yieńgilriak boldu, anyn üčiuń kompiuterha bunu kijirmiadim.

948b: Bunun üçün tabu ętemin. Qolumdan bu işimni tügenleme maya yéngilrek boldu, anın üçün kompüterğa bunu kiyirmedim.

948c: Bunun için teşekkür ederim. Bu işi elimle yazma bana daha kolay oldu, bunun için bunu bilgisayara geçirmedim.

949a: Alej niečik siozliaštik, haliaginia töziarmiń, nie vachtny siz kompiuterha bunu kijirip, maja synama ijiarsiz kahyt usnu yazhanny kompiuterdan. Savlar bolujuz! M. Firkovičius. Vilnius, 1999.04.21.

949b: Aley néçik sözleştik, halégine tözermin, né vaxtnı siz kompüterğa bunu kiyirip, maya sınama iyersiz qağıt usnu yazğannı kompüterdan. Savlar boluyuz! M. Firkovičius. Vilnius, 1999.04.21.

949c: Konuştuğumuz gibi, bunu bilgisayara geçirererek onun müsvedde kopyasını bana yolladığınız zaman, onu incelerim. Sağ kalınız! M. Firkovičius. Vilnius, 21 Nisan 1999.

10. ALFABE VE TRANSKRİPSİYON:

Karay Latin Alfabesi	Transkripsiyon *(TOLA)*[34]	Açıklamalar
a	A	
b	B	
c	Ts	Yalnızca Rusça kelimelerde
ch	X	Boğazdan çıkan hırıltılı "h" sesini karşılar
ċ	Ç	
d	D	
d'	D	İnce "d" ünsüz sesini karşılar
dż	C	
ia	E	Açık "e" (kelime orta-sonunda yazılışı)
e	É	Kapalı e ünlü sesi (kelime başında yazılır)
ie	É	Kapalı e ünlü sesi (kelime ortasında yazılır)
f	F	
g	G	
h	Ğ	Boğazdan çıkan hırıltılı "ğ" sesini karşılar
i	İ	
y	I	
j	Y	
k	k / q	İnce ünsüz ses "k", kalın ünsüz ses "q"
l	L	
l'	L	
m	M	
n	N	
ń	N	
o	O	
ö / io	Ö	

[34] TOLA: Türk Ortak Latin Alfabesi.

p	P	
r	R	Kalın "r" ünsüz sesini karşılar
s	S	Kalın "s" ünsüz sesini karşılar
ś	S	İnce "s" ünsüz ses sesini karşılar
š	Ş	
t	T	Kalın "t" ünsüz sesini karşılar
ť	T	İnce "t" ünsüz sesini karşılar
u	U	
ü / iu	Ü	Kelime başında "ü", orta ve sonda "iu" yazılır
v	V	
z	Z	Kalın "z" ünsüz sesini karşılar
ž	J	
ź	Z	İnce "z" ünsüz sesini karşılar

KAYNAKLAR

- (Album) **Karaites of Turkey.** → Kefeli-Lebedeva 2005.
- Adamczuk, Kobeckaitė, Pilecki 2003: Adamczuk Lucjan, Kobeckaitė Halina, Pilecki Szymon, **Karaimi na Litwie i w Polsce**, Warszawa.
- Allworth 1971: Edward Allworth, **Nationalities of the Soviet East: Publications and Writing Systems**. New York: Columbia University Pres, p. 116-117, 321-323.
- Allworth 1975: Edward Allworth, **Soviet Asia: Bibliographies. A Compilation of Social Sciences and Humanities Sources on the Iranian, Mongolian, and Turkic Nationalities.** New York: Praeger Publishers, p. 127-128.
- Altınkaynak 2006: Erdoğan Altınkaynak, **Tozlu Zaman Perdesinde Kırım Karayları**. Haarlem (Netherlands): SOTA, 2006.
- Altınkaynak 2004a: Erdoğan Altınkaynak, "Kırım Karaylarının Kutsal Mekanı Baltatiymez Mezarlığı, Ormana ve Mezarlığa Yapılan Saldırılar ", **Türk Dünyası Tarih Dergisi** (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı), No. 208: p. 10.
- Altınkaynak 2004b: Erdoğan Altınkaynak, "Hacı Süreyya Han Şapşal, Kısa Hayat Hikayesi 1873-1961)" **Karadeniz Araştırmaları** (Çorum: KaraM Araştırma ve Yayıncılık), vol. 1, No. 2.
- Altınkaynak 2006: Erdoğan Altınkaynak, "Karay Ad ve Soyadları", **Karadeniz Araştırmaları** (Çorum: KaraM Araştırma ve Yayıncılık), vol. 19: p. 127-138.
- Al-Qirqisani 2003: Al-Qirqisani Center, **An Introduction to Karaite Judaism: History, Theology, Practice, and Custom**. Troy, New York: Al-Qirqisani Center Publication.
- Ankori 1968: Zvi Ankori, **Karaites in Byzantium: The Formative Years, 970-1100**. New York: Ams Press.
- Babazhan-Bogoslavskaia-Katyk-Kropotov-Polkanova 2000: A. Babazhan, T. Bogoslavs-kaia, G. Katyk, V. S. Kropotov, A. Polkanova, **Karai: krymskie karaimy**. Simferopol.

- Baskakov-Zajaczkowski-Shapshal 1974: Nikolay Baskakov, Ananiasz Zajaczkowski, Seraya Shapshal, **Karaimsko-russko-polskii slovar.** Moscow: Russkii Yazyk.
- Berta 1998: Arpad Berta, "West Kipchak Languages" **The Turkic Languages** (ed. Lars Johanson and Éva A. Csató). London: Routledge; p. 301-317.
- Brook 1999: Kevin Alan Brook, **The Jews of Khazaria.** Northvale, New Jersey: Jason Aranson Inc.
- Carlson 2003: Charles Carlson, "Lithuania/Ukraine: Karaims Struggle To Maintain Their Language And Culture" a **RFE/RL Research Paper** 22 July 2003. Prague: [It's online version: www.rferl.org/features/2003/07/22072003165742.asp].
- Choref 1997: M. Ia. Choref, "Krymskie karaimy: elementy yazychestva" **Bogi tavridy: istoriia religii naradov kryma** (ed. by A. S. Glushaka). Sivastopol: Vidrodjen; p. 220-228.
- Cibakaya 2.2 2006: Cibakaya 2.2 is a text indexing program by Ceval Kaya. It is available free of charge at www.p6x.net/cibakaya.exe (it has both PC and Macintosh versions).
- Clauson 1972: Sir Gerhard Clauson, **An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish.** Oxford: Oxford University Press.
- Csató 1994: Éva A. Csató, "On Word Order Differences Between Turkish and Karaim" **Dilbilim Araştırmaları 1994**. Ankara: Hitit Yayıncılık; p. 54-61.
- Csató 1998: Éva A. Csató, "Das gesprochene Haltsch-Karaimisch" **Bahşı Ögdisi: Festschrift für Klaus Röhrborn Armağanı.** İstanbul: Simurg; p. 59-60.
- Csató 1999a: Éva A. Csató, "Should Karaim be 'purer' than other European languages?" **Studia Turcologia Cracoviensia,** 5: p. 81-89.
- Csató 1999b: Éva A. Csató, "Analyzing contact-induced phenomena in Karaim" in S.S. Chang, L. Liaw and J. Ruppenhofer (eds.) **Twenty-Fifth Annual Meeting of the Berkeley Linguistic Society, Special Session: Caucasian, Dravidian, and Turkic Linguistics** BLS 25S, p. 54-62.

- Csató 2000a: Éva A. Csató, "Some typological features of the viewpoint aspect and tense system in spoken North-Western Karaim", in Ö. Dahl (ed.) **Tense and Aspect in the Languages of Europe.** Berlin Mouton de Gruyter, p. 671-699.
- Csató 2000b: Éva A. Csató, "Syntactic code-copying in Karaim", in Ö. Dahl and M. Koptjevskaja-Tamm eds.) **The Circum Baltic Languages: Their Typology and Contacs.** Amsterdam: John Benjamins, 265-277.
- Csató 2001a: Éva A. Csató, "Karaim dictionary on CD-ROM", in N. Demir and E. Yılmaz (eds.) **Uluslar arası Sözlükbilim Sempozyumu Bildirileri.** GaziMagusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi, p. 35-40.
- Csató 2001b: Éva A. Csató, "Karaim", in Th. Stolz ed.) **Minor Languages of Europe.** [Bochum-Essener Beiträge zur Sprachwandelforshung 30] Bochum: Brockmeyer, p. 1-24.
- Csató 2002a: Éva A. Csató, "Karaim: A high-copying Language", in M.C. Jones and E. Esch (eds.) **Languages Change. The Interplay of Internal, External and Extra-Linguistic Factors** [=Contributions to the Sociology of Languages 86]. New York & Berlin: Mouton de Gruyter, p. 315-327.
- Csató 2002b: Éva A. Csató, "The Karaim community in Lithuania", in W. Maciejewski (ed.) **The Baltic Sea Region.**
- Csató-Nathan 2003: Éva A. Csató and David Nathan, "Multimedia and Documentation of Endangered Languages" **Language Ducumentation and Description**. 1: p. 73-84.
- Çağatay 1972: Saadet Çağatay, "Karayımlar ve Dilleri" **Türk Lehçeleri Örnekleri II: Yaşayan Ağız ve Lehçeler**. Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, p. 127-137.
- Çulha 2005: Tülay Çulha, "Seraya Şapşal'a Göre Karay Türkleri ve Karayca" **Türk Dilleri Araştırmaları** (İstanbul), Cilt 12 (2002) [actual publication date is 2005], p. 97-188.
- Çulha 2006: Tülay Çulha, **Karaycanın Kısa Sözvarlığı: Karayca-Türkçe Kısa Sözlük**. İstanbul: Kebikeç Yayınları.
- Dextyaareva 2001: N.A. I Dextyaareva (ed.). **Krimski karaimi v Ukraini**. Kiev.

- Dubiński 1968: Aleksander Dubiński, "Batı Karaim Dilinde Bazı Leksik Farkları" **Bilimsel Bildiriler 1968**. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 209-216.
- Dubiński 1971: Aleksander Dubiński, "Ksiazka karaimiska". **Encyklopedia wiedzy o ksiazce**, Wroclaw-Warszawa-Krakow.
- Dubiński 1979: Aleksander Dubiński, "Karaimische Handschriften in polnischen Sammlungen" **Central Asiatic Journal**, 23 (3-4: p. 147-150.
- Dubiński- Sliwki 1979: Aleksander Dubiński, Eugeniusza Sliwki (ed.), **Karaimi: Materialy z sesji naukowej**. Pieniezno.
- Dubiński 1994: Aleksander Dubiński, **Caraimica: Prace Karaimoznawcze** (ed. Tadeusz Majda). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- El-Kodsi 1993: Mourad El-Kodsi, **The Karaite Communities in Poland, Lithuania, Russia and Crimea**. Lyons, New York: no publisher.
- Ercilasun 1989: Ahmet B. Ercilasun, **Örneklerle Bugünkü Türk Alfabeleri**. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Erdal 1991: Marcel Erdal, **Old Turkic Word Formation: A Functional Approach to the Lexicon**, vols. I-II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Erdal 2004: Marcel Erdal, **A Grammar of Old Turkic**. Leiden: Brill.
- Firkavičiutė 1992: Karina Firkavičiutė, "Is karaimu apeigines tautosakos"("On the ritual folklore of the Karaims") [Four songs recorded in 1978, in transcription in Karaim with a translation into Lithuanian and with the melodies]. **Tautosakos darbai - Folklore Studies** (Vilnius: Academia), I (VIII), pp. 239-248.
- Firkavičiutė 1993: Karina Firkavičiutė, "Karaimu muzika Lietuvoje" [The music of Karaims in Lithuania], **Gama** (Vilnius), No. 2.
- Firkavičiutė 1994: Karina Firkavičiutė, "Apie Lietuvos karaimu liturgines giesmes" [On the liturgical chant of Karaims of Lithuania], **Gama** (Vilnius), No. 7-8.
- Firkavičiutė 1997: Karina Firkavičiutė, **Čypčychlej učma Trochka: Lietuva karajlarynyn jyrlary.** Vilnius: Danielius.

- Firkavičiute 2001: Karina Firkavičiute, "Liturgy and Musics in the Worship of God by Karaims of Lithuania". **Acta Orientalia Vilnesia** (Vilnius), 1: p. 214-224.
- Firkavičiutė-Lavrinec-Lempertas-Potašenko 2001: Karina Firkavičiutė, Pavel Lavrinec, Izraelis Lempertas, Grigorius Potašenko, **Lietuvos tautinės mažumos: Kultūros paveldas**. Vilnius: Kronta.
- Firkavičiute-Firkovičius-Maškevič 2001: Mykolas Firkovičius, Karina Firkavičiute, Vladimiras Maškevič, **Karaj Kalendary / Karaimų Kalendorius 2001-2051.** Vilnius: no publisher.
- Firkavičiutė 2002: Karina Firkavičiutė, "Remaining Musics: Lithuanian Karaimes" **Acta Orientalia Vilnesia**, 2: p. 214-224. Vilnius.
- Firkovičius 1989: Mykolas Firkovičius, **Karay jyrlary**. Vilnius: Lietuvas Kulturos Fondas Karaimu Kulturos Bendrija.
- Firkovičius 1993: Mykolas Firkovičius, **Karaj koltchalary.** Vilnius: lietuvos rašytoju sajungos leidyka.
- Firkovičius 1994a: Mykolas Firkovičius, "Karaims in Lithuania" **Baltic News** (Lithuen), March 1-15: p. 34-35.
- Firkovičius 1994b: Mykolas Firkovičius, **David bijniń machtav čozmachlary: Psalmės.** Vilnius: Danielius.
- Firkovičius 1996: Mykolas Firkovičius, **Mien karajče ūrianiam.** Vilnius: Danielius.
- Firkovičius 1998: Mykolas Firkovičius, **Karaj dińlilarniń jalbarmach jergialiari**, vol. 1. Vilnius. Baltos lamkos.
- Firkovičius 1999: Mykolas Firkovičius, **Karaj dińlilarniń jalbarmach jergialiari**, vol. 2. Vilnius. Baltos lamkos.
- Firkovičius 2000: Mykolas Firkovičius, **Šelomonun mašallary**. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.
- Firkovičius-Firkavičiute-Maškevič 2001: Mykolas Firkovičius, Karina Firkavičiute, Vladimiras Maškevič, **Karaj Kalendary / Karaimų Kalendorius 2001-2051.** Vilnius: no publisher.

- Firkovičius, R 1969: Romuald Firkovičius (Firkovich), **Karaimika v Litve**. Trakaj: Sekcija karaimovedenija, Trakajskogo otdelenija Obshchestva ohrany pamjatnikov i krcenedenii Litovskoj SSR.
- Firkovičius, R 1986: Romuald Firkovičius "Karaimai" and "Karaimau kalba" **Tarybou Lietuvos enciklopedija**. 2: p. 213. Vilnius.
- Firkowicz 1935: Szymon Firkowicz, **Koltchalar: krotkie modlitwy karaimskie**. Vilnius: self publication.
- Firkowicz 1935: Szymon Firkowicz, **O karaimach w Polsce**. Troki, 22 pages.
- Freund 1991: Roman Freund, "Karaites and Dejudaization: A Historical Review of an Endogenous and Exogenous Paradigm" **Acta Universitatis Stockholmiensis - Stockholm Studies in Comparative Religion**, 30: p. 99-100. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Gammer 2001: Moshe Gammer, "The Karaites of the Crimea During the Crimean War: A French Report" **Turkish-Jewish Encounters** (ed. Mehmet Tütüncü). Haarlem: Sota.
- Glushaka 1997: A. S. Glushaka (ed.), **Bogi tavridy: istoriia religii naradov kryma**. Sivastopol: Vidrodjen.
- Golden 1980: Peter B. Golden, **Khazar Studies: An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars, vols. 1-2**. Budapest: Akademiai Kiado.
- Golden 1983: Peter B. Golden, "Khazaria and Judaism" **Archivum Eurasiae medii aevi**, 3: p. 127 – 156.
- Golden 2000: Peter B. Golden (ed.) & Tibor Halasi-Kun, Louis Ligeti, Edmund Schütz, **The King's Dictionary: The Rasûlid Hexaglot: Fourteenth Centrury Vocabularies in Arabic, Persian, Turkic, Greek, Armenian and Mongolian**. Leiden: Brill.
- Gökbel 2000: Ahmet Gökbel, **Kıpçak Türkleri**. İstanbul: Ötüken.
- Green 1986: Warren Green, "The Karaite Community in Interwar Poland" **Nationalities Papers** (New York), vol. 14 1-2: p. 101-109.
- Grønbech 1942: Kaare Grønbech, **Komanisches Wörterbuch**. Kopenhagen: Einar Munksgaard.

- Grzegorz 1995: Pełczyński Grzegorz, 1995, **Najmniejsza mniejszość: rzecz o Karaimach Polskich**. Warszawa.
- Grzegorz 2004: Pełczyński Grzegorz, **Karaimi Polscy**. Poznań.
- Grzegorzewski 1903: Jan Grzegorzewski, "Ein Türk-tatarischer Dialekt in Galizien" **Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien**, vol. CXLVI.
- Grzegorzewski 1914/1915: Jan Grzegorzewski, "Jezyk Lah-Karaitow. Narzecze poludniowe (łucko-halickie)" **Rocznik Orientalistyczny**, vol. I: p. 252-296.
- Günay-Güngör 1998: Ünver Günay-Harun Güngör, **Türk Din Tarihi**. Kayseri: Laçin Yayınları.
- Harviainen 1991a: Tapani Harviainen, "De Karaitis Lithuaniae: Transcriptions of Recited Biblical Texts, Description of the Pronunciation Tradition, and the Peculiarities of Shewa" **Orientalia Suecana: Festskrift till Gösta Vitestam**, XXXVIII-XXXIX: p. 36-44. (Ed. Tryggve Kronholm). Odense.
- Harviainen 1991b: Tapani Harviainen, "De Karaitis Lithuaniae: Transcriptions of Recited Biblical Texts, Description of the Pronunciation Tradition, and the Peculiarities of Shewa" **Orientalia Suecana**, XXXVIII-XXXIX, pp. 36-44.
- Harviainen 1992: Tapani Harviainen, "The Karaites of Lithuania at the Present Time and the Pronunciation Tradition of Hebrew among them: A Preliminary Survey" **Masoretic Studies: Proceedings of the Ninth International Congress of the International Organization for Masoretic Studies 1989** (ed. Aron Dotan), 7: p. 53-69. Scholars Press.
- Harviainen 1997: Tapani Harviainen, "Signs of New Life in Karaim Communities" **Nordic Research on the Middle East**, 3: p. 72-83. Bergen: Nordic Society for Middle Eastern Studies [It's online version: www.hf-fak.uib.no/ institutter/smi/paj/Harviainen.html].
- Harviainen-Huhtala 1997: Tapani Harviainen and Liisi Huhtala, "Maila Talvio, a Finnish Authoress Visits the Karaims in Trakai in 1894" **Studia Orientalia**, No. 82: p. 99-109.

- Harviainen-Hopeavuori-Nieminen 1998: Tapani Harviainen-K. Hopeavuori-K. Nieminen, **Rannalla peerynëpuu Liettuan karaiimien runoutta**. Helsinki.
- Hazai & Kellner-Heinkele 1986: György Hazai & Barbara Kellner-Heinkele, **Bibliographisches Handbuch der Turkologie**, Band 1. Budapest: Akademiai Kiado.
- İbrahimoğlu 1960: Bedîî Çağatay İbrahimoğlu, "Karay Türkleri Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi" **Türk Kültürü Araştırmaları** (Ankara), vol. 1 1: p. 170-179.
- Jankowski 2003: Henryk Jankowski, "On the Language Varieties of Karaims in the Crimea" **Studia Orientalia**, Vol. 95, p. 109-130.
- Jankowski 2004: Henryk Jankowski, "Karaims of the Crimea and Eastern Europe: Some Questions of Ethnicity and Identification" **Studia Orientalia**, Vol. 99, p. 83-92.
- Jankowski 2006: Henryk Jankowski, **A Historical-Etymological Dictionary of Pre-Russian Habitation Names of the Crimea**. Leiden: Brill.
- Johanson 2001: Lars Johanson, **Discoveries on the Turkic Linguistic Map**. Stockholm: Swedish Research Institute in Istanbul.
- Johanson and Csató 1998: Lars Johanson and Éva A. Csató (*ed.*), **The Turkic Languages**. London: Routledge.
- Kalafat 1999a: Yaşar Kalafat, **Kırım - Kuzey Kafkasya / Sosyal Antropoloji Araştırmaları (Kırım- Dağıstan-Kuzey Kafkasya Gezi Notları ve Türk Halk İnançları)**. Ankara: ASAM Yayınları.
- Kalafat 1999a: Yaşar Kalafat, "Karaizm" **Tarih ve Medeniyet** (Nisan 1999).
- Kalafat 2000: Yaşar Kalafat, "Karay Türkleri" **Türk Dünyası Tarih ve Kültür Dergisi**, No: 162, p. 34-38 (It's online version: www.geocities.com/yasarkalafat/mak9.htm).
- Kapon-Ivanov 2000: Valentin Kapon-Ivanov, **Tunes of Karaim Wedding** (Collection of children's pieces for piano). Kharkiv.
- **Karaimskaia narodnaia entsiklopediia / Karaite Folk Encyclopedia / Karaim Budun Entsiklopediyası** 1995-1998. Vols. 1-4. Moscow: Kulturno-Prosvetitelskoe Obshetstvo Karaimov.

- **Karaimsko-russko-polskii slovar.** 1974: (compilers: Seraya Shapshal, Nikolay Baskakov, Ananiasz Zajaczkowski), Moscow: Russkii Yazyk.
- "Karaimy" **Narody Rossii: Entsiklopedia** 1994). p. 181-182. Moscow: Bolshaia Rossiskaia Entsiklopedia.
- **Karaj Kalendary / Karaimų Kalendorius 2001-2051** 2001: by Mykolas Firkovičius, Karina Firkavičiute, and Vladimiras Maškevič, Vilnius: no publisher.
- **Karaites of Turkey** (Album): Valentin Kefeli-Emilia İ. Lebedeva, Simferopol & Slippery Rock: International Institute of the Crimean Karaites
- Kazan 2002: Özlem Kazan, **Litvanya Karaylarına Ait Dini Metinler**, I-IV. İstanbul: Marmara Universitesi [unpulished PhD dissertation].
- Kefeli-Lebedeva 2003: Valentin Kefeli-Emilia İ. Lebedeva, **Karaimy-Drevnii narod Kyryma**. Simferopol: Mejdunarodnyi Institut Krymskikh Karaimov.
- Kefeli-Lebedeva 2005: Valentin Kefeli-Emilia İ. Lebedeva, **Karaites of Turkey** (Album). Simferopol & Slippery Rock: International Institute of the Crimean Karaites.
- Kellner-Heinkele & Hazai 1986: György Hazai & Barbara Kellner-Heinkele, **Bibliographisches Handbuch der Turkologie**, Band 1. Budapest: Akademiai Kiado.
- Khafuz 1995: M. E. Khafuz, **Russko-karaimskii slovar' (Krymskij dialect)**. Moscow: Obshchestvo Vostokovedov RAN.
- Kobeckaitė-Bairašauskaite 1994: Halina Kobeckaitė and Tamara Bairašauskaitė, **Kipčiaky tiurku orientas Lietuvoje.** Vilnius: Danielius.
- Kobeckaitė 1997: Halina Kobeckaitė, **Lietuvos Karaimai.** Vilnius: Baltos lankos.
- Kobeckaitė 2003: Halina Kobeckaitė, "Karaims in Lithuania" **Seraya Szapszal's Karaim Collection**. Vilnius: National Museum of Lithuania; p. 7-13.
- Kobeckaitė, Adamczuk, Pilecki 2003: Adamczuk Lucjan, Kobeckaitė Halina, Pilecki Szymon, **Karaimi na Litwie i w Polsce**, Warszawa.

- Kocaoğlu 2006: Timur Kocaoğlu. **Karay: The Trakai Dialect.** Munich: Lincom Europa Academic Publishers.
- Kocaoğlu 1992: Timur Kocaoğlu. **Turkic World Phrase Guide: Conversation Sentences in Turkey Turkish, Azerbaijani, Turkmen, Uzbek, Uyghur, Kyrgyz, Kazakh, Tatar and English.** İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Kocaoğlu 2006: Timur Kocaoğlu, "Reviving Karay (Karaim): An Endangered Language Torn Between Many Countries" **GURT-2006** (Paper submitted to the Round Table on Minority and Endangered Languages by Georgetown University Department of Linguistics, Washington, D.C., March 3-5).
- Koestler 1976: Arthur Koestler, **The Thirteenth Tribe: The Khazar Empire and Its Heritage.** New York: Random House.
- Kohler 1967: Kauffman Kohler, "Karaites and Karaism" **The Jewish Encyclopedia**, v. 7: p. 446-447. New York.
- Kowalski 1926: Tadeusz Kowalski, "Jezyk Karaimski" **Mysl Karaimska**, No. 1 (3: 3-7.
- Kowalski 1929a: Tadeusz Kowalski, "Przyczynki do etnografii i dialektologii karaimskiej", **Rocznik Orientalistyczny**, V: p. 201-239.
- Kowalski 1929b: Tadeusz Kowalski, **Karaimsiche Texte im Dialekt von Troki: Eingeleitet, erläutert und mit einem karaimisch-polnisch-deutschen Glossar versehen**. Cracow: Nakladem Polskiej Akademji Umiejetnosci.
- Kowalski 1935: Tadeusz Kowalski, "Lehistan'da Türkler" **Ulus** (Ankara), 6 June 1935.
- Kowalski 1996: Tadeusz Kowalski, **Karayim Lehçesi Sözlüğü** (translated by Kemal Aytaç). Ankara: Engin Yayınevi [This Karay-Turkish dictionary is a translation of Kowalski's Karay-Polish-German word list in his 1929 work].
- Kropotov 2004: V. C. Kropotov, **Voennye traditsii krymskikh karaimov.** Simferopol: Dolya.
- Kuzgun 1993: Şaban Kuzgun, **Hazar ve Karay Türkleri** [Second Edition]. Ankara: No publisher.

- Kuun 1981: Geza Kuun, **Codex Cumanicus**. Budapest: Körösi Csoma Society – Library of the Hungarian Academy of Sciences.
- Lebedeva 2000a: Emilia I. Lebedeva, **Ocherki po istorii krymskikh karaimov-tyurkov**. Simferopol: Mejdunarodnyi Institut Krymskikh Karaimov.
- Lebedeva 2000b: Emilia I. Lebedeva, **Svadby**. Simferopol: Mejdunarodnyi Institut Krymskikh Karaimov.
- Lebedeva 2004: Emilia I. Lebedeva, **Krymskaya voina i karaimy**. Simferopol: no publisher.
- Levi 1996: B. Levi, **Russko-karaimskii slovar' / Urus-Karay Sözlük (Krymskij dialect)**. Odessa.
- Mardkowicz 1935: Aleksander Mardkowicz: **Karaj Sez-bitigi / Słownik karaimski / Karaimisches Wörterbuch**. Luck.
- Menges 1968: Karl H. Menges, **The Turkic Languages and Peoples: An Introduction to Turkic Studies**. Wiesbaden: Otto Harrassowitz [2nd revised edition 1995].
- Mireyev 2001: Vadim Mireyev (co-compiler), **English-Karaim & Karaim-English Electronic Dictionaries** (ca. 8,000 words) [This dictionary is based on the Karay Crimean dialect and it can be purchased from: http://karaim-institute.narod.ru/].
- Morelowski 1934: M. Morelowski "Tkaniny ludowe karaimskie a sprawa pochodzenia karaimow krymskich I polskich" **Mysl Karaimska**, X: 37-87.
- Munkacsi 1909: B. Munkacsi, "Tatarische Hymnen aus Polen" **Keleti Szemle** (Budapest), vol. 10: p. 185-210.
- Musaev 1964: K. Musaev, **Grammatika karaimskogo yazyka: Fonetika i morfologiia**. Moscow: Nauka.
- Musaev 1966: Kenesbay M. Musaev, "Karaimskii yazyk" **Yazyki narodov SSSR, vol. II: Tyurkskie yazyki**. Moscow: Nauka.
- Musaev 1977: Kenesbay M. Musaev, **Kratkiy grammaticheskiy ocherk karaimskogo yazyka**. Moscow: Nauka.

- Musaev 1997: Kenesbay M. Musaev, "Karaimskii yazyk" **Yazyki mira**. Bishkek: Izdatelskii Dom "Kirgizstan"; pp. 254-264.
- Musaev 2004: Kenesbay M. Musaev, **Sintaksis karaimskogo yazyka**. Moscow: Rossiiskaia Akademiia Nauk: Institut Yazykoznaniia.
- Nathan 2000a: David Nathan "The Spoken Karaim CD: Sound, text, lexicon and 'Active Morphology' for language learning multimedia", in A. Göksel and C. Kerslake (eds.) **Studies on Turkish and Turkic Languages**. Wiesbaden: Harrassowitz, 405-413.
- Ozerov 1999: Grigorii Ozerov, **Kniazy daumantas (Dovmont: (Chesti svoei nikomy ne otdam: Dokumentalnaia povest o slavnom rytsare Daumantase-Timofee, kniaze litovskom i pskovskom**. Vilnius: Barbora.
- Ölmez, Tekin 1995: Talat Tekin, Mehmet Ölmez, **Türk Dilleri / Les Langues Turques**. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Öner 1998: Mustafa Öner, **Bugünkü Kıpçak Türkçesi**. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Öner 2000a: Mustafa Öner, "Mykolas Firkovičius'un Ardından" **Türk Dili**, 588: p. 667-669. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Öner 2000b: Mustafa Öner, "Karay Türkçesinde Eski Unsurlar" **TDK 4. Uluslararası Türk Dil Kurultayı** (Çeşme, 26-29 Eylül 2000) [Unpublished conference paper].
- Pilecki, Adamczuk, Kobeckaitė 2003: Pilecki Szymon, Adamczuk Lucjan, Halina Kobeckaitė, **Karaimi na Litwie i w Polsce**, Warszawa.
- Polkanov 1995: Aleksandr I. Polkanov, **Krymskie Karaimy**. Paris: no publisher.
- Polkanov 1995: Yu. A. **Krımkayların Atalar-Sozı / Poslovitsy i pogovorki krymskikh karaimov**. Bachisaray: no publisher.
- Polkanov-Polkanova-Aliev 2004: Yu. A. Polkanov, A. Yu. Polkanova, F. M. Aliev, **Foklor Krymskih Karaimov / Karaylarnın Ulus Bilgisi**. Simferopol: Dolya.
- Poznanski 1913-1914, 1918-1919: S. Poznanski, "Karaisch-Tatarische literatur" **Keleti Szemle** (Budapest), vol. 13: p. 37-47; vol. 14: p. 223-224; vol. 18: p. 150-151.

- Prik 1976: Olga Prik, **Ocherk grammatiki karaimskogo yazyka: krymskiy dialekt**. Makhachkala: Daguchpedgiz.
- Pritsak 1959: Omeljan Pritsak, "Das Karaimische" **Philologiae Turcicae Fundamenta**, vol. I:318-340. Wiesbaden: Frans Steiner Verlag.
- Radloff 1888: Wilhelm Radloff, "Bericht über eine Reise zu den Karaimen der westlichen Gouvernements" **Mélange Asiatique** (Sankt-Petersburg), vol. IX, Nr. 4.
- Radloff 1896: Wilhelm Radloff, **Obraztsy narodnoi literatuy severnykh tyurkskikh plemen**, vol. VII: p. 239-408. Sank-Petersburg.
- Radloff 1960: Wilhelm Radloff, **Versuch eines wörterbuches der türk-Dialecte / Opyt slovaria tyurkskikh narechii**, I-IV [First Edition: 1893; New Edition: Omeljan Pritsak (ed.)]. The Hague: Mouton & Co.
- Rutkauskiené 2001: R. Rutkauskiené , **Lietuvos dailés muziejaus metrastis 4.** Vilnius.
- Saffet 1934: Kara Şemsi Reşit Saffet, **Hazar Türkleri Avrupa Devleti (VI-XII Asır)**. İstanbul: no publisher.
- Schur 1992: Nathan Schur, **History of the Karaites (Beitrage Zur Erforschung Des Alten Testaments Und Des Antiken Judentums, Band 29)**. Frankfurt: Peter Lang Pub Inc.
- Schur 1995: Nathan Schur, **The Karaite Encyclopedia (Beitrage Zur Erforschung Des Alten Testaments Und Des Antiken Judentums, 38)**. Frankfurt: Peter Lang Pub Inc.
- Shapira 2003: Dan Shapira, **Avraham Firkowicz in Istanbul 1830-1832) Paving the Way for Turkic Nationalism.** Ankara: KaraM Publications.
- Shapshal 1918: Seraya Shapshal, "Kratkiy ocherk turksko-karaimskoi literatury" **Izvestiia karaimskago dukhovnogo pravleniia**. vol. 1: p. 6-10; vol. 2: p. 13-17.
- Shapshal-Zajaczkowski-Baskakov 1974: Seraya Shapshal, Nikolay Baskakov, Ananiasz Zajaczkowski, **Karaimsko-russko-polskii slovar.** Moscow: Russkii Yazyk.

- Sulimowicz 1973: J. Sulimowicz, "Material leksykalny krymskokaraimskiego zabytku jezykowego (druk z 1734 r.)" **Rocznik Orientalistyczny** (Warsaw), vol. 36: p. 47-107.
- Szyszman 1957: Simon Szyszman, "Le roi Bulan et le problème de la conversion des Khazars" **Theolicae Lovanienses**, XXXIII, fasc. 1: 68-76.
- Szyszman 1980: Simon Szyszman, **Das Karäertum: Lehre und Geschichte**. Wien: Age d'Homme Karolinger.
- Szyszman 2000: Simon Szyszman, **Karaizmas**. Vilnius: Pradai.
- Shapira 2002: Dan Shapira, "Miscellanea Judaeo-Turkica: Four Judeo-Turkic Notes (Judaeo-Turcica IV)" *Jerusalem Studies in Arabic And Islam*, Vol. 27, 2002, p. 475-496 .
- Shapira 2002: Dan Shapira, "A New Collection of Documents On Karaites in Eastern Europe At the Ben-Zvi Institute" [in Hebrew]. *Pe'amim*, Vol. 90, 2002, p. 155-172 .
- Shapira 2002: Dan Shapira, "Some New Data On the Karaites in Wolhynia And Galicia in the 18th Century" (ed.) *Karaimy Galicha: Istoriia Ta Kul'tura / The Halych Karaims: History And Culture*, p. 11-23.L'viv / Lvov - Galych, Spolom, 2002.
- Shapira 2003: Dan Shapira, "The Turkic Languages And Literatures of the Eastern European Karaites" in Polliack, M. (eds.) **Karaite Judaism. A Guide To The Literary Sources of Medieval And Modern Karaite Judaism**. Leiden: Brill; p. 657-707.
- Shapira 2004: Dan Shapira, "Avraham Firkowicz in the Caucasus, 1840-41 and 1849-50" [in Russian]. **Judeo-Rossica**, Vol. 3 (2004), p. 30-30.
- Şapşaloğlu 1928: Süreyya Şapşaloğlu [Seraya Shapshal], **Kırım Karay Türkleri**. İstanbul: no publisher, 43 pages.
- Şişman 1957: Simon Şişman, "İstanbul Karayları / Les Karaites D'Istanboul" **İstanbul Enstitüsü Dergisi**, III: 97-108.
- Tekin, Ölmez 1995: Talat Tekin, Mehmet Ölmez, **Türk Dilleri / Les Langues Turques**. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Toparlı-Vural-Karaatlı 2003: Recep Toparlı, Hanifi Vural, Recep Karaatlı, **Kıpçak Türkçesi Sözlüğü**. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tryjarski 1968-1972: Edward Tryjarski, **Dictionnaire Armeno-Kiptchak**, Tome I, Fascicule 1-4. Warsaw: Panstwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tütüncü 2001: Mehmet Tütüncü (ed.). **Turkish-Jewish Encounters**. Haarlem: Sota.
- Yalpačik 1993: G. S. Yalpačik, **Russko-karaimskij razgovornik / Urus-Qaray laqyrdylyq**. Simferopol: no publisher.
- Yalpačik 2004: G. S. Yalpačik, **21 urok karaimskogo yazyka (krımskiy dialekt)**. Simferopol: Dolya.
- Zajaczkowski 1926: Ananiasz Zajakowski, "Literatura Karaimska" **Mysl Karaimska**, No. 1 (3: 7-17.
- Zajaczkowski 1929a: Ananiasz Zajakowski, "Wrozby z dragania ciala" **Mysl Karaimska**, ll 1: p. 23-31.
- Zajaczkowski 1929b: Ananiasz Zajakowski, "Unikanie wyrazen antromorficznych w przekladach karaimskich" **Mysl Karaimska**, ll 2: p. 9-24.
- Zajaczkowski 1931: Ananiasz Zajakowski, **Krotki wyklad gramatyki jezuka zachodnio-karaimskiego (narzecze lucko-halickie)**. Luck.
- Zajaczkowski 1932: Ananiasz Zajakowski, **Sufiksy imienne i czasownikowe w jezuku zachodnio-karaimskim**. Krakow: Nakl. Polskiej Akademji Umiejetnosci.
- Zajaczkowski 1939: Ananiasz Zajakowski, "Teksty i studia folklorystyczne -1. Wykladanie snow; ll. Lecznictwo ludowe" **Mysl Karaimska**, 12: p. 41-59.
- Zajaczkowski 1946: Ananiasz Zajakowski, "Pomniki sredniowiecznego pismiennictwa karaimskiego" **Rocznik Orientalistyczny**, XXIV 2: p. 158-169.
- Zajaczkowski 1946: Ananiasz Zajakowski, "O kulturze chazarskiej I jej spadkobiercach" **Mysl Karaimska seria nowa**, l, p. 5-34.

- Zajaczkowski 1946-1947: Ananiasz Zajakowski, "Terminologia muzulmanska a tradycje nomadow w slownictwie karaimskim" **Myśl Karaimska seria nowa** (Breslau), II: p. 24-39.
- Zajaczkowski 1961: Ananiasz Zajakowski, **Karaims in Poland: History, Language, Folklore, Science**. Warsaw: Panstwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Zajaczkowski 1965: Ananiasz Zajakowski, "Die Karaimische Literature" **Philologiae Turcicae Fundamenta**, vol. II: p. 793-801. Wiesbaden: Frans Steiner Verlag.
- Zajaczkowski-Shapshal-Baskakov 1974: Ananiasz Zajaczkowski, Seraya Shapshal, Nikolay Baskakov, **Karaimsko-russko-polskii slovar**. Moscow: Russkii Yazyk.
- Zajaczkowski 1993: Ananiasz Zajakowski, "The Karaites in Eastern Europe" **Encyclopedia of Islam**, 4: p. 608-609. Leiden, Netherlands: Brill.
- Zajaczkowski 2003: Ananiasz Zajakowski, **Zarys religii karaimskiej**. Warszawa.
- Zajaczkowski, W 1929: Wlodzimierz Zajakowski, "Die bibliografischen Materailien zur Erforschung der karaimischen sprache und Volkskunde" **Folia Orientalia**, I 2: p. 338-346.
- Zajaczkowski, W 1966: Wlodzimierz Zajakowski, "Karaimisch-Tschuwaschische parallellen" **Reşid Rahmeti Arat İçin**. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, p. 429-432.
- Zajaczkowski, W 1969: Wlodzimierz Zajakowski, "Sur le genre féminin en langue karaite" **Folia Orientalia**, vol. 11: p. 315-317.
- Zajaczkowski, W 1976: Wlodzimierz Zajakowski, "Regionale Ethnonyme im Karaimischen" **Folia Orientalia**, vol. 17: p. 259-260.
- Zajaczkowski, W 1983: Wlodzimierz Zajakowski, "Karaylar ve Onların Folkloru" **Türk Kültürü Araştırmaları**, XVII-XXI/1-2: 312-361. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Zajončkovkis 2000: Mihailas Zajončkovkis, **Karaimai kariuomenėjė / Karaims on Military Service / Karaimi na żołnierce / Karaimy v armii / Karajlar javanlychta**. Vilnius: Lietuvos Nacionalinis Muziejus.

• Zinchenko-Kefeli 1996: N.A. Zinchenko-Kefeli (Translated to Turkish by Hakan Kırımlı), "XX. Yüzyıl Başlarında Kırım Karaimlerinin Türkiye ile Münasebetleri", **Emel**, No. 216 (Sept./Oct.).

JUDEO-TURKIC ENCOUNTERS IN HEBREW EPITAPHS FROM UKRAINE: NAMING PATTERNS

Michael NOSONOVSKY[*]

1. Introduction

The Khazarian and Jewish topics played a prominent role in the scholarly work of the late professor Omeljan Pritsak, whose research was devoted mostly to the Ukrainian and Turkic studies[1]. Historically, Ukraine was a crossroad region, where various oriental and western cultures met and often formed a remarkable amalgam of languages, traditions, linguistic and ethnic elements. The Jews, who populated the region for more than two thousand years, played a significant role in this process of mutual enrichment of various cultures.

First Jewish communities emerged at the northern shore of the Black Sea at least in the first century BC. These were the communities of the "God-fearers", which existed in the Hellenistic colonies of Panticapaeum (Παντικαπαιον, modern Kerch), Tanais (Ταναις, near modern Azov), Phanagoria and Germonassa (near modern Taman), and other parts of the Bosporan kingdom[2]. They left numerous monuments (mostly manumissions and burial inscriptions) with Jewish images and

---

[*] Ph.D., 427 West Side Dr., Gaithersburg, MD 20878, U.S.A. e-mail:nosonovsky@yahoo.com,

[1] O. Pritsak and N. Golb, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century* (Harvard University, 1984), O. Pritsak, "The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism," *Harvard Ukrainian studies* (1978).

[2] I. A. Levinskaya and S.R.Tokhtas'ev, "Jews and Jewish Names in the Bosporan Kingdom," *Te'uda*, 12, *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods* (1996), 69

inscriptions. In the consequent centuries, most of the territory of modern Ukraine was, to some extent, under the political control of the Khazars, who, at least partially, adhered to the Jewish religion[3]. During that period, Jewish communities were found in Kiev (Kyiv), Chernigov (Chernihiv), Belaya Vieža (Sarkel / Sarkil), and several other places[4]. Starting the 13th century, Karaite Jews, who spoke a Turkic language, formed their communities in the Crimea (Chufut-Qal'eh and later Mangoup- Qal'eh), in Wolhynia, Galicia and Lithuania, while the Krymchak Jewish communities emerged in the Crimea[5]. The Ashkenazi Jews, who migrated to Ukraine from the Central Europe, appeared in the western regions of Ukraine (Galicia, Wolhynia and, later, Podolia) starting, at least, the 14th century Common Era (CE)[6]. Thus, Jewish communities of various origins and cultural traditions coexisted in Ukraine next to each other.

The problem of Turkic influence upon the Ukrainian Jews received a significant attention in the past decades, however, the issue is still far from being settled. There are a handful of words of Turkic origin in the Standard Yiddish, which may be attributed to the Ottoman or Tartar influence[7]. It is reasonable to expect that the Turkic influence upon the

---

[3] Pritsak, 1978; M.I. Artamonov, *Istoria Khazar* (2nd edition, St. Petersburg, 2002), pp. 272-291

[4] Artamonov 2002:295-327

[5] G. Akhiezer and D. Shapira, "Qaraim be-Lita u-be-Wohlin-Galiciyah 'ad ha-meah ha-18", *Pe'amim*, 89 (2001), p. 44 (Hebrew); M. Kizilov, "The arrival of the Karaites (Karaims) to Poland and Lithuania", *Archivum Eurasiae Mediiaevi*, 12 (2002-2003). Karaite communities existed in Łuck, Derazne (Wolhynia), Halicz/Halych, and Kokizow (Galicia) in Ukraine, as well as in Troki (Lithuania). There are three dialects of the Turkic Karaim language: the Troki dialect, the Halicz dialect (spoken also in Łuck, Derazne, and Kokizow), and the Crimean dialect. The later, however, is considered by many scholars a dialect of the Crimean Tartar language, rather than the Karaim, and its proximity to the two other dialects is disputed (K.M.Musaev, *Grammatika Karaimskogo Yazyka*, Moscow, 1964). The Krymchak rabbinical Jews were speakers of the Krymchak Turkic language, which is considered by many scholars a dialect of the Crimean Tartar, and lived in several cities the Crimea.

[6] Y. Gessen, *Istoriya Evreyskogo Naroda v Rossii* (Petrograd, 1916).

[7] See, for example, P. Wexler, *Two-tiered Relexification in Yiddish* (Berlin, 2002); P. Wexler. *The Ashkenazic Jews: a Slavo-Turkic People in Search of a Jewish Identity* (Columbus, 1993). Among the Yiddish words, which are usually mentioned as Turkisms, are *yarmulke* ("skullcap", presumably from *yağmurluk* "raincoat"), *kaftan* ("long male over garment"), *kavene* ("watermelon"), *kabak* ("squash"), *titun* (tobacco), *pupik, gopl* (both meaning "navel"), *pirogi* ("pies"), and several others. Many of these words could enter Yiddish via a Slavic

Ashkenazi Jews was much more pronounced in Bessarabia and Podolia regions, which had been under the Ottoman rule for significant periods. Unfortunately, local Bessarabian and Podolian dialects of Yiddish are less studied by scholars, than the Central (Polish) and Northeastern (Lithuanian) dialects of Yiddish[8]. Thus, Turkic elements, which were present in the Southeastern dialects of Yiddish, however, had not entered the standard Yiddish, remain often beyond the scope of visibility for scholars.

Analysis of naming patterns is an important approach to studying cultural influences. Jewish names constitute a unique combination of elements, derived from Hebrew/Aramaic, non-Semitic Jewish spoken languages, and non-Jewish languages. Almost all Jewish men and many women had a Hebrew name, which was used during religious ceremonies (such as wedding, circumcision, or Torah reading in a synagogue) and in communal records. In the everyday life, however, the Jewish name was used in its diminutive or "pet" form of the spoken language (a local dialect of Yiddish for the Ashkenazi Jews, the Halicz dialect of the Karaim language for the Wolhynian and Galician Karaites, the Crimean Karaim for the Crimean Karaites). In addition, an "external" non-Jewish form of the name could be used. These "non-official" names were treated as nicknames, along with nicknames per se. Some of the nicknames could be hereditary and thus became family nicknames. In addition, starting the early 1800s, the non-Jewish authorities demanded that the Jews acquire family names, and in some cases the family nicknames were used, while in other cases family names were imposed by the authorities. The family names were used rarely in the internal communal life until the end of the 19th century.

---

language (for example, Russian, Ukrainian or Polish). It has been suggested that Yiddish *davnen* ("to pray") might be of Turkic origin, however, the etymology remains dubious.

[8] M. Herzog, *The Language and Culture Atlas of Ashkenazic Jewry*, Vols. 1-3 (Max Niemeyer Verlag/YIVO, 1995-2000). There are three main dialects of Yiddish in Eastern Europe: the Northeastern (Lithuianian), Central (Polish), and Southeastern (Ukrainian) dialects. The later includes several local sub-dialects, such as the Podolian, Bessarabian etc. Among specific southern Ukrainian dialect words of Turkic origin, the names of local food are often suggested: *prakes* ("stuffed cabbage", from Turkic *yarpak*), *pastrame* ("pastrami"), *bekhleva* ("sweet oriental eating").

Among the Jewish monuments in Ukraine, gravestones with Hebrew epitaphs play a prominent role due to their significant number and important information, which they often contain[9]. The purpose of the present article is to study Turkic and other non-Semitic elements in Jewish Hebrew epitaphs from Ukraine, which belong to Jewish communities of various origins, with the emphasis upon the naming patterns. The study is based upon the material collected in the past 15 years as well as some material published in the earlier period.

2. Structure of a traditional Jewish name

A Jewish name is used during some religious ceremonies, such as the circumcision, when the name of a newborn baby is pronounced for the first time, during reading from the Torah scroll in a synagogue, when a reader is called to the pulpit by his Hebrew name, as well as in official legal documents, such as the ketubba (the marital contract) and get (the divorce letter). The Jewish law prescribes the pattern, according to which the name should be written in the official documents. In particular, it requires that all nicknames or diminutive forms of the name, under which the bearer is known, be mentioned in the document[10].

The full name in official communal documents consists of three parts: "[a given name], son/daughter of [father's given name], nicknamed [nicknames]". For married women, husband's name may be mentioned too. The majority of male given names are of Hebrew (predominantly Biblical) origin, although exceptions are known. Many female names are also of Hebrew origin, while many others are of non-Hebrew origin (Slavic, Germanic, and Romanic in the case of Ashkenazi Jews and Turkic, Iranian and Arabic in the case of the Karaite Jews)[11].

---

[9] M. Nosonovsky, *Hebrew epitaphs and inscriptions from Ukraine and Former Soviet Union* (Washington, 2006).

[10] See the Talmud, *Gittin*.

[11] A. Beider, *A Dictionary of Ashkenazic Given Names: Their Origins, Structure, Pronunciation, and Migrations* (Bergenfield, 2001); *A Dictionary of Jewish Surnames from the Russian Empire* (Teaneck, 1993). Beider (2001:1) considers three types of Hebrew given names (1) Biblical names, such as *Abraham* and *David*, (2) Talmudic names, such as *Aba* and *Ben Zion*, (3) Hebrew names, coined during the Middle Ages, often as calques from other languages, such as *Khaim* (meaning, "life", possibly translated from Romanic *Vital*) and *Zeev*

The names were spelled un the epitaphs and documents in Hebrew, however, they were pronounced in a spoken language (Yiddish in the case of the Ashkenazi Jews, Karaim in the case of the Karaites, and Krymchak in the case of the Krymchak Jews). In Yiddish, there is a significant difference between the so-called Whole Hebrew (WH), i.e., Hebrew, as written by Hebrew letters with vowel signs and pronounced according to the Ashkenazi pronunciation, and the Merged Hebrew (MH), i.e., words of Hebrew origin in Yiddish[12]. Thus, the WH given names Yitzkhaq, Yehuda, Arye, Yosef would be pronounced in MH as Itzik, Ide, Ari, Yoysef. Furthermore, colloquial forms are quite different from the Hebrew forms, thus, dual names are possible: Itzik-Aizek, Ide-Leyb, Ari-Leyb, with only the second (Yiddish) name used in informal situations, as well as diminutive forms, such as Yosi, Yosl. Furthermore, the external non-Jewish forms could be used during contacts with gentiles and sometimes in informal situations among the Jews: Izak. Isaac, Leon, Leo, Loew, Lev, etc.

The words of Hebrew origin in the Karaite language were pronounced much closer to the Sephardic Hebrew pronunciation, however, a certain distinction, similar to the WH and MH, also existed[13]. Thus, the WH name Noakh was pronounced in the Karaim as Novakh, while Yeshu'a could be pronounced as Yeshuva.

In addition, a certain kinnuy (nickname) could be added to the name[14]. The kinnuy could be based upon an informal form of the Hebrew name, so the full name would look like "Yoysef, nicknamed Yosl"[15]. In other cases, kinnuy is a hereditary family nickname, like Teumim, Babad etc., or a name, indicating belonging to the priestly line: Levy, Cohen,

---

(meaning "wolf", possibly, translated from Yiddish *Vulf*). In addition, there are Greek names, accepted by the Jews, such as *Alexander, Kalonimus,* and *Todros.*

[12] M.Weinreich. *History of the Yiddish Languages* (Chicago, 1980).

[13] M.Altbauer, 'Al ha-'ivrit she-bbe-fi karaye Lita we-'al ha-yyesodot ha-'ivriyot she-bbi-lshonam, *Leshonenu,* 21, pp. 117-126 (1957), 22, pp. 258-265 (1958)

[14] The concept of *kinnuy* and the term itself is, apparently, borrowed from the similar concept of *kunya* of the Arabic name.

[15] Weinreich 1980:271

Segal. The kinnuy can also be a regular nickname, similar to the laqab of the traditional Arabic name[16].

It was customary in many Hebrew documents and, especially, in the epitaphs, for the name to be preceded by a certain epithet or title, often abbreviated, such as התורני "educated in the Torah", (=מורנו הרב רבי) מוהר"ר "respected our teacher Rabbi" and followed by an abbreviated blessing formula, such as (=זכרונו לברכה) ז"ל "his memory is for blessing" (for a deceased person) or (=ישמרהו צורו וגואלו) יצ"ו "may his Rock and Redeemer keep him" (for a living person)[17].

3. Naming patterns in epitaphs

In this section we will consider naming patterns in the epitaphs of three different ethnic/confessional groups: the Ashkenazi Jews of the Galicia and Podolia regions of Ukraine, the Karaite Jews of Halicz, and the Karaite Jews in the Crimea[18].

3.1. Ashkenazi epitaphs

The given names in Ashkenazi epitaphs constitute two groups: names of Hebrew origin (mostly, Biblical) and non-Hebrew names, such as Yiddish, Karaim, or borrowed by the Jews from co-territorial languages. The Yiddish names are usually of Germanic or Slavic origin, sometimes also of Roman, Greek, etc. Male names generally belong to the first group, while among female names there many those of non-Hebrew origin.

Dual names are very widely spread among the Ashkenazi Jews, and often the second name is a popular form of the first Hebrew name אריה-ליב

---

[16] *Laqabs* (*laqomho*) derived from Hebrew, Iranian (Tajik), and Turkic (Uzbek) roots were used by the Bukharan Jews of the Central Asia, and many of them became a basis for family names (Y. Murdakhayev and I. Kalontarov, *Bukharian Jews' Nicknames*, New York, 2002). .

[17] Nosonovsky 2006:53-56

[18] The Ashkenazi epitaphs from Galicia and Podolia were collected systematically in 1990-1991 by expeditions of St. Petersburg Jewish University, in which the author took an active role (Nosonovsky 2006:21-27). The Karaite inscriptions from Halicz are discussed based on the literature sources. The Karaite inscriptions from the Crimea are discussed based on field trips in 2004-2005 (Nosonovsky 2006:163-177) and literature sources.

Arye-Leyb ("lion" in Hebrew and Yiddish), צבי-הירש Tzevi-Hirsh ("deer" in Hebrew and Yiddish), צפורה-פייגע Tsipora-Feyga ("bird" in Hebrew and Yiddish), זאב-וואלף Zeev-Vulf ("wolf' in Hebrew and Yiddish), יצחק-אייזיק Isaac-Ayzek, מנחם-מענדיל Menakhem-Mendl (sound similarly), יהודה-לייב Yehuda-Leyb ("lion" is a symbol of the Judah's tribe) and so on.

We calculated frequency statistics for 724 male and female names found in epitaphs from the Jewish cemeteries of Satanov (Podolia), Busk (Galicia) and Vishnevets (Volhynia). The most common male names are משה Moyshe/Moses (8%), קחצי Itzkhok/Isaac (7%), אברהם Avrom/Abraham (5.5%), יוסף Yoysef/Joseph (4.5%), רזעילא Eliezer (4.5%), שלמה Sheloymo/Solomon (4.5%), יעקב Yakov/Jacob (3.5%), לארשי Israel (3.5%), יהודי Yehuda/Juda (3%). All these names are of Biblical Hebrew origin. Most frequent female names are חנה Khana (8%), לחר Rokhal/Rachel (5%), לאה Lea (5%), שרה Soro/Sarah (5%), אליב Beyla (5%), רתסא Esther (4%), אגיפ Feyga (4%), חיה Khaya (3%), הקבר Rivka/Rebecca (3%), לזיר Reyzl (3%). Of these 10 names, 7 are of Biblical Hebrew origin, Feyge and Reyzl are of Germanic origin, and Beyle is apparently of Slavic origin (meaning "white", alternatively may be explained from Romanic bela "beauty")[19].

Women's epitaphs often mention husband's name in addition to father's name, thus indicating the family ties. Another sign of family ties is indication of belonging to the Cohanim (descendents of Jerusalem Temple priests) and Levyim (secondary priests), such as הכוהן "the priest", כ"ץ=כוהן צדק"Katz, Righteous Cohen", הלוי "Levy", סג"ל=סגן לויים "descendent of Levy". These hereditary titles often became family names in the 19th century.

Most Russian and Polish Jews received family names only in the 19th century. It was a government's official requirement to obtain a family name; however, these names were not used in the internal documents of the communities until the very end of the 19th century or even later, so they are not mentioned also in the epitaphs. At the same time, some families of "noble' origin, such as the Rabbis' dynasties, had had family nicknames.

[19] It is interesting to compare this data with the list of most common Ashkenazi names by A. Beider (2001:17-19). His list is quite similar, however, he mentions also Shmuel, and Mordecai, but dos not mention Eliezer and Israel among male names. Among female names he mentions also *Judith, Tzippora, Miryam, Gute, Sheyna, Freyda, Golda* and *Malka*.

These "nicknames" may be mentioned in the epitaphs. Thus, in Buchach we find Ashkenazi (1612; 1648 CE), Yafe (1642), Kahane (17th-18th century), Margolis (1729), Friedman (1736); in Bolehov – Horovitz (1739). The family names are used also in epitaphs from Podolia: Babad (1750, 1775, 1744), Teumim (1809), Blokh (1789), Shor (1815), Yafe (1773 CE), Rapoport (1840, 1823), Margolis (1828), Getz (1737), Landa (1740), Shapira (1766), Khaes (18th century), Shterkberger (1766).

Jewish family names were often derived from a name of a place, from which the person originated or from his function in a community. Sometimes it is difficult to distinguish between a family name received from a parent and a personal nickname, especially with names like שו"ב(=שוחט ובודק) Shuv ("butcher and inspector [of ritual purity of meat]", Bh-29.2), ש"ץ(=שליח צבור) Shatz ("a messenger of the community", St-2.9.1) meaning a cantor in a synagogue, נאמן Neeman ("responsible").

Since family names were used mostly by non-Jewish authorities, they rarely appear in the epitaphs until the 20th century. In some cemeteries in Galicia, however, family names appear on the backside of a tombstone, sometimes with a number of the tombstone and a year. In these cases, names serve for external identification of a tombstone and not as a part of a traditional epitaph. Summarizing, we did not find any specific Turkic features in naming patterns of the Ashkenazi epitaphs. These patterns in the Ukraine region, which had been under the Ottoman influence for several centuries, are not different from general naming patterns of the Ashkenazi Jews in other regions of Eastern Europe.

3.2. Karaites in Halicz

The Karaite cemetery of Halicz was documented in 1997-2000 by Yurchenko et al.[20], who published texts of 107 epitaphs out of 219 monuments extent at the cemetery, covering the period from the middle of the 18th century until the end of the 20th century. The epitaphs are in Hebrew, however, the name and date are often repeated in Polish, especially in the inscriptions of the first half of the 20th century. In this case,

[20] I. Yurchenko, O. Kefeli, N. Yurchenko, and O. Beregovskiy, Karaims'ke kladovysche bilya Halycha (L'viv-Halych, 2000), in Ukrainian.

the name is often presented in Polish in its "external", polonized form, for example, in the Hebrew text מנוחה Menukha, while in the Polish text Mincia Ickowicz[21].

Practically all male deceased have a Hebrew name. Some of them, however, have an external non-Hebrew name, which is used in non-Hebrew parts of inscriptions: Ignat-Izak (1992), Izidor-Izak (1975), Marek (Mordecai-Shalom, 1973), Marek (1983), Lev (1953), Leon (Shulim, 1958). All these names were borrowed from neighboring languages (Polish, Russian or Ukrainian) and appear in the epitaphs of the Soviet period[22].

Among 79 Hebrew names mentioned, the most common are יוסף Iosef (10 or 13%), שמואל Shmuel (8 or 10%), ישועה Eshuva (8 or 10%), שלום Shalom (6 or 8%), זכריה Zakharia (6 or 8%), מרדכי Mordecai (6 or 8%), משה Moshe (6 or 8%), יעקב Yakov (4 or 5%), שמחה Simkha (4 or 5%), זרח Zarakh (4 or 5%).

In the female epitaphs, most names are also of the Hebrew origin. Several polonized names in the "external" appear already in the inscription of the first half of the 20th century: Sabina (1918), Sophis (Shulamit, 1924 and 1943), Domicea (1925 with Dvora, and 1940), Tincia (Est'er, 1931), Mincia (Menukha, 1932), Stephania (Esther, 1944), Helena (Rakhel, 1946), and several more in the epitaphs of the second half of the 20th century. Hebrew female names mentioned 40 times, and the most popular are Shulamit (6 or), Menukha (5 or), Rivka (5), Khanna (5), Esther, Rivka, Malka (4), Sarah (3), Rakhel (2), Dvora (2).

Family names of Halicz Karaites with the Slavic ending –ovich are mentioned in some Hebrew epitaphs. Their orthography is not consistent, but it tends to be phonetic: מורדקויץ Mordkovich, יצקוויץ and אצקוויץ Itskovich, שמואלויץ Shmuelovich, יוזעפוויץ Iozefovich, שולימוויץ Shulimovich, ליאנוויץ, ליעונוויץ and לעאנוויץ Leonovich, עשוואויץ, אשבוויץ and עשבוביץ Eshvovich

---

[21] Yurchenko 2000:179.

[22] Halicz is located in Ivano-Frankivsk *oblast'* of Ukraine, historically, Eastern Galicia. Before the World War I this territory was a part of the Austro-Hungarian Empire. During the inter-war period it belonged to Poland, until its occupation by the Soviet Union in 1939. The territory was later a part of the Soviet republic of Ukraine until Ukraine gained independence in 1991.

(from ישועה Yeshu'a) etc[23]. The occasional use of the letters 'ayin for [e] and 'aleph for [o] could be a result of Yiddish orthography influence. Note also the name שולימוויץ Shulimovich < שלום Shulem, which may be influenced by Galician Yiddish pronunciation of שלום Shalom as Shulem.

To conclude, we did not find any specific Turkic elements in Hebrew epitaphs from Halicz. Most Hebrew names are the same as those of the Ashkenazi Jews, however, some Karaite names are rare among the Ashkenazim (Zarakh, Yeshu'a, Menukha). The non-Hebrew names, when used by the Karaites in the town, were usually of Slavic (Polish) origin. The specific Karaim Hebrew pronunciation of given names Eshuva, Novakh is reflected in the family names, which are spelled in accordance to the phonetic pronunciation. A remarkable and somewhat unexpected observation is the Yiddish pronunciation, reflected in some of the family names.

3.3. Karaites in Crimea

There are two significant Karaite Jewish cemeteries in the Crimea: Çhufut-Qal'eh and Mangoup. The total corpus of inscriptions is still unpublished, so we will present only some occasional observations, based upon our personal impressions of the visits to the cemeteries in 2004 and 2005, without the intention of any complete systematic analysis[24].

---

[23] Rather than historical spelling מרדכוויץ, יצחקוויץ, יוספוויץ, ישעוויץ. Note that the letter *sade* was pronounced in Galicz dialect of the Karaim as [c], unlike [ch] in the Crimea and Trakai. Karaite pronunciation of Hebrew is discussed in Altbauer, 1957, pronunciation of the Karaim language in Musaev, 1964.

[24] The catalogue of epitaphs from Çhufut-Qal'eh is to be published by Prof. D. Shapira and A. Fedorchuk, based on the material collected during the past 10 years. Previous publications of Çhufut-Qal'eh inscriptions by A. Firkovich (*Sefer Avne Ziqqaron*, Vilna, 1872), D. Chwolson (*Corpus Inscriptionum Hebraicarum*, St. Peterburg, 1882, reprinted by Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1974), A.Harkavy (*Altjudische Denkmaler aus der Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch (1839 - 1872)*, St. Petersbourg, 1876), I.N.Babalikashvili ("О нескольких еврейскоязычных караимских эпиграфических памятниках из Чуфут-Кале," *Семитологические штудии*, 3, Тбилиси: Мецниерба, 1987.), S Szyszman ("Les inscriptions funerales decouvertes par Abraham Firkowicz," *Journal Asiatique*, Paris, 1975, pp. 231 – 264) are incomplete and in some cases dubious. These publications are a subject of a controversy and intensive argument, which lasts for more than 130 years, however, this topic is beyond the scope of our present investigation

There are up to 10,000 tombstones at the cemetery of Çufut-Qal'eh. We will mention briefly some typical features of the Çufut-Qal'eh inscriptions without the intention to give a comprehensive review of the subject. Among these features are an extensive use of various eulogies and chronograms, use of the titles משכיל "educated"[25] and ירושלמי "Jerusalemite" (person, who visited Jerusalem with a pilgrimage)[26], as well as female names and family names of Turkic or Iranian origin, such as טוכטר Tukhtar, סוכה Suka, אגא Aga, אפלק Kalpa, יבוגנמ Mangubi, יקוף Puki, ינאניס Sinani[27]. It is difficult to distinguish between a Karaite and a Rabbinical epitaph. It has been suggested, that occasionally some Rabbinical (Krymchak) Jews were buried at the cemetery, however, the issue remains a matter of discussion[28]. The epitaphs with names marked as belonging to the priestly line, והכה ha-Cohen or יולה ha-Levy are certain candidates for being considered as rabbinical[29].

(see Nosonovsky 2006:163-177; А.Федорчук, Новые данные о собирательской деятельности А.С.Фирковича // Материалы Шестой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. – Ч. 2: История еврейского народа. – М., 1999. – С.43-55). The author would like to thank Dr. Shapira and Mr. Fedorchuk for fruitful discussions of Karaite inscriptions.

[25] This title, *maskil*, was rarely used by the Ashkenazi Jews, apparently, because it had a connotation of belonging to *Haskala*, the anti-traditionalist movement of Jewish Enlightenment, which existed in 18-19th century Europe. The same title is also found in the Karaite epitaphs from Halicz.

[26] Apparently, under the influence of the Muslim title of *Khaja*, a person, who visited Mecca with a pilgrimage, a Khajj (*Hac*) حج. It is noted that Muslim titles could be used by the Jews in the region. For example, a Jewish epitaph of 1497 CE from a Muslim village of Alagaz of Sharuro-Daralagez *uezd* near Ehegis of the historical region Vayots-Dzora (modern Armenia) mentions "Khawadja Sharaf-el-Din, son of the old Khawadja Sabai" with the title *Khawadja* derived from the Persian (خواجة), see [Mapp, H. Я.]. Еврейская надгробная надпись XV века в Эриванской губ. // Христианский Восток. - 1912. - Т. 1. - Вып. 3. - С. 253.

[27] Firkovich 1872:159, 174, 175, 177, etc.

[28] Kizilov, 2003. Unlike in Galich, Çufut-Qal'eh had neither separate rabbinical cemetery, nor section, nor a synagogue. Burying rabbinical Jews at the Karaite cemetery would contradict the Jewish religious law.

[29] For example, Firkovich 1872:159, 167. Interestingly, no priestly descendents are found at the Karaite cemetery in Halicz, where traditional symbol of the *cohanim* (the so-called priestly blessing gesture) serves as an indication of belonging to *Khazzanim*, the community leaders (see examples in Yurchenko 2000:74,78).

Mangoup-Kale (Theodoro, Doro, Baba-Dag) was the capital of the Gothic/Alanian Principality of Theodoro and the second most important Crimean Karaite community, which existed since the first half of the 15th century until 1792 CE, when the Karaites were expelled from Mangoup and had to move to Çufut-Qal'eh. Historians believe that the Ottoman conquest of Theodoro in 1475 CE resulted in the influx of Jews to the castle[30].

The Mangoup-Kale Karaite Jewish cemetery in the Tabana-Dete (the valley of tanners) was documented by M. Ezer and N. Kashovskaya. The cemetery has several hundreds of tombstones, of which the earliest are dated with 1440s CE[31]. The epitaphs are similar to those of Chufut-Kale, with a big number of blessing formulas. Here is an epitaph from Mangoup

ציון הלז של חנוכה ב"ר משה ז"ל נפטר יום א' לטבת שנת הש"ט ליצירה

"This sign of Khanuka s[on of] Moses, o[f blessed] m[emory]. Passed away on first day of Tevet, year 5309 from the Creation" (1549 CE).

In this inscription, the name Khanuka is quite interesting. This Hebrew name originates from the name of the Jewish holiday of Chanukah, which lasts for 8 days, and is presumably given to children, who were born during the holiday. It appears for the first time in a presumably Khazar document from 10th century Kiev, which was published by Pritsak and Golb[32]. Later, the name appears among the Ashkenazi Jews of Central Europe, in particular, in the 14th century Austria, as well as among some oriental Jewish communities[33]. According to some scholars, the use of this name, along with a similar name Peysakh (meaning Passover, which appears in the same 10th century document) is an indication of the Khazar influence upon the Ashkenazi Jews[34]. Interestingly, unlike the Rabbinical Jews, the Karaites did not observe the holiday of Chanukah, but the name Khanuka was used among them. Apparently, the Karaites borrowed this name from rabbinical Jews.

---

[30] Kizilov, 2003b

[31] M.Ezer and N.Kashovskaya, *Catalogue of Epitaphs from Mangoup-Kale* (unpublished).

[32] Pritsak and N. Golb 1984:14

[33] Beider 2001:318

[34] Wexler 1993:131.

In some cases, the form of the Karaite Hebrew names are different, from related Ashkenazi names. Thus, Ashkenazi male name נחמן Nakhman corresponds to Karaite נחמו Nekhamu, Ashkenazi female name נחמה Nekhama may correspond to Karaite מנוכה Menukha (all these four names are derived from the same root נחמ "to comfort").

To conclude, the Karaite Hebrew epitaphs from the Crimea show much more Turkic elements, then the Karaite epitaphs from Halicz or Ashkenazi epitaphs from Ukraine. These elements are mostly in Turkic and oriental given names. At the same time, there are common features between the Karaite epitaphs from the Crimea and Halicz, such as titles and eulogies and particular names, which are different from those of the Ashkenazi Jews. The reason for that is that the Karaite and Ashkenazi Jews had their distinct literature traditions and corpuses of sacred texts, which intersected but did not coincide.

4. Other Turkic influences

Speaking about Turkic elements in the naming patterns, it is interesting also to investigate other Turkic influences upon Hebrew epitaphs. Among them are direct mentions of the Turks, evidences of travel to the Ottoman Empire, and Turkic influences upon the genre of the Hebrew epitaphs.

4.1. Mentions of Turks

Studying Ashkenazi epitaphs from Ukraine we found Slavic and Germanic non-Hebrew names, but no Turkic elements. However, there are inscriptions, which mention the Turks. Three inscriptions from Satanov[35] (Podolia) bear memory of the wars between the Poles and Turks and Tartars, during which Satanov and its Jewish community were badly damaged. Below is the first inscription:

---

[35] Satanov in modern Khmelnitzky *oblast'* of Ukraine. According to the testimony of Nathan Hanover, Satanov was burned by the Tartars in the 17th century (Богдан Хмельницкий, летопись еврея-современника Натана Гановера о событиях в Малороссии за 1648 - 1652 годы, Одесса, 1878).

ויעקב איש תם יושב אוהלים שנת השלום לכל ישראל היה מלחמה באדום וישמעל... איש נחמד למטה ואהוב למעלה הקדש חרד יעקב ב"ר משה זצ"ל ט"ו באלול נתבקש בישיבה של מעלה תנצב"ה

"'And Jacob is a flawless man, sitting in tents'. Year 'peace for all Israel'. There was a war of Edom and Ishmael... A man pleasant to the lower ones and loved by the upper ones. Holy R[abbi] R[ebbe] Jacob b. R. Moses, m[emory of] r[ighteous for] b[lessing]. 15 Elul called to the meeting of the Heavenly Court. M[ay his] s[oul be] b[ound in the] b[undle of] l[ife]"[36].

In the rabbinical literature, "Edom" may mean the Christian world, while "Ishmael" means usually the Muslim world. Two inscriptions mention Rabbi Abraham who was the head of the community before מלחמת תוגרים "the war with Turks" or Ishmaelites מלחמת ישמעל:

מהרבא ו"המ וואגה תב המורפ מ הרבקנ הרשכ השא הפ ק"פל ו"קת רדא שדוח שאר הרטפנ ל"צז

ומעל 'רוהו 'רומ הפ לעמשי תמחלמ מדוק "יהש

ה"בצנת הרות

"Passed away at the New Month of Adar (5)506 (2/21/1746 CE) a[cording to the] M[inor] E[ra]. Here is an appropriate woman buried, Mrs. Fruma daughter of the genius ou[r teacher] R[abbi] Abraham, m[emory of the] r[ighteous for] b[lessing], whe was before the war of Ishmael, here tea[cher] and ins[tructor] for his people in Torah. M[ay her] s[oul be] b[ound in the] b[undle of] l[ife]"[37]

Again, the word "Ishmael" is used to describe the Muslims, i.e, the Turks. The third inscription follows:

מהרבא ומ וואגה בו"ה מירעשב עדונ הלעב הורשאיו הינב ומק הרש מ תינברה הרעמה וזב לז

---

[36] Nosonovsky, 2006:138

[37] Ibid.

טבש ח"ך ודע וגל האצ' תינברה לש התמשנו מ'רגות תמחלמ מרוק ד'בא וניתולהק הפ 'הש ה"בצנת 'ל א"פת

"In this cave the rabbanit Mrs. Sarah .... Rise her sons and praise her, her husband is known at the gates, the Rabbi, the genius, ou[r teacher] Abraham of b[lessed] m[emory], who was here in our community the H[ead of the] R[abbinical] C[ourt] before the war with Turks. And the soul of the rabbanit went out to the Garden of Eden 28 Shevat (5)481 a[cording to the Minor Era]. M[ay her] s[oul be] b[ound in the] b[undle of] l[ife]."[38]

Here the word מ'רגות tugarim is used to describe the Turks. This name originates from Biblical המרגת Togarma (Genesis 10:3), a grandchild of Japheth. The name was later interpreted as the land of Til-Garimmu (Τενθρανια) in Asia Minor[39]. In Hebrew literature of the 18th-19th centuries the name meant Ottoman Turkey.

These inscriptions show, that the Satanov community, although had suffered severely from the events of the 17-18th centuries, still kept continuity and memory of its pre-war life as well as of the war with the Ottoman Turks and Tartars itself.

4.2. Travels to and from the Ottoman Empire

There are several accounts in the epitaphs of travels by both the Ashkenazi and Karaite Jews to the Ottoman Empire. An interesting evidence about a woman, who arrived from Istanbul, is found at the Mangoup-Kale Karaite cemetery:

חוגנמ רעב מוזג אובב ואובב ככקמ בולעה קחצי ברה תשא

קפל דל הדוי ימ ימ לאושב תנש רייאל זכ א מוי הרטפנו תרפועב הוכה

"Wife of Mr. ... Isaac from the H[oly] C[ongregation of] I[stanbul] when the militants came to the city of Mangoup, they hit her with a lead,

---

[38] Nosonovsky, 2006:139

[39] *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Peabody, 2000), p.1062.

and she died on Sunday 27th Iyyar, year 'who is greatful to you' a[cording to the] M[inor] E[ra][40]"

Apparently, the woman or her husband were born in Istanbul and came to Mangoup. She was hit by a lead bullet during an attack on the castle. Interestingly, the name of Istanbul (הטשוק in Hebrew) was used so often that the special abbreviation ק"קק "the holy congregation of Istanbul" applied.

Another interesting evidence is a story of a descendent from an Ashkenazi rabbinical family Malka Babad from Brody[41] (Galicia). Her epitaph at the Brody cemetery says:

"Joined her people for the distress of the soul of her husband on Wednesday 8 Kislev (5)595 (12/10/1834 CE). This is tombstone monument of a woman whose ways are the ways of good, honest in her nice deeds, source of pure water, eternal hills with nice seedlings, loved a lot by the Lord Mrs. Malka, b. of the outstanding Mr. Isaac Babad of b[lessed] m[emory], his r[est is in] h[onor] in the holy land, m[ay it be rebuild] q[uickly] i[n our days], a[men]. In her young years she ignored pleasures of the world, and took her soul in her palm to swim in a great fleet, to go the place of Beth El. But the Lord told: 'Return to your place! At the place where you were born, there you will be buried. But there is merit in your deeds'. Her intentions and trends are desirable. She will eat and be satisfied from the fruits of her doings, and at the end of days will rise for her fate"[42]

An engraved image of a ship upon her tombstone should be specially noted. Malka Babad with her father, Rabbi Yitzkhok Babad, visited in 1811 CE Palestine, which was a part of the Ottoman Empire, and tried to settle there, apparently in the city of Safed, among several very religious Galician Jews[43]. However, later, after the death of her father, she returned to Brody where she was buried in 1834.

---

[40] Year 5389 (1629 CE) according to Ezer and Kashovskaya.

[41] In L'viv *oblast'* of Ukraine.

[42] Nosonovsky 2006:129

[43] A.Morgenshtern, 1993, "Mi-Brody le-'Eretz Yisra'el wa-khazara," *Tziyon* (5753), 1, pp 107 - 113 (Hebrew).

Travels to Palestine and contacts with the Ottoman Jews were quite common for the Ukraine Jews, so it is not surprisingly that these travels are mentioned in the epitaphs.

4.3. Turkic influences upon the genre of the epitaph

Another interesting example of Judeo-Turkic encounters in Ukraine, the traces of which are found in the epitaphs, is a possible influence of Ottoman folk poetry upon the genre of the Hebrew epitaph. Many Hebrew epitaphs are versed and these poetic epitaphs are related to the traditional genre of Hebrew poetry called the קינה qina (elegy). Hebrew elegies, which often express hope for the messianic redemption, are quite typical for both the Rabbinical and Karaite liturgical poetry[44]. The Karaite poet and Derazne community leader Khazzan Joseph ben Jesh'ua was apparently the first author (at least in Poland/Lithuania), who started to write the elegies in the Karaim language[45]. These poems, which were popular among the Karaites, followed rhyming patterns, typical for the Hebrew poetry[46]. That was rabbinical, cabbalistic poetry, which followed the pattern, created in the 16th century by Rabbi Israel Najara from Safed (Palestine) and his school. The poetry of the Najara's school became quickly extremely popular among the Jews in various countries of the Middle East and, partially, in Europe. One of the main factors, which caused this poetic school to flourish in the late 1500-s – 1600-s was the influence of Ottoman folk poetry[47]. Many of their poems were renderings of popular Turkic songs with new, religious Hebrew lyric. Najara was the first poet, who adopted the traditional oriental systems of maqam for the Hebrew poetry, which he borrowed from the Turks. We do not have evidence on the usage of the maqam system by the Karaites, however, there are evidences of this system being

---

[44] See L.J.Weinberger, Rabbanite and Karaite Poetry in South-Eastern Europe, Cincinnati, 1991, Pp. 14-15; L.J.Weinberger, "Note on Karaite Adaptations of Rabbinical Prayers," *Jewish Quarterly Review*, Vol. 74. – No. 3 (1984), pp. 267-279.

[45] M. Nosonovsky, "The Karaite Community in Derazhnia and its Destruction," *Shvut* (1997), pp. 206-212.

[46] J. Grzegorzewski (Op. cit, s. 275) wrote: "These poems involve a lot of usual rhyme-making, to which the Karaite poets had attraction as those who learned from Hebrew texts. The author had enough feelings, but not enough poetic technique."

[47] About the influence of Turkic folk-songs on the cabbalist and poet from Safed I. Najara (c. 1540-1620) and his followers, see A. Tietze and J. Yahalom. Ottoman Melodies and Hebrew Hymns, Budapest, 1995.

extremely popular with other Jewish communities in Turkic lands, following the spread of the Najara Hebrew poetry. Thus, the maqam (maqom or shashmaqom) became the dominant genre of musical activity of the Bukharan Jews in the Central Asia. It may be assumed, that it was this trend in the contemporary Hebrew poetry, which linked the poetry of Jewish redemption with the popular Turkic songs that influenced Joseph ben Jesh'ua's decision to render his elegies in the Karaim language[48]. Although there was no direct influence of the Turkic folk poetry upon the Hebrew epitaphs, there was an indirect effect upon the Hebrew genre of religious elegies, which in turn, affected the epitaphs.

5. Conclusions

We studied Turkic influences upon Ashkenazi and Karaite Hebrew epitaphs from Ukraine. First, we investigated naming patterns of the two groups. We found no Turkic influence upon the Ashkenazi names, a certain influence upon Halicz Karaite names (mostly in titles which precede the names) and a significant influence upon the Crimean Karaites, both in terms of given and family names, as well as titles. Then we investigated direct references to the Ottoman Empire in the epitaphs, and found that such references are quite common both in the Ashkenazi epitaphs from Podolia and in the Karaite epitaphs from the Crimea. These references include travels to and from the Ottoman Empire, mentions of the wars between the Poles and the Turks, and, less obviously, a possible influence of Turkic folk poetry upon the genre of Hebrew elegy, and, therefore, upon the epitaphs found in the funeral epigraphy. This all shows that the region to the north of the Black Sea was a zone of Ottoman cultural influences, which affected the Jewish culture there. Although the Hebrew epitaphs are quite an unusual source for the study of these influences, a comparative study of the Ashkenazi and Karaite tombstone inscriptions may provide

[48] An additional evidence of this is found in Joseph's poem *Bijler biji, nek cydajsen,* which uses the standard formula *bijler biji* to render Hebrew "the King of kings". This was a typical contemporary practice; there was an argument on the validity of using this Turkic formula in Hebrew religious poetry (Tietze and Yahalom 1995:28); note also some similarity between Joseph's *Ej, jachsy ol karyndaslar"* ("Oh, dear brothers!") and Ottoman *Bre yarenler, bre yoldaslar* ("Oh, friends, oh comrades!") used by Najara (Tietze and Yahalom, 1995:89).

new insights on the cultural interaction in the region, which was among the primary interests of the late professor Omeljan Pritsak.

"Many of the disputes about the truthworthiness of Firkovich's archaeological discoveries would not have taken place, had these letters been known to the contemporaries of Chwolson and Harkavy. [...] Our letters would have enabled the scholars to size up Firkovich with more sureness and directness".[∞]

לאכן איז געזונד, דאקטורים הייסן לאכן (שלום עליכם)

THE *MEJELIS 'DOCUMENT'* AND TAPANI HARVIANEN ON SCHOLARSHIP, FIRKOWICZ AND FORGERIES*

Dan D. Y. SHAPIRA[♦]

Omeljan Pritsak in memoriam

In the issue 95 of the respected Finnish journal, *Studia Orientalia*, there has been published a new article by Tapani Harviainen, entitled "The epigraph of the Derbent Torah and the Madjalis scroll discovered by Abraham Firkovich in 1840" (pp. 55-78); the focus of the article is a re-edition of the well known forged pair of "document(s)", the so-called "Derbend and Mejelis[1] Documents", made by the Russian Jewish-Karaite

---

[∞] A. Kahana, "Two Letters from Abraham Firkovich", *Hebrew Union College Annual*, 3 (1926), pp. 359-370, p. 361.

* The title of this review is a paraphrase on James R. Russell, "Yamauchi, Persia and the Bible", *JQR* 83 (1992-93), pp. 256-261.

♦ Prof. Dan D. Y. Shapira, Dept of Near Eastern History, Faculty of Judaism, Bar-Ilan University, Ramat Gan, Israel. e-mail: shapiradan@yahoo.com.

[1] Mendzhelis, Madjalis, Majalis, and other forms can be found, too. They all go back to Arabic *majālis* / *majlis*. This is one of the oldest Jewish sites in Daghestan, Russian Federation.

maskil Avraham Firkowicz (Firkowitsch / Firkovich / Firkovitch) in 1840.[2] The same issue of *Studia Orientalia* includes also other articles dealing with different aspects of Karaite history and culture.[3]

We should state already at the beginning that the republication of this pathetic forgery, the so-called "Mejelis Document", as performed by Tapani Harviainen, is devoid of any scholarly merit. One could, however, ponder such a republication, but only in the broader context of writing about the meanderings of Eastern Karaite historiography of the 19th century, where this text properly belongs. This is exactly what Harviainen did not do and he did not even live up to the level of the bibliography of the last decades of the 19th century. Harviainen, nevertheless, thought differently, and he considers his article as a serious contribution to the newly emerging field of "rethinking Firkowicz". So we should scrutinize Harviainen's publication of the text.

First we shall quote Harviainen's presentation of the "documents" in question (pp. 55-58, 75):

---

[2] The first "document" was allegedly composed by Yehudah b. Mose haNaqdan, in the year *1300 le-Galuth Someron*, published in *Zion* 1 (1840), p. 135; *Orient* 1842, p. 162; E.-M. Pinner, *Prospectus der Odessaer Gesellschaft für Geschichte und Altherthümer gehörenden ältesten hebräichen und Rabbinischen Manuscripte*, Odessa 1845, p. 6; A. Harkavy & H.L. Strack, *Catalog der hebräichen Bibelhandschriften der kais. Öfffentlichen Bibliothek in St.Petersburg*, Sankt-Peterburg 1875 [further: Harkavy & Strack 1875], pp. 9ff., p. 175; E. Deinard, *Ma'asey Eben-Reseph*, Warsaw 1875, p. 5.

The second "document", which includes an enlarged copy of the first one, was allegedly copied at Mejelis in 5273 / 1513 CE by Yesu'ah ben Eliyah; published in *Zion* 1 (1840), p. 140; *Orient* 1842, p. 221; in a Tatar booklet in Constantinople in 1844; S. Pinsker, *Liqquiey Qadmoniyoth*, Vienna 1860, p. xlii; D. Chwollson, *Die Achtzehn hebärische Grabinschriften aus der Krim*, (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe série, IX, No 7), St-Petersburg 1865, pp. 54-61, 124-124; the Russian translation of the same, D.A. Xvol'son, *Vosemnadcat' evrejskix` nadpisej iz` Kryma*, Sankt-Peterburg 1866, p. 69; see also Harkavy & Strack 1875, pp. 53ff., 175-181; H. Graetz, *Geschichte der Juden* (3rd ed., Leipzig 1895), Vol. V:4, p. 547; and now by Harviainen.

On details of Firkowicz's biography, omitted in this long paper here and there, see now D. D.Y. Shapira, *Avraham Firkowicz and his Books. A Biography of a Maverick Jewish Conformist in Czarist Russia* [Hebrew; forthcoming].

[3] Mikhail Kizilov, "The Crimean Caraites in the portrayal of the 19th century Polish travelers"; Henryk Jankowski, "On the language varieties of Karaims in the Crimea"; Philip E. Miller, "The Crimean Caraites and the Crimean war"; Keijo Hopeavuori, "Karaim periodicals in the Karaim language".

In 1840 Abraham Firkovich, *alias* Even-Reshef, visited Dagestan, in particular the city of Derbent and the village of Madjalis. In the former city he discovered and purchased the so-called Derbent Torah, a complete Torah scroll. At the end of the scroll he found a colophon - which more fittingly should be called an epigraph - written in Hebrew, outlining the history of the Jews living in the Crimea and Caucasus. The epigraph is dated "in the fifth year of the government of our lord Chosdori", the Persian, in the 1300th year of our exile', which *may* refer to the year AD 604. The Derbent Torah is kept in the National Library of Russia in St. Petersburg. ...

In the wall of the synagogue of Madjalis Firkovich found a longer version of the same text with additional explanations concerning its copying in 1513. At the beginning of *both* documents a number of words are vocalized with the complicated Babylonian pointing. Both texts were published and discussed not long after their discovery.

The story related in these text sounds fabulous in several respects, and it has been claimed that it is a forgery. In particular, this was the opinion of Abraham/Albert Harkavy and H.L. Strack. ... in *Altjüdische Denkmäler* (1876) this view is expressed by Harkavy in very harsh terms - and providing details which carry a degree of conviction.

Harkavy was the head of the Jewish Department of the Imperial Public Library ... Nevertheless, he maintained that he had never seen the Madjalis Scroll itself. Calling to witness A.Th. Bychkov, the keeper of the Manuscript Department and vice-director of the Library, he stated in the *Catalog* that the document was not kept in the Library. Harkavy implied that the Madjalis Scroll was withdrawn by Firkovich himself since he was afraid of being denounced for forgery.

However, the Scroll is mentioned in Goldenblum's inventory list as "a scroll on stick". Nevertheless, it was not identified for many years, although in 1939 it was described by A.Ya. Borisov in his card catalogue of the New Series under number 91. In 1999 the Scroll was reported to be "recently discovered by V.V. Lebedev" in the same Library. ...

In his memoirs, entitled *Abne zikkaron*, Abraham Firkovich offers an exciting description of the discovery of the two scrolls. Unfortunately, *Abne zikkaron* has never been translated into any other language, something it really deserves.

Harkavy maintained that the Madjalis Scroll had never been kept in the Imperial Public Library in St. Petersburg, and its disappearance is one of his arguments against the epigraph of the Derbent Torah.

In order to present Harviainen's position as fairly as possible, I reproduce here his translation of the text as given on pp. 72-75, with all his notes (numbered in brackets):

Translation of the Madjalis Scroll[4]

I, Isaiah, son of Eliyah, from Ba'ale Miqra ['adherents of the Bible', i.e. Karaites] from the village of Manğelis, when I came to the village of Tag-Basar, near the city of Derbend, I found in the hands of Mar Joseph, son of Bachshi (*bksy*), an account of the journeys of Mar Jehudah, son of Moshe, Mizrahi ['the Oriental'] which Mar Abraham, son of Simha, ha-Sapharadi [i.e. from Kertch?] had copied from the end of an old Sepher Torah in the city of Hamadan. And I copied [it] for myself in the year 5273 after the creation, on Tuesday / the 3rd / the 6th of the month of Sivan, on the eve of the
Feast of Shavuoth:

I, one of those who are peaceable and faithful in Israel,[5] Abraham, son of Mar Simha, from the city of Sapharad [i.e. Kertch?], in the kingdom of our brethren, the pious proselytes, the Khazars (*kzryym*), in the year

---

[4] (32) A number of earlier identifications of place-names (Pinner 1860; Harkavy & Strack 1875; Harkavy 1876) are offered after the names in brackets with a question mark. [DSh: Harvianien failed to mention two important contributions by Harkavy: A.Ja. Garkavi, *Po povodu izvestija Avraama Kerčenskago o posol'stve Sv. Vladimira k xazaram*, Sankt-Peterburg 1876; cf. A.Ja. Garkavi, "Razbor` izvestija Avraama Kerčenskago o posol'stve Sv. Vladimira k` xazarskomu knjazju Davidu", *Izvestija Imp. Rus. Arx. Obščestva* (1877:5), pp. 499-526; A.Ja. Garkavi, "Po voprosu o iudejskix drevnostjax, najdennyx Firkovičem v` Krymu", *Žurnal` Ministerstva narodnago prosveščen1ja*, CXCII.7 (Sankt-Peterburg. June 1877), pp. 98-121].

[5] (34) An adaptation of 2 Sam. 20:19.

1682 after our exile, i.e. in the year 4746 after the creation according to the chronology which our brethren the Jews apply in the city of Matarchah,

when the emissaries of the Chief Prince of Meshech[6] came from the City of Siyyob[7] to

our lord David, the Khazarian Prince, for an examination of the religious matters,

I was sent by him [i.e. the Khazarian Prince David] on a mission to the land of Persia and Media to purchase ancient Books of Torah, Prophets and the Writings for the congregations of Khazaria.

In Elam, i.e. Ispahan, I heard that in Shushan, i.e. Hamadan, there is an ancient Sepher Torah, and when I went there, our brethren the Israelites showed it to me in the great congregation. At its end there is written the story of the journeys of the honoured Jehudah the Proof-reader. They [i.e. the Jews of Hamadan] told me that his father Moshe, the honoured ha-Naqdan [i.e. the Vocalizer], was the first person to invent the vowel and accent signs (*nequdot u-ṭeʿamim*) in order to make it easier for students to learn how to read the Bible.

I begged them to sell it to me, but they refused to sell it to me. And I copied the story for myself word by word, because the words of the Proof-reader were invaluable for me. I added an explanation of his obscure words which indeed were known to me. May his [i.e. Jehudah ha-Naqdan's) merit protect me, and may the Lord return me to my home alive and in peace! Amen!

I, Jehudah, son of Moshe ha-Naqdan [i.e. the Vocalizer], Mizrahi ['the Oriental'],

---

[6] (35) For *nesīʾ roš meśek we-tubul* (as well as Gog and Magog), cf. Ezek. 38:.2 - and 39:1. As a rule, this expression has been interpreted as a reference to Russia and Moscow, cf. Harkavy 1876: 62-64.

[7] (36) According to Harkavy (1876: 64), Şiyyob with a reference to Kiev derives its origin from a manuscript of *Patšegen ketab ha-dat* by Kaleb Afendopolo.

son of Jehudah ha-Gibbor [i.e. the Mighty], of the tribe of Naphtali, from the
clan of Shillem[8]

which [family] went into exile with the exiled people who
went into exile with the exiled people[9]
who went into exile with Hoshea, King of Israel, together
with the tribes of Simeon and Dan and some other clans of
other tribes of Israel,
whom the enemy Shalmaneser[10] carried into
exile from Samaria and its villages to Halah
- that is Bahlah -
and to Ḥabor
- that is Habul -
and to Hara'[11] -
that is Herat -
and to Gozan
- that is Gosna
- to the provinces of exile of Reuben, Gad and the half
- tribe of Manasseh
whom Pilneser carried into exile and settled there;
thence they dispersed to all of the land of East as far as
Ṣinim (i.e. China)[12] -

when I returned from roving about in the land of their exile and from wandering in the lodging-places[13] of the province of Carians (*krym*),[14] in the settlements of the offspring of the clans of Israel and Judah, the exiled people of Jerusalem, who had gone out from their cities to help their brethren in the war of Samaria, when Gedaliah, son of King Ahaz, was

---

[8] (37) Cf. Gen 46:24; Num. 26:49; 1 Chron. 7:13.

[9] (38) A case of dittography. [DSh: compare further].

[10] (39) 2 Kings 17:1-6; 18:11.

[11] (40) Mentioned only in 1 Chron. 5:26.

[12] (41) Cf. *me'-ereṣ sinim*, Isa. 49:12.

[13] (42) Jer 41:17.

[14] (43) Cf. Babylonian *Karsa*, Old Persian *Karkā*, south-west of Asia Minor, see HAL, *sub kārī*. In this context, *krym* cannot refer to the Crimea, as it does later in line 47 of the same text, where the new settlements of the Jewish soldiers receive the name of the old country.

leading them, unsuccessfully, because their [sin] load was fulfilled; Shalmaneser captured them alive, before he seized Samaria, and he sent them far away into exile, to the cities of Media, in order to keep them apart from their brethren; there they were until the days of Cambyses, son of King Cyrus - peace be upon him; he treated them with kindness, when they in haste equipped themselves for war together with Medes - because they lived near the land of the Scythians (Śytym) - against Queen Thalmira

in order to take revenge on her for the blood of his [i.e. Cambyses']
father; and when they [i.e. Medes and Jews] had overpowered
her female soldiers,[15] they captured her alive and brought her before
their King Cambyses, and he killed her for the blood of his father and
occupied her country;

they [i.e. the Median and Jewish soldiers] asked him, and he gave it [i.e. her country] to them for a possession and stationed there military posts, and they returned in peace; the Israelites and Medes, when returning from the war, took their wives, children and old people and their property and they settled there in Kherson (*Kwršwn*)

where his [i.e. Cambyses'] father Cyrus had erected a monument to
himself

and in the Hebrew Sol-chat (*swl kt*), which they built, and in the Greek On-chat (*ʾwn kt*), the ruins of which they repaired, and which (cities) they called the Crimea (*krym*), and in Selaᶜ ha-Yehudim [i.e. Chufut Kale, 'Jewish Rock/Castle'] which they fortified and in the city of Sapharad [*sprd*, i.e. Kertch?] at the Sea of the Scythians (*śytym*) -

who sail (*śtym*) and carry their cattle/trade in sailing ships (*mśytym*) -

---

[15] (44) Two *yods*; thus hardly *'ihre Schaaren/Truppen'* (her troops') as interpreted by Chwolson (1865) and Harkavy (1876).

to the Greek city of Matarcha (Taman?), the city of residence of my father among the people exiled by Titus;

they are our brethren, Jews, extraordinary people exiled from Jerusalem,
whom Titus carried into exile first to the Greek cities, to Byzantium and its
daughter-cities;
and in the days of Julian, emperor of Byzantine, the lover of the Jews,
they spread thence to the city of Tiraphiz (Trapezunt?) and her sister-
cities until the city of Matarcha; therefore they speak the Greek language
to this very day;

and when I came to my city of birth, here in Shomchi [i.e. Shemakha near Baku?], the imperial city of Shirwan of Darius the Mede, in the fifth year of the government of Lord Chosdori, the Persian, in the 1300th year of our exile, I proof-read this Sepher Torah for Mar Mordechai *he-Haber*, son of Simeon, who had accepted the status of being a *haber* - may God protect him and may His will preserve him - the status of being a *haber* of the Babylonian adherents of the Mishnah and Talmud. May he and his offspring attain the merit of studying it for ever! Under a fortunate sign! Amen!

In the postscript to his article (pp. 76-77), Harviainen writes:

It is evident that the texts dealt with in his article were very welcome for the purposes of Firkovich and his supporters. In a surprising way they granted the Crimean Karaites an apparent history which extended to the years of the Persian king Cambyses (530-522 BC), on the one hand, and those of Julian the Apostate (361-363 AD), on the other. This need combined with the questionable names and other details referred to above renders Harkavy's claims of forgery easily admissible ... The collecting activities of Firkovich have been described by Harkavy and by numerous others following him as parts of a comprehensive, well-organized intrigue which was aimed at the displacement of the Rabbanite

Jews. ... In this vein a third option may be put forward, viz. the text might be understood as part of local folklore, as an explanation of "who we Jews are here in Dagestan and the Crimea, and how we came to be here". In this case a great number of dates, names and suspicious events could be styled as parts of a national saga where the historical ideology of past greatness, real or imaginary, is central, while the details enjoy a merely secondary role. Even the first description of the text published in 1840 in the journal *Zion* prompted a desire for further studies of this very exceptional document. At present, 160 years after, I wish to confirm this need on the renewed basis and to issue an invitation and challenge to any who are interested to investigate the subject further.

So far Harviainen. I will comment on the contents of the text later, but first I'd like to draw attention to more general problems with this text and its current republication. It is not easy to comment on Harviainen's writing: his twists against Hebrew are immense; almost every small passage contains a distortion, a contradiction, a hinted accusation against dead and living scholars, or just cannot be comprehended. What on earth does it mean "displacement of the Rabbanite Jews"? (In my dictionary I have found, *i.a.*, "Psychiatry. A defense mechanism in which there is an unconscious shift of emotions, affect or desires from the original object to a more acceptable or immediate substitute". But probably it's just a calque from Finnish, a language which, unfortunately, I do not know.) One may add more examples where Harviainen's English is just incomprehensive. More, where did Julian the Apostate spring from? Where did Harviainen trace any "national saga" in the Jewish History? Are the Jews Vikings? - but we will get back to them later - or what means "the historical ideology of past greatness"? Jews hardly had had any sense of history, in the accepted meaning of the word, in the Middle Ages and even later, let alone "the historical ideology"; at least, this is a matter in dispute.[16] To add a few words, to possess a heroic past was in necessity for national-minded intellectuals of small nations with no generally-accepted claim to "history", as in the time when the Finnish *Kalevala* by Elias Lönnrot (the "Old" version: 1835; the "New" version: 1849, well during the years of Firkowicz's activity) first appeared in print. I have no doubt that

[16] Cf., *e.g.*, Y.H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press 1983.

Harviainen is projecting the Finnish past in the 19th century Russia onto the Jewish one. But the two cases are very different.

Some of Harviainen's blunders and false accusations will be discussed at the end of this article. Now we will go to matters that are more serious than a bad wording – we will examine Harviainen's scholarship.

The grossest lapse of Harviainen is the fact that he ignores – or is ignorant? – of the general context of the work of Avraham Firkowicz, who is credited with the discovery (according to himself and Harviainen) or the forgery of the "document" (according to Harkavy "and numerous others following him", which includes every *scholar* who ever touched upon this text, except Harviainen himself).

Harviainen works without historical context and is very selective in his choice of his sources, to put it mildly. He has absorbed the basic myth of the Eastern European Karaites, as developed by the middle of the 20th century, who subsequently call themselves "Karaims" and by other similar names, and who do not consider themselves as a part of the world Jewry. Whence vicious anti-Jewish or anti-Rabbanite-Jewish hints and references, smearing of Harkavy, allegations of a conspiracy against Firkowicz the Karaite by the scholars of Rabbanite extraction, etc. All these are a commonplace in the nowadays Eastern European Karaim "polemics" or apologetics, and Harviainen made all these part of his *Weltanschauung*.

The problem lies in the fact that while believing in this "non-Jewish myth" promoted by the modern Eastern European Karaim publicists, Harviainen, at the same time, believes strongly in Firkowicz and his "discoveries", without having understood that one cannot hold the both ends of the stick. Firkowicz *is not* a part of the "non-Jewish myth" of the 20th century "Karaims", and their de-Judaizing ethno-mythology *does not* go back to Firkowicz and his discoveries, authentic or not. According to M. Kizilov, the author of the most authoritative presentation of the Russian Karaites in the 19th century so far,[17]

[17] M. Kizilov, Karaites through the Travelers' Eyes. Ethnic History, Traditional Culture and Everyday Life of the Crimean Karaites According to Descriptions of the Travelers, al-Qirqisani Center, New York 2003, p. 70.

The 1840s saw the appearance of the so-called "Khazar theory," which contended that the Karaites descended from the Khazars. ... The Khazar theory - which became an integral part of official Karaite doctrine much later, in the beginning of the twentieth century - was at first actively opposed by the Karaites. The German traveler F. Remy (1872) mentioned how eagerly Karaite leaders, such as A.S. Firkovich, I.I. Kazas, and S. Beim, protested against what was, in their view, nuisances and fancies regarding the history of their people. ... Unlike most of the present day East European Karaite authors ... none of the nineteenth century Karaites (with whom the travelers conversed) mentioned their allegedly Turkic or Khazar origin.

And indeed, as A. Fedorchuk has demonstrated, the theories referring to "Turkic" or "Khazar" origins of the Eastern European Karaites were built, in the early 40s of the 19th century by *non-Karaite* scholars.[18]

As to the classical "separatist" version of the Eastern European Karaite mythology, built by M. Sultanski, A. Firkowicz and S. Beim, it states that the origins of the Eastern European Karaites are different than those of the rest of the Jews. This myth, albeit it has several variants, is based, *grosso modo*, on the text of the "Documents" under consideration, and according to this version of the myth, the Eastern European Karaites are an ancient branch of the Judaeans and Israelites - not the Lost Tribes![19] - who separated form the rest in the 8th century BCE and had no contacts with the rest of the Jews until 1000 CE.[20]

---

[18] A. Fedorchuk, "Diskussija o proisxoždenii karaimov vo vtoroj polovine XIX – načale XX vv". ("Polemics on the Origions of the Karaites, mid-XIXth – early XXth c".), *Pervaja molodeznaya konferencija SNG po iudaike* (*Proceedings of the First CIS Student Conference on Jewish Studies*), Jewish Heritage, Moscow 1997), pp. 47-52.

[19] The theory of the Karaite origins in the Lost Tribes goes back to Gustaf Peringer and English millenarians, cf. P.B. Fenton, "The European Discovery of Karaism in the Sixteenth to Eighteenth Centuries", *Karaite Judaism. A Guide to the Literary Sources of Medieval and Modern Karaite Judaism*, ed. M. Polliack, Brill, Leiden 2003, pp. 3-7, p. 4; M. Kizilov, *Karaites through the Travelers' Eyes. Ethnic History, Traditional Culture and Everyday Life of the Crimean Karaites According to Descriptions of the Travelers*, al-Qirqisani Center, New York 2003, p. 70.

[20] This is what Firkowicz claimed in his *Abnei Zikkaron*; this contradicts the contents of the "Derbend Document" (until the early 7th century). Previous scholars did not pay attention

Harviainen, trotting, in a romanticist path, in the footsteps of his forerunners, the Lutheran Scandinavian and German Hebraists of the late 17th / early 18th centuries,[21] would love it all to be true. He is even ready to compromise on a "part of local folklore" - albeit we'll see later that these texts from Derbend and Mejelis were written by someone living in the 20s-30s of the 19th century and well versed in the scholarly and semi-scholarly literature of his age.

After Firkowicz had long become history, new modifications of the myth have arisen, according to which there is no connection between the Jews and the "Karaims" whatsoever, and the latter are descendents of the Khazars, Qıpčaqs, the Mongol Keraites, etc. etc. Firkowicz, according to this, de-Judaizing, version was just a fanatical Jewish clerical obscurantist who was trying to impose a Hebraic past on the simple shamanistic Turkic Karaims.[22] This is the version current nowadays, after the collapse of the Communist Empire, in Eastern Europe, where, as is well known, everything goes, even Lev Gumilëv.[23]

And as everything else on the globe, these theories are politically motivated, and I understand that it is almost impossible to do any work on the Eastern European Karaites / Karaims while living in Eastern Europe - where the old Communist Anti-Semitism blends with the newly imported anti-globalist "Anti-Zionism" - without taking into account these anti-historical theories shared by almost all the Eastern European Karaites /

---

to this contradiction. For a presentation of Firkowicz's basic theories of the Karaite past, as *non-related* to the Lost Tribes, and for an analysis of these, see now On Firkowicz's own view of the Karaite past, as *non-related* to the Lost Tribes, see D. D.Y. Shapira, "Indeed Ancestral Tombs? – Historical Data and their Modification in the Tombstone Inscriptions of Abraham Firkowicz", *Pe'amim* 98-99 (Winter-Spring 2004), pp. 261-318 [Hebrew]; compare D. Shapira, "From 'Our Exile' to Sichem: Abraham Firkowicz visits the Samaritans", *Cathedra* 104 (June 2002), pp. 85-94 [Hebrew].

[21] Compare P.B. Fenton, "The European Discovery of Karaism in the Sixteenth to Eighteenth Centuries", *Karaite Judaism. A Guide to the Literary Sources of Medieval and Modern Karaite Judaism*, ed. M. Polliack, Brill, Leiden 2003, pp. 3-7.

[22] Cf. D. D.Y. Shapira, "A Jewish Pan-Turkist: Serayah Szapszał's *Qırım Qaray Türkleri*", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* (58:4) 2005, pp. 349-380.

[23] Regarding Lev Gumilëv's theories, see now an interesting analysis in V. Korenjako, "Etnonacionalizm, kvaziistoriografija i akademičeskaja nauka", *Real'nost' etničeskix mifov* 3 (Moscow 2002), pp. 34-52.

Karaims, for otherwise one risks being accused of every mortal sin possible, such as being a Zionist agent, for example.

It is impossible to discuss here the figure of Firkowicz as seen by adherents of all the modifications of this quasi-historical narrative. However, in the moderate and research-tilted versions of the myth of origins, Firkowicz is positioned as unsophisticated Karaite miller who was accused of forgeries, posthumously, by the Orthodox Jew Avraham Harkavy, because of Harkavy's hatred of Firkowicz's Karaism and because of Harkavy's envy of the successful carrier made by the baptized Jew Daniel Chwolsson (who had built his academic success on Firkowicz' findings).[24] This is this myth about the hatred which has been burning in the Orthodox Harkavy towards the Karaite Firkowicz that Harviainen has absorbed so emphatically when he wrote (pp. 75, 76; the emphasis is mine, DSh):

Besides the absence of the Madjalis Scroll and his deeply personal antipathy towards Firkovich, the main argument of Harkavy against the authenticity of the epigraph in the Derbent Torah ... . The collecting activities of Firkovich have been described by Harkavy ... as parts of a comprehensive, well-organized and progressive intrigue which was aimed at the displacement of the Rabbanite Jews.

I do not know where Harviainen learned about these. And in his article "Abraham Firkovich", published in *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, ed. by Meira Polliack, HdO, Brill, Leiden 2003, pp. 875-892, which lacks any independent merit of research at all and is

[24] On Firkowicz's troubled relations with Chwolsson, see D. Vasyutinskaya, "Kogda avtorskoe pravo bylo drugim: Avraam Firkovič i *Rehabilitation* otca russkoj gebraistiki Daniila Xvol'sona", *Proceedings of the Tenth International Interdisciplinary Conference on Jewish Studies*, Part 1, Moscow, 2002, pp. 366-376; D. Vasyutinski, "When the Copyright was Different: Avraham Firkowicz and the *Rehabilitation* of the 'Father of Russian Hebrew Studies' D. Chwolsson", *Karaites in Eastern Europe in the Last Generations. Proceedings of the Jerusalem Karaite Colloquium, Ben-Zvi Institute and the Center for the Study of Polish Jewry and its Culture*, ed. D.D.Y. Shapira, Jerusalem; compare also D. Vasyutinski, "In the Search of the Lost Tombstones: The Fate of the Sawn Forgeries", *Proceedings of the Ninth Annual International Interdisciplinary Conference on Jewish Studies*, Part I, Moscow 2002, pp. 157-163.

based mostly on a Russian popular book by Vsevolod Vikhnovich,[25] with some unnoted quotations from the present author, which could be easily provided on request.[26] Harviainen writes (p. 888; the emphasis is mine, DSh):

> After Abraham Firkovich's death the case of "the Firkovich forgeries" was launched by Albert (Abraham) Harkavy,[27] who with his supporters succeeded in dissemination suspicion regarding all the antiquities which had anything to do with Firkovich.

Very few statements can be more far from the truth. Firkowicz, for almost all his active life, was seen not as a naïve proponent of a curious Oriental sect, but as part and parcel of the *Haskalah*, the belated Jewish Enlightenment, a movement which predominated in Hebrew *lettres* from the second half of the eighteenth century down to the late seventies.[28] In fact, A. Firkowicz was even frequently ostracized and boycotted, sometimes for years, by the Karaites because of his *maskil*ic affiliations.[29]

---

[25] V.L. Vixnovič, *Karaim Avraam Firkovič. Evrejskie rukopisi, Istorija, Putešestvija*, Sankt-Peterburg 1997.

[26] For Harviainen's unjustifiable identification (p. 62) of "'the language of Ishmael' (=Turkish)" with "Arabic, the language of culture in Dagestan., compare, *e.g.*, D. Shapira, "A Karaite from Wolhynia Meets a Zoroastrian from Baku", *Iran & Caucasus V, Research Papers from the Caucasian Centre for Iranian Studies*, Yerevan, ed. G. Asatrian, Teheran 2001, pp. 105-6) On Dagestan in Firkowicz's days, see M. Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*, Portland 1994.

[27] In fact, the first - well founded - suspicions arose in the early 40s (see, *e.g.*, D. Shapira, "Yitshaq Sangari, Sangarit, Bezalel Stern and Avraham Firkowicz: Notes on Two Forged Inscriptions", *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 12 (2002-3), pp. 223-260; D. Sapira, "On Two Forged Inscriptions: Yitshaq Sangari, Sangarit, Bezalel Stern and Avraham Firkowicz", *Paralleli*, 2-3 (Moscow, June 2003), pp.363-388 [Russian]; D. Sapira, "Jicxak Sangari, Sangarit, Becalel' Stern i Avraam Firkovič", *Materialy po Arxeologii, Istorii i Etnografii Tavridy*, X, Simperopol 2003, pp. 535-555 [Russian]; D. D.Y. Shapira, "Indeed Ancestral Tombs? – Historical Data and their Modification in the Tombstone Inscriptions of Abraham Firkowicz", *Pe'amim* 98-99 (Winter-Spring 2004), pp. 261-318 [Hebrew]).

[28] Sometimes symbolically signaled by the death of Peretz Smolenskin (who edited Firkowicz's poems in 1871) in 1885; in Russia the *Haskalah* ended in the early 60s, and we will return to this point later.

[29] Just to bring up an example: among tens of plaques of honor in the yard of the Karaite Synagogue in Gozleve / Eupatoria, the center of the Russian Karaites in Firkowicz's days, there is not a single one for him! (cf. M. Kizilov, D. D.Y Shapira, D. Vasyutinski, "Karaite

In the field of language, the *Haskalah* movement was aiming at the return to the classical models of the Bible, instead of those of the "Rabbinical" literature, and secularization of it.[30] The goal was the religious and social emancipation of the Jews, with a strong opposition to obscurantist (or seen as such) religious authorities; the means was stressing what is common to Jews and Christians, and this is, of course, the Bible, not the Talmud. As such, this movement as a whole considered the Karaites rather as natural allies and, to some degree, as a model.[31] The *Haskalah* was begun in Italy, with Moses Hayyim Luzzatto, whose allegorical drama *La-Yesarim Tehillah* (1743) may be regarded as the first piece of the New Hebrew literature. M.H. Luzzatto was followed by David Franco Mendes (1713-92) in Amsterdam, who wrote his imitations of Racine (*Gemul ʿAthalyah*) and of Metastasio (*Yehudith*). Another follower of Luzzatto was Naphtali Hartwig Wessely (1725-1805) in Germany, the author of *Šīre Tiphʾereth*, or *Mosiade*, and an editor and translator.[32] Under the stimulus of Moses Mendelssohn, who was one of the cultural heroes of the young Firkowicz, as is evident from his correspondence with Mordechai Jost, literary societies were formed by the *Maskilim* in the large communities of Germany, Galicia, Szklow and Wilna.[33] One group of the German-Polish *Maskilim* were the *Biurists*, followers of Moses Mendelssohn, who were working under the pressure of the Gentile authorities, and strived to

---

Dedication Inscriptions from Gözleve / Eupatoria, the Crimea", *Karaites in Eastern Europe in the Last Generations. Proceedings of the Jerusalem Karaite Colloquium, Ben-Zvi Institute and the Center for the Study of Polish Jewry and its Culture,* ed. D.D.Y. Shapira, Jerusalem 2008 [Hebrew]).

[30] See S. Schreiner, "Aufklärung als Re-Hebraisierung; Anmerkungen zu Isaak Ber Lewinsohns Haskala-Programm", *Studia Judaica* 5,1 (2002) pp. 69-83.

[31] Cf. ל' ברטל. "ההכשלה במזרח אירופה והקראים; דימוי ומציאות", *קונגרס עולמי למדעי היהדות*, 11 ב2 (תשנ"ד), עמ' 15-22; compare Sh. Feiner, "'Sefarad' dans les representations historiques de la 'Haskala' – entre modernisme et conservatisme", *Mémoires juives d'Espagne et du Portugal* (1996), pp. 239-251; *idem.*, "The Jewish Search for a Usable Past", *American Historical Review*, 106 (2001), p. 941-942.

[32] See further.

[33] See A. Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, Ideas in Context Series. New York & Cambridge 2003; Sh. Feiner, *The Enlightenment Revolution - The History of the Haskalah Movement in the 18th Century* [Hebrew]. Jerusalem, The Shazar Center, 2001; *idem.*, *New Perspectives on the Haskalah*, London 2001; *idem.*, *Haskalah and History, the Emergence of a Modern Historical Consciousness*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2001; D.E. Fishman, *Russia's First Modern Jews: The Jews of Shklov*, New York 1995.

replace the spoken Judeo-German with literary German[34] and to provide a more acceptable - to the Jews-trapped-into-the-Gentile-Society like themselves - interpretation of the Bible. The second group, that of the *Me'assephim*,[35] was rather research-oriented. They were the followers of Wessely, who, being an admirer of the reforms of Joseph II in Austria, has stressed, in his *Dibre Šalom we-'Emeth* (1784), the necessity of these coerced reforms from the standpoint of the Talmud. Wessely stressed the importance of learning both the modern languages and Classical Hebrew and emphasized the importance of manual work; indeed, a Jewish agricultural colony was set up in Austrian Galicia in 1782-1785. It should be noticed that some of the *Me'assephim*, like I. Eichel, were uncompromising towards the rabbinical authority in principle. However, the collapse of the *regimes anciennes*, as the result of the French Revolution and the Napoleonic Wars, ended the Hebrew renaissance in Germany. Having broken up with the traditional Judaism, the *Me'assephim* ended up, in a rather Frankistish way, in advocating assimilation, in one or another way, with the Gentiles. Neverthelss, the *Me'assephim* were successful in giving rise to a class of secular authors and scholars who were active during the 19th century, with A. Firkowicz being just one of them. The early stages of the *Haskalah* movement were closely connected with the rise of the Reform movement, on the one hand, and with the rise of the *Wissenschaft des Judenthums*, on the other. In many cases, particular individuals can be seen as belonging to each of these three circles. All of them were characterized by profound interest in Karaites, the keepers of the purest Hebrew language,[36] and in Karaism - as seen, at least in the Protestant countries - as a scripturalist antithesis to the Talmudistic distortions. After all, the Karaites were the only Jews who shared – exclusively – the same sacred corpus with the Christians. The *Maskilim*, the men of *Haskalah*, chose this name precisely because it has Karaite overtones.[37] To add another example of the *Haskalah* / Reform excitement with the Karaites, one may quote the cover of the first

---

[34] Compare the edict of tolerance by Joseph II denying the Jews the right to speak in Yiddish.

[35] Called thus after the first Hebrew journal, *ha-Me'asseph*, which was established in 1785 at Breslau by Isaac Eichel and Baruch Lindau.

[36] The Karaite literary corpus, at least in Europe, was entirely Hebrew and based (almost) exclusively on the Biblical Hebrew.

[37] Compare Y. Kaplan, "'Karaites' in early eighteenth-century Amsterdam", *Sceptics, Millenarians and Jews* (1990), pp. 196-236; י' קפלן, "'הקראים' באמשטרדם בראשית המאה הי"ח (פרק בלתי ידוע בתולדות התסיסה הרעיונית בקהילה הספרדית)". *ציון* נב,ג (תשמ"ז), עמ' 279-314.

Reform payer book published in London in the early 19th century: it identified the Jewish Reformists as "Karaites". In the 30s of the 19th century, Mordechai Sultanski of Łuck, Firkowicz's mentor, wrote of "millions of Karaites in America". He meant the Reform Jews, of course,[38] albeit there can be by then only thousands of them to be found there (compare below). Or was he a prophet?

In short, to ignore this early *Haskal*ic-Karaite romance means missing the point of the Rabbanite-Karaite relationship in the late 18th-mid-19th centuries.[39]

During the Napoleonic wars the *Haskal*ic activity moved to the Slavic countries, especially to Austria (and later to Russia), and it seems that there were some correlations between the flourishing of the *Haskalah* and the oppressive regimes. The *Me'asseph,* edited in a new series in Germany by Solomon ha-Kohen (Dessau, 1809-11), was revived at Vienna and later in Galicia, and succeeded, first under the title of *Bikkurey ha-'Ittim* (1820-31), and then under the name of *Kerem Ḥemed* (1833-42). The editor of the first journal was the leading *Maskil* in Prague at mid-20s, J. L. Jeiteles (1773-1838), who penned epigrams directed against the *Hasidim* and against the "Talmudic superstitions"; the latter journal had a history of engagement with Firkowicz and other prominent Karaites of the decade. At Vienna, *Kokebey Yiṣḥaq* was edited by B. Stern, and *'Oṣar Neḥmad* was edited by J. Blumenfeld, both being close associates of Firkowicz.[40] The centers of the Galician *Maskilim* were at Brody and Tarnopol, had been for six years (1809-1815) under Russian jurisdiction and then transferred back to Austria at the Vienna Congress. It seems that it was during these six years that the relations between the Brody *Maskilim* and the Russian authorities were

---

[38] Hardly the Puritans, though some of these, in the late 18th-early 19th centuries, tended to some Judaizing practices, curiously reminding the Karaite interpretation of the biblical *pesaṭ*.

[39] The history of the Christian Hebraism is not relevant here, though it can be mentioned, in passing, for we are dealing here with a Hebraist – Tapani Harviainen - from a Lutheran country with a tradition of a long interest in Karaism, that the Christian Hebraists of the Renaissance used to identify themselves as either "Karaites" (i.e., Protestants) or as "Rabbanites" (i.e., Catholics).

[40] Cf. D. D.Y. Shapira, "Indeed Ancestral Tombs? – Historical Data and their Modification in the Tombstone Inscriptions of Abraham Firkowicz", *Pe'amim* 98-99 (Winter-Spring 2004), pp. 261-318 [Hebrew].

established, with the effect that beginning from the 20s the Brody *Maskilim* began to emigrate to Russia, where the authorities welcomed them, seeing in them antagonists of the *Hasidim*, the Talmud and its "superstitions". The young Firkowicz was associated with the Brody *Maskilim* as early as the tens of the 19th century, especially with Joseph Perl, a Mæcenas and himself a scholar, who penned the parody, *Megalleh Temirin*, directed against the "superstitions" and the cult of the *Hasidic saddiqim*, and with Nahman Krochmal (1785-1840), the philosopher and distinguished thinker, who was seen by many as at the same standing with M. Mendelsohn (and was invited to replace Mendelsohn after his death). Krochmal was especially sensitive towards the Karaites, with his writing full of sympathy to them; he even accepted as facts the theories about Karaites origins in the Second Temple period, as these appear in the writings of the Galician and Wolhynian Karaites (M. Kokizow, A. Leonowicz, M. Sultanski). Attacking the *Hasidim*, the *rabbi* and the *saddiq* and the Talmud were the favorite theme of the *Maskilim* of Galicia, and especially telling is the case of Isaac Erter (1792-1841), the author of the satirical *ha-Sofeh le-Beyt Yisrael*. Me'ir Halevy Letteris translated *Faust* and works by Racine and Byron; Šimšon Bloch was popularizing the local Galician history and geography, exposing enthusiastic and sympathizing interest in Karaites; slightly later, Yehošua Heschel Schorr (1818-1895) of Brody, the editor of *he-Haluṣ* (1851-1887), enjoyed to publish embarrassing or heterodox events from the Jewish past, and he can be called anti-religious in the modern Jewish sense. Bezalel Stern, the aforementioned Brody-born pupil of Krochmal, headed, with Simhah Pinsker, the *Maskil*ic Academy in Odessa, and was unofficially appointed by the Western *Maskilim*, by Mordechai Jost in particular, to serve as an *officer d'liaison* to the Russian Karaites; he was one of the closest associates of Firkowicz in the 30s and later.[41] This was the intellectual climate into which the young Firkowicz was born and this was his natural *milieu*.

---

[41] Compare D. Shapira, "Yitshaq Sangari, Sangarit, Bezalel Stern and Avraham Firkowicz: Notes on Two Forged Inscriptions", *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 12 (2002-3), pp. 223-260; D. Šapira, "On Two Forged Inscriptions: Yitshaq Sangari, Sangarit, Bezalel Stern and Avraham Firkowicz", *Paralleli*, 2-3 (Moscow, June 2003), pp.363-388 [Russian]; D. Šapira, "Jicxak Sangari, Sangarit, Becalel' Štern i Avraam Firkovič", *Materialy po Arxeologii, Istorii i Etnografii Tavridy*, X, Simperopol 2003, pp. 535-555 [Russian].

Another Galician, Solomon Judah Rapoport (1790-1867), born in Lemberg / Lwow / L'viv, had begun by translating Racine and Schiller, and turned to historical criticism later in life. It was he who created the modern day Science of Judaism, and it was he who was the first person to accuse Firkowicz of forgery of the grave inscription of "R. Isaac Sangari", in 1840.[42] Other participants of the dispute over Sangari were Blumenfeld, the editor of *'Oṣar Neḥmad*, B. Stern, I. S. Reggio,[43] and Solomon Beim (a *Maskil* himself and a son of the pro-*Haskalah* Odessan Karaite Avraham Beim).

To sum it up, in Germany and Austria, the campaign for and against Reform was closely connected with the nascent Jewish Studies, while all the proponents of the *Wissenschaft des Judenthums*, like M. Jost, M. Kreuzenbach, B. Stern, L. Zunz, A. Geiger, Z. Frankel, A. Jellinek, E. Carmoly, J. Fürst, J. Schwarz, and others, revealed much interest - and sympathy - in Karaites and Karaism. It is worth quoting a 1851 letter by Firkowicz, where his pro-*Haskalah* attitude is so prominent (*Otdel Rukopisej*, Russian National Library, Sankt Peterburg, f. 946 op. 1 N 1051):

שנת התרי"א לפ"ג יום לחדש לסדר פרשת העיר גוזלווא אשר במדינת קרים במלכות רוסייא יע"א לעיר חמאדן אשר במלכות פרס יע"א. להרב הקדוש עמוד התורה מבעלי מקרא כבוד מעלת הרב יהודה הזקן ונשוא פנים בכמ"ר אליהו ז"ל עטרת ראשי ולכל קהלתו הקדושה אחינו עדת בני מקרא במלכות פרס בעיר חמאדן שלום ואמת ה' עליהם יחיו. ואחרי דרישת שלומכם וטובתכם הלא לכם לדעת כי זה האיש רמ"ר שלמה הגבון והעניו אשר יצא מער [!] חמאדן בא אלנו [!] חכם מבעלי מקרא הנשכחים ממנו באורך הזמן זה כמה מאות שנים ובמרחק רב אשר היה בינינו לביניכם אתם הייתם במרחקי מזרח בכנדהר ואנו במערב במדינת קרים ועתה האל המקרב רחוקים זכנו לראות פני איש מכם מבני עליה ספר ודיו לא יוכל להראות לכם שמחתנו הגדולה אף יד הלשון תקצר בעת אשר ראינו את פני האיש הזה שלמה הכרת פניו שנותו וריח תורתו העיד עליו שהוא מאחינו מבעלי מקרא אשר התיחדו במקראי קדש לבד ככל אבותינו נ"נ והוא ספר לנו כע זה שש שנים מיום נסעתו [!] משם מכנדהר (אשר בארץ בוכ'ר) לעיר חמאדן (אשר בממשלת פרס) ונקרבתם לנו נגד מה שהייתם בכנדהר כי לשמע אוזן היינו שומעים עליכם מפי הישמעאלים ההולכים לחוג למיכא לאמר שיש בני מקרא במנהגים כמונו בארץ בוכ'ר ומדי אמנם לא היינו יודעים הדבר בברור וכן ממבשרי חדשות הנקראים גאזיטא של רוסייא נימסא (אשכנז) ואנגילייא (לונדון) היינו קוראים שיש בני מקרא בארץ הודו המדברים בלשון ערב (אולי כוונתם היושבים בבנדר בושא ושאר המקומות ההם) בנקיות דת משה כמנהגי תורת משה בלי הוספה וגרעון אוהבי אמת וצדק אשר לא נפתו אחרי הבלי התלמוד אשר הם חדשים מקרוב באו לא שערום אבותינו הקדושים וכן קראנו בספר דבי שיש

---

[42] Cf. the previous note.

[43] Reggio (1784-1854), the founder of the reformed seminary for Rabbis at Padua, tried in his *ha-Torah weha-Philosophiah* to reconcile modern thought with the Jewish law, openly siding with the German religious reformers in his other publications.

בידם ספרי נביאי אמת נוספים על הנדפס בלונדון כמו ספר גד ונתן הנביא] ושאר דברי חפץ וכן בעת אשר בא זה האיש שלמה התרנו בסדורי בני מקרא הפולוניים ומצאנו שמזכירים קברי הוב"ר ובנדר וזהו ההעתקה בקצור "לזכר קברי אבותינו הקדושים אברהם ויצחק ולזכר קברי ציון ועיר הקדש ירושלם ולזכר קברי כליל ארץ ישמעאל וקדר קברי בוכ"ר בבל דמשק מצרים שם סקיז דינהר נהונד בוהר אדירנופולי קוסדינא חסכוי סולכ"ט קלעא כוזלב' מנגוף כפ"א קו'ושן בנדר ולזכר קברי ליטא טרוק עיר חדשה פניווז לוצקא לב'וב' העל'יץ זכרון כלם לברכה ולחיים) וכן ספר לנו שלמה לאמר זה ד'שנים שבאו סוחרים מארץ הודו מדברים בלשון ערב מבנדר בושא מבני מקרא כמוכם כמונו הולכים אחר תורת משה בלי הוספה וגרעון ובלי שנוי אשר לא נפתו אחרי הבלי התלמוד משא לעייפה אשר מקבליו 'ההדגשה במקור נלאו שאת מרבוי מנהגים וה'לא רצה כי את המצוות אשר בתורת משה עצמם מונים לבד תרי"ג והמה הוסיפו והעלו החשבון עד י'ג אלפים תרי"ג מלבד מה שיוסיפו בכל יום ויום ובעוונותינו הרבים זה ארבעים או חמשים שנה מיום אשר החל צרעת התלמוד להדבק באנשי דאגיסטן אשר נפתו לדברי דרשני הרבנים לאמרם סייג לתורה גדר לתורה אים קץ (כי הדברים עצמם הנקראים בפיהם סייגים וגדרים לתורה המה הורסים את יסוד בנין התורה בתחבולה כמו מצות עירובין הבלתי נכתב בתורה שמברכים וקושרים עבותות או חוטים מקיר אל קיר שמעל מיום ששי בחוצות ברשות רבים הסוס והעגלה והחמור עד משאו עוברים ביום שבת תחתיו ואיש הרבני עם משאו הולך תחתיו) והמה לא ידעו תורת משה תורה שכתבה תורת אלהים היא תמימה ... . וכהיום כלם כחמשת אלפים בעלי בתים קבלו דת הרבנות החברות (חברת הורסי פנות תורת משה) בהניחם תורת משה מורשה לקהלת יעקב אחרי גום כרוב תפוצות בני ישראל אשר הסיתו והדיחו אותם מעל תורת משה איש האלהים על ידי דרשיהם לאט לאט זער שם זער שם גם הם ככל המון ישראל אבותינו הקדושים היו בני מקרא כמוכם כמונו ומפני שלא היה ביניהם ספר וסופר נפתו אחריהם ואף על פי כן עד היום רוב מנהג אבותיהם בידיהם מנהגי נדה זבה וטומאת מת אמנם אתם אחינו יושבי חמאדן יש בידכם ספר מצוות ימין משה ועניין שחיטה ספר זבחי שלמים וחכמים יודעי בינה בספרים ביניכם בטוחים אנו שלא ישטפו אתכם מימי מבול התלמוד אשר היום מקבליהם מתנחמים יושבי לונדון חכמים מחוכמים אשר אין ערך לחכמתם עשירים גדולים אין ערך לעשרם ונבונים יועצים מהם (מיניסטר) המלכה המה שבו לאיתן דת משה כי מכבדיה יכובדו בכל מלכות ומחוז מקום אשר דרים שם בעלי מקרא בממשלת רוסייא ותורקייא נאהבים למלכות כי הוכיחו אמתת משפטה לפני שער המלכות התוכחם עם חכמי הרבנים כי על כל זה נתן להם חופשיות רבה על הרבנים ובפרט אנו בני מקרא הדרים במלכות רוסייא נחים ושקטים כמו הרוסים עצמם כי אוהבים אותנו באמרם שאתם נשארתם בנקיות דת משה תורת אמת וכמו כן אנשים ישרי מעללים הפך הרבנים ההולכים אחרי התלמוד תורת רבותם המלמדים ערמה ומרמה (ראיתי מה שכתב חכם אחד בחבורו טענה לבעלי התלמוד והוא מחכמי אנגילייא (לונדון) ובתוך טענותיו הביא תחבולות התלמוד המלמד את עמו ערמה לעבור על דברי תורת משה התירו לשחוט ולפשוט בהמה ביום טוב ולבשלו ולאכלו ... והמרשה אותם לאכול היל גויים (הפך תורת משה ...) אך אבדת ישראל התירו וגזרו אומר אין להשיב במקום שיש גויים ביניהם באמרם אולי של גויים וכן התירו לשפוך דם בני מקרא (כי במערב במלכות פ'יס וטונוס שפכו דמם כמיים הכריחום להביאם לדת הרבנות כי האל ינקום דם המומתים לשמו יתעלה בעבור תורתו ...) והיום מלומדי הרבנים אשר נגע אלהים אל לבם חכמי ברלין וברוד ושאר המקומות (מלבד הרבנים הפולוניים הלובשים בגדים צבועים כעין פחם ומטונפים כמתוך דומן וריריו על זקנו ונזילת אפיו על שפמו אבלי ציון קוראים לעצמם והמה אוילי ציון אכן אוילים המה לא ידעו תורת ה'משפט אלהינו) מהללים אותנו בספריהם לאמר המה בעלי מקרא בעלי הצלחה השכילו עשות שלא קבלו התלמוד ודרשות הבל המשובשות אשר דרשו אנשים סכלים המוניים כפי רוח ההמון וחושך סכלות על פניהם כי כל איש מהם בין סכל בין משכיל כתבו כל מה ששמעו מפי ההמון דעות הבל ואמונות עובדי אלילים (כתב החכם האנגלאזי הנזכר לעיל לאמר התלמודיים קוראים אותנו הנוצרים עובדי עבודה זרה והמה לא ידעו ולא הרגישו איך רוב אמונתם אמונת עובדי עבודה זרה אמונת הרומיים הקדמוניים עובדי כוכבים ומזלות והיו חושבים אותם לאלהים אשר על פיהם יהיה כל דבר ריש ועושר חכמה וסכלות כמו שכתוב בתלמוד

מזל מעשיר מזל מחכים מה שאנו כעת מאמינים להפך שאין בידם שום ממשלה כי הממשלה אשר בצבא השמים בשמש לחמם כדור הארץ בהתקרבו ולהצמיח צמחים בימי קיץ מה שיעשו בגנות הנקראים אוראנו'רייא ... וחכמי ברלין וברוד הובישו אותם בדברי מהללי התלמוד לחכמי הנוצרים אוהבי אמת (ועוד כתב החכם הנוצרי האנגלאזי כי חכמי התלמוד כהמון העם) ... וכי מה שכתבו שבעים לשונות שבעים אומות העולם ואנחנו העתקנו את ספרי תורה נביאים וכתובים לשמונים ושלושה לשונות מלבד מה שנשארו לשונות אשר לא העתקנו להן כי מספר הלשונות מה שידענו יעלה עד מאות לשונות ועממים אין מספר) וכי נגע יראת אלהים אהבת האמת אל לבם ותברו ספרים כספירים פירוש על התורה מפרשים התורה על דרך הפשט כמונו ... . אל תפנו אל המצפצפים והמהגים דרשני הרבנים כי מסיתים ומדיחים הם מעל כרם ה' צבאות להנחיל לכם כרמי סדום ושדמות עמורה ענבימו ענבי רוש ... . והיה בהגיע לכם מכתבנו זה והשיבו לנו דבר על ידי הפוצטא מעיר טב'ריז או על ידי שלמה המייעד אותנו אם יוכל לשוב עוד פעם לנו פה עיר גוזלווא להודיע לנו כפי היכולת הענינים הנשאלים מכם ... . ואלו הם השאלות ... . באיזה עת וזמן ובאיזה סבה באו להיות תושבים בארץ ההיא תאריכיהם מנין שנותם לגלותם או לבריאה ואיזה שנה למנינם השנה הזאת האם יש איזה ספר מכהן ונביא מלבד מה בדפוס לונדון ומאיזה שבט ומשפחה הם ... . וכן מודיעים אנו לכם שאנו יושבי קרים משבטי בנימין לוי ויהודה גלות ירושלים שיצאו לעזרת אחיהם מעריהם במלחמת שומרון ככתוב בנוסח הרשימה הנמצאת בעיר דרבנד ובכפר מנג'ליס ... . שמענו שיש בידכם ספר מצוות ימין משה וספר זבחי שלמים ענין שחיטה מבקשים אנחנו להעתיקם ולשלחם אלנו[!] אם הדבר נכון ... . שמענו שיש בידכם מסעות מיום צאתכם בגולה משומרון עד יום לכתכם למקום מנוחתכם מבקשים אנחנו להעתיקם ולשלחם אלנו [!] כי יקרים הם לנו מאוצרות כסף וזהב וכן למלכות רוסייא כי יעתיקו ללשון רוס וידפיסום במבשרי החדשות (געזיטא) בשם המגיעם אליהם ורבי אברהם ירו'החכם פ'ירכוויץ לקח רביד זהב הנקרא מידל לתלות על צוארו מן המלכות בעבור הגיעו למלכות דברים עתיקים קדמונים כאלה שמענו ממבשרי החדשות של אנגלייא (לונדון) בבני מקרא אשר בהודו (אולי כוונתם על יושבי בנגדר בושא ושאר בגלילות ההם) שיש בידם ספרי נביאי אמת מלבד ספרי תנ"ך הנדפסים בלונדון ספרי גד ונתן הנביא ושאר דברי חפץ והקורות שעברו עליהם בגלות ויחס כהניהם ... שמענו שיש בני מקרא עוד בחינא (קיטאי) במרחקי אביססינייא עם רב כיוצאי מצרים בארץ כוש מהלאה למיכא בדרומו וכן בצפונו בני יתרו חותן משה נוסעי העדר השדה בנקיות דת משה וכן בקצוי אפריקא במערבו יש בני מקרא ...

The year 5611 (by the full era), day ??? month ??? according to the weekly Torah portion ??? the city Gözleve in the land of the Crimea in the Kingdom of Russia - may the Lord found it well! - to the city of **Hamadan, which is in the Kingdom of Persia** - may the Lord found it well! - to the holy Rabbi, the pillar of the Torah, of the Masters of Scripture [i.e. a Karaite; D.Sh.], the eminent and dignified rabbi Judah the elder, the son of the honoured master and rabbi, Elijah - may his memory be for a blessing! – the head crown and for all this holy congregation, our brothers, the community of the Masters of Scripture in the kingdom of Persia in the city of Hamadan, may peace and truth be with you. And having sought your welfare, you should know that this very man, our humble and wise master and rabbi, Rabbi Solomon, who left the city of Hamadan, came to us a sage, of the Masters of Scripture who have been lost from us for a considerable time, that is some centuries, and the great distance that lay between us and you.

You were in the furthermost east, in **Qandahār** [in south Afghanestan; D.Sh.] and we in the west, in the land of the Crimea. And now, the God who brings those who are distant close together, has deemed us worthy to view one of you, of the sons of eminency / the Original Scripture. Upon book and ink I am unable to convey to you our great joy, even the tongue, too, would be incapable, at the moment when we caught sight of this man, Solomon. His appearance, his years, and fragrance of his erudition bore witness to his being of our brothers, the Possessors of the Scripture [Karaites; D.Sh.], who devoted themselves exclusively to the Holy Scriptures, as all our deceased forefathers. And he told us that six years since his journey from there, from Qandahār (which is in the land of Bukhar) to the city of Hamadan (which is in the kingdom of Persia) and you drew closer to us compared to how you were in Qandahār for we would hear of you from the Ishmaelites who would travel on pilgrimage to Mecca reporting that there are Karaites with customs as ours in the land of Bukhar and Media, although we did not know of the matter for certain.

And indeed from the bearers of news, known as gazettes, from Russia, Niemes (Ashkenaz) [=Germany; D.Sh.] **and England (London) we would read that there are Karaites in the Land of India that speak in Arabic** (perhaps they refer to those who dwell in Bandar Busha) [Bandar-i Būšīr; D.Sh.] and those other places with a purity of the religion of Moses, as the customs of the Law of Moses with neither addition nor diminishing, lovers of truth and justice who have not been seduced by the vanities of the Talmud - which is a novel matter that our holy ancestors had not imagined - and we read so in the Book of *Devir* that they possess additional books of the true prophets to those printed in London, such as the Book of Gad and Nathan the Prophet[44] and other items, and indeed, at the time when this man, Solomon, arrived, we searched the prayer books of the Polish Karaites and we found that they mention the graves of Hobar and Bandar and this is the citation, in abbreviated form:

'In memory of the graves of our holy forefathers, Abraham and Isaac, and in memory of the graves of Zion and the holy city of Jerusalem, and in memory of the graves of the whole of the land of Ishmael and

---

[44] There is a considerable scholarly literature on the *Book of Gad*. See, for example, Bar-Ilan's studies referred to in note 77 below.

Qedar, and the graves of Bukhar, Babylonia, Damascus, Egypt, Shām [Damascus ad Syria; D.Sh.]; Swqiz [Chios; D.Sh.], DYNHR, Nehawand, Buhar, Edirnopoli [Edirne; D.Sh.], Qosdina [Constantinople; D.Sh.], Hāskōy, Solkhat, Qalʿeh, Gōzleve, Mangup, Kaffa, Qushan-Bender; and in memory of the graves of Lithuania, Troky; "the new city" [Nowomiasto; D.Sh.], Ponevež, Lutsk, Lwow, Halicz; may the memory of all of them be for a blessing and for life.'

And also Solomon related to us that for four years since the merchants came from India speaking Arabic from Bandar Busha of the Karaites, as you and us they follow the Law of Moses without addition or diminishing, and without change, who have not been seduced after the vanities of the Talmud, a burden for the tired, **and those who accept it are made weary** [emphasis in the source] from the large number of customs, and he desired that we only count the commandments which are in the law of Moses, themselves, 613, but they increased and raised the calculation to thirteen thousand and 613 apart from those that they add each and every day.

And for our many sins **for some forty or fifty years since the leprosy of the Talmud began to affect the people of Dāgistān who were seduced by the Rabbanite preachers who say 'a hedge for the Torah', 'a fence around the Torah' without end** (for the matters, themselves, called by them hedges and fences for the Torah - they destroy the foundation of the building of the Torah through cunning, such as the commandment of the *Erubin*, which is not written in the Torah, such that they say a blessing, and bind ropes or wire from wall to wall, above, from Friday, in the streets of the public domain. The horse, and the carriage, and the donkey, with its burden, pass under it on the day of the Sabbath, and the Rabbanite with his burden walks beneath it, and they do not know the Law of Moses, the law that wrote, the Torah of God is perfect ... And to this day, all the five thousand households have accepted the religion of the Rabbanites, the *haveruth* (the *haveruth* / society of destroyers of the foundations of the Torah of Moses), setting aside the law of "Moses, an inheritance for the congregation of Jacob" after their backs, as the majority of the dispersion of the children of Israel, who has been instigated and led them astray from the law of Moses, "a man of God", through their preaching, little by little. They, too, as the masses of Israel, our holy ancestors, were Karaites as you

and us, and because they had no book or scribe, they were seduced to follow them, and nevertheless, until today, they preserve most of their ancestors' customs, the laws of menstrual impurity, discharges and corpse impurity.

You, our brothers who dwell in Hamadan, have, indeed, in your possession the Book of Commandments, *Yemin Moshe* ("The right hand of Moses"), and concerning the matter of ritual slaughter, *Sefer Zivhei Shelamim* (Book of the Peace Offerings), and wise sages with books are amongst you. We are assured that **the current floodwaters of the Talmud will not wash you away. Those you accept it are comforted by those who reside in London, the wisest of the wise, and the richest of the rich, and among them advisors to the queen, who have returned to the religion of Moses, for those who honor it shall find honor**. In every kingdom and province, wherever Karaites reside, in the Kingdom of Russia and Turkey they are endeared to the Kingdom, for they have demonstrated the veracity of their law before the palace, whilst disputing with the Rabbanite sages, **since for this they acquired greater freedom than the Rabbanites**, and in particular, we, the Karaites, who reside in the Kingdom of Russia live in tranquility **like the [Gentile] Russians, themselves, for they love us, declaring that we have remained with the pure religion of Moses, the true law. Likewise, men of up-right deeds have been changed by the Rabbanites who follow the Talmud, the law of their teachers, that teaches cunning and deceit (I saw what one sage wrote in his composition an argument against the Talmudists, and he is of the sages of England (London) and amongst his arguments he cited the machinations of the Talmud that teaches its people guile, such that they transgress the law of Moses. They permitted them to slaughter and flay an animal on a festival day and cook it and eat it ...and it permits them to feed a Gentile host (this opposed to the Law of Moses ...) but the lost property of a Jew they permitted and decreed saying that one need not return [the item] in a place where Gentiles reside among them lest it belong to a Gentile. They also permitted the shedding of the blood of a Karaite (for in the west in the Kingdom of Fez and Tunis they spilled their blood like water forcing them to become of the Rabbanite religion, may God avenge the blood of those who were put to death in His elevated name, for His Torah ...). However, today the learned among the Rabbanites whose heart has been touched by God, the sages of Berlin**

and Brody, and other places (apart from the Polish rabbis that dress in charcoal-colored garments, and are filthy as manure and their drool is on their beard, and the nasal mucus is upon their mustaches, who call themselves the mourners of Zion, and they are the fools of Zion. They are surely fools, not knowing the rule of God's law), extol us in their books saying that these Karaites have been successful and acted prudently in not accepting the Talmud and the empty distorted lessons that the foolish popularists preached in the spirit of the masses, with darkness and foolishness on their countenances, for each of them, whether wise or a fool, has written all that they heard from the masses, vane opinions and the pagan beliefs (the above-mentioned English sage wrote that the Talmudists call us Christians, idol-worshippers, and they did not realize that most of their faith is the faith of idol worship and the faith of the ancient Romans who worshipped idols, and would consider them as gods according to which everything would be determined: poverty, wealth, wisdom, and foolishness, as it is written in the Talmud: *Mazzal* makes one rich, and *mazzal* makes one wise. Whilst we believe the opposite that they have no dominion but the dominion in the heavenly host in the sun to warm the earth as it approaches it to bring forth vegetation in the summer as takes place in the gardens they call *orangerie* ... and the sages of Berlin and Brody put to shame those who praise for the Talmud addressed to the Christian sages who love the truth (and the English Christian sage also wrote that the sages of the Talmud are as wise as the masses)... and with regard to what they wrote concerning the seventy languages, seventy nations of the world, and we have translated the books of the Torah, the Prophets and the Writings to eighty-three languages apart from the languages that remain to which we have not translated them, for the number of languages that we know of is greater than hundreds and there is no limit to the number of nations) and when the fear of God and love of the truth affected their hearts and they composed books like sapphire, a Torah commentary, interpreting the Torah by means of the plain meaning, as we do, ...Do not turn to the twittering utterances of the Rabbanite preachers, for they conspire to turn you from the vineyard of the Lord of hosts to provide you with the vineyard of Sodom as an inheritance and the grape plantations of Gomorra are its grapes, grapes of poison hemlock ...And when this letter shall arrive respond to us by post from the city of Tibriz or through Solomon who will inform us whether he can return to us once again here in the city of Gözleve to inform us as well

as possible concerning the matters that we have asked of you... and these are the questions...At what time and for what reason did they become residents in that land, their dates, **the number of years since their exile, or since the creation, and the year that this is according to the common calendar**? Is there any book by a priest or a prophet **apart from that which is contained in the book published in London**? And from which tribe and family are they? ... **and we inform you that we, the dwellers of the Crimea are of the tribes of Benjamin, Levi, and Judah**, the exile from Jerusalem who set out to help their brothers from their cities in the war of Samaria **as is written in the version of the list that is in the city of Darband and in the village of Menjales** ...We have heard that you have in your possession the Book of the Commandments *Yemin Moshe* (the Right hand of Moses), and the Book *Zivhei Shelamim* (Peace Offerings) that concerns ritual slaughter. We would like you to copy them and to send them to us if this be true... We have heard that you possess a travel itinerary from the day of going into exile from Samaria until your journey to your place of rest. We would like you to copy it and to send it to us for they are more precious to use than treasures of silver and gold, **and also for the Government of Russia in order to translate into Russian and publish in the news journals (gazettes) in the name of the those who reach them and Rabbi Abraham Yerushalmi, the sage Firkowicz, who received a gold necklace, called a medal, to hang upon his neck from the Kingdom for bringing to the Kingdom ancient matters such as these. We have learned from the English news journals (London) of Karaites in India (perhaps they refer to the people that dwell in Bandar Busha and the rest of that region) who possess other books of the true prophets besides the books of the Bible that were published in London, books of Gad and Nathan the prophet, and other valuable possessions and chronicles of their history in the exile and the pedigree of their priests**...

We have heard that there are yet Karaites in Hina (Kitai) [China; D.Sh.]; in the lands of Abyssinia a numerous populace, equal to the number that went out of Egypt, in the land of Kush and beyond towards Mecca in the south, and likewise in the north the children of Jethro, the father-in-law of Moses, the drivers of the herds in the field in the purity of the religion of Moses, and likewise in the furthest extremes of Africa towards the west there are Karaites ... [translation by Dr. Geoffrey Herman].

It is evident from this letter that Firkowicz was associated with English missionaries, too. In fact, in 1822 they got a free hand to work in Russia, and we will return to this later. We should remark that in England the *Haskalah* movement took a different form; on the Isles, it was Moses Samuel of London who was associated with the *Meassephim* and with *Kerem Hemed;* his source of inspiration was Moses Mendelsohn, hitherto badly known in England,[45] and Samuel translated Mendelsohn's writings into English, while also pamphleting against Christian proselytization among the Jews.

Samuel also translated into English the pseudo-biblical *Book of Jashar*, a supposedly ancient Hebrew text which Samuel convinced himself was authentic. After failing to persuade the Royal Asiatic Society to publish it, he sold his translation for £150 in 1839 to the American Jewish newspaper-owner and philanthropist Mordecai M. Noah, the former US consul at Algiers and the founder of failed "State of Ararat" for the oppressed Jews of Europe, on an island between the USA and British Canada. It appeared in New York the following year but with Noah's name and not Samuel's on the title page. This was odd since Noah seems to have had a lower opinion of the work's authenticity than Samuel. The translation was accepted as accurate, but the publication provoked criticism by scholars who rejected the claims made on behalf of the text. It won acceptance, however, by the Mormon prophet Joseph Smith."[46]

We will return to England missionaries later. As to the Continent, in Italy the aforementioned Reggio and Samuel David Luzzatto (ŠeDaL, 1800-65) were active, with the influence of the latter reached beyond Italy and beyond his time. Luzzatto wrote poetry (*Kinnor Naʿim*), philological works (*Beyt ha-ʿOṣar* and *Bethulath Bath Yehudah*), philosophy, and was active in researching Jewish cemeteries. It is from the name of another book by Luzzatto on the Jewish inscriptions from Toledo (1841) that Firkowicz has adopted his title *Abney Zikkaron*, and it was Luzzato who helped to

---

[45] However, Isaac D'Israeli (the father of the future Lord Beaconsfield) had published an essay in 1798 praising Mendelssohn as a "sublime genius".

[46] B. Wasserstein, "Moses Samuel, Liverpool Hebraist", *Transactions of the Jewish Historical Society of England* Vol. 35 (1996-98), pp. 93-102. For reasons understandable, we cannot dwell here on the much discussed connection between M. Noah and Joseph Smith. Compare further.

familiarize the Jews in Russia with Modern Hebrew literature. Finally, at the Europeanized city of Odessa, however, Galician Jews, mostly from Brody and Tarnopol, formed an important circle of *Maskilim*, some of whom were also associated with the Reform Movement.[47] The most important of the Odessan *Maskilim* in the late 30s-early 40s were S. Pinsker, B. Stern, Jacob Eichenbaum, Isaac Bär Levinsohn, and the Karaites Avraham Beim (the father of Solomon Beim), Jacob Misri and A. Firkowicz, himself. At Wilna, in the 30s, a so-called *Berliner* circle of *Maskilim* was formed; at least one of whose member was a Karaite, Leabbar Kaplanowski, who also aspired to be censor, on the basis that he is not spoiled by the Talmud.[48]

This is a part of the general background on which we should regard A. Firkowicz. However, his connections with the *Maskilim* were of far more intimate character. In 1844, the renowned Russian *Maskil*, Mandelstamm, was planning to publish a Hebrew journal and sought Firkowicz's help; the idea died out, however, because the government provided Mandelstamm with funds to print his Hebrew books, in order to disseminate his *Haskalic* ideals. In the 50s, among Firkowicz's correspondents were Kalman Schulman (1826-1900), who inaugurated fiction through his Hebrew version of *Les Mystères de Paris* (*Misterey Paris*); Michah-Joseph Lebensohn (1828-52), the first romantic poet in Hebrew, who translated the *Æneid*; Avraham Mapu (1808-67), the first Hebrew novelist whose historical novels *Ahabath Siyyon* and *Aśmath Someron* made a tremendous impact on the development of Modern Hebrew. Typically for other *Maskilic* productions, these novels demanded, in the name of the prophetic past, the rights of civic equality, exactly as Firkowicz himself did, with his *Mejelis* "Document". In 1858 A. Mapu was asking Firkowicz's help to resolve problems with the censors, who denied their permission to print his novel *Hozei Hezyonoth*. Two years earlier, in 1856, another *Maskil*, Mordechai Pluginian, asked Firkowicz's help in solving his problems with the censors

---

[47] See S. Zipperstein, *The Jews of Odessa: A Cultural History, 1794-1881*, Stanford University Press, 1985.

[48] See D.A. Eljashevič, *Pravitel'stvennaja politika i evrejskaja pecat' v Rossii, 1797-1917*, Sankt-Peterburg & Jerusalem 1999, p. 163; cf. D. D.Y. Shapira, "Indeed Ancestral Tombs? – Historical Data and their Modification in the Tombstone Inscriptions of Abraham Firkowicz", *Pe'amim* 98-99 (Winter-Spring 2004), pp. 261-318 [Hebrew], p. 312 n. 196.

regarding his book *Porath Yoseph*.[49] In the same 1856 year, Firkowicz exchanged letters with Menachem Mendel Schneherson, the *Lubawitscher Rebbe* (they probably have been first represented to each other by B. Stern); among his other correspondents were H. Gesenius, S. Munk, S. Buber and many others; the renowned *Maskil* and scholar Hayim-Yonah Gurland saw in Firkowicz his master and was literally begging him in 1864 for Firkowicz' permission to join him in Cairo, in order to help Firkowicz there to sort his newly acquiered "Second Collection".

In 1856, Pluginian, Śemuel-Yoseph Fuenn, Avraham and Gavriel Firkowicz planned to publish a *Maskil*ic periodical. However, the first Hebrew Russian journal was established - in 1856 - not by these people, and not in Russia, but by Silbermann at Lyck in Eastern Preussia, a few km. from the Russian border. It was the highly successfull and influential *ha-Maggid*; afterwards new periodicals appeared, furthering the cause both of *Haskalah* and of emancipation; among these were *ha-Karmel*, founded, finally, by the aforementioned scholar Śemuel-Yoseph Fuenn; later in the 19th century he was to become one of the leaders of Religious Zionism, and in 1871-72 he would publish Firkowicz's *Abney Zikkaron* and his other books; he also generously gave Firkowicz a place in his journal to popularize the latter's historical views.[50] In the early 70s, the young Avraham Harkavy (born between 1835-39[51]) exchanged letters with Firkowicz, as is evident from a text,[52] and probably was introduced to Firkowicz by Chwolsson in 1870 in Oranienbaum, near Sankt Peterburg (there is a probability that Harkavy, then a young *yeshivah* student, first met

---

[49] There are two important contributions about Firkowicz and his *Maskilic milieu*, by Golda Akhiezer, in Hebrew, and by Israel Bartal, in English, to appear in the forthcoming *Karaites in Eastern Europe in the Last Generations. Proceedings of the Jerusalem Karaite Colloquium, Ben-Zvi Institute and the Center for the Study of Polish Jewry and its Culture*, ed. D.D.Y. Shapira, Jerusalem. Both are based on papers read at the International Karaite Colloquium in Jerusalem (Yitshak Ben-Zvi Institute and the Center for the History and Heritage of Polish Jewry), December 2003. The following description, especially on the attempt to publish a Hebrew journal, owes much to these studies.

[50] Later to have appeared *ha-Śefirah*, founded by the popularizer of science C. Z. Slonimsky and *ha-Meliṣ*, founded by A. Zederbaum. In 1876, A.B. Gottlober, a life-long Firkowicz admirer, has founded his *ha-Boqer Or*.

[51] For the different dates, see A. Xaes, "Rannie gody A.Ja. Garkavi", *Vestnik Evrejskogo Universiteta v Moskve* 3 (10) (Moscow-Jerusalem 1995), pp. 228-236.

[52] See D. Vasyutinski & D. D.Y. Shapira, "A Report on the Personal Archive of A. Harkavy", *Ginzei Qedem* [Hebrew; forthcoming].

Firkowicz at Wilna, in 1855, at his uncle's, the publisher Romm). In any case, Harkavy was, for a while, under Firkowicz's spell, as is clear from examination of his *The Jews and the Slavonic language* (Vilna 1867; הרכבי, *היהודים וישפת הסלאבים*, the Russian version appeared in 1865). In March and May 1874, just before Firkowicz's death, the two exchanged more letters (two of them published in *ha-Karmel* 3:1, pp. 589-599), and it was Firkowicz himself, just a month before his death, who asked Harkavy to be appointed to make order in his bundles brought form Egypt in 1865 (the so-called "Second Firkowicz Collection").

So Harviainen's insistence on conspiracy directed against the Karaite Firkowicz by the Rabbanite Harkavy is nonsense furthered by his overly deep immersion into the non-scholarly production of the present day self-proclaimed "Karaims". Firkowicz was a *Maskil*, exactly as Harkavy was. The only problem that Harkavy had with Firkowicz was that the latter, besides his being a Karaite and a *Maskil*, was *also* a forger. It would be better for Harviainen to read more in the subject.

Now we can turn to reconsider the "Derbend and Mejelis Documents". The "Mejelis Document" begins with the words:

אני ישועה בן אליה מבעלי מקרא מכפר מנגליס בבואי לכפר טג בסר ...

Which Harviainen renders as follows:

I, Isaiah, son of Eliyah, from Ba'ale Miqra ['adherents of the Bible', i.e. Karaites] from the village of Mangelis, when I came to the village of Tag-Basar ...

Small remarks: ישועה is a well known Karaite name, which should be rendered as *Yeshuah or better *Yešuʿah. It has nothing to do with "Isaiah", which is ישעיה, Yešaʿyah, in Hebrew. I suppose Harviainen made here a minor mistake, one of so many. Eliyah, as opposed to Eliyahu, is also characteristically Eastern European Karaite. Baxši, mentioned at the end of line 2, is a common family name among the Crimean Jews, Karaite and Rabbanite alike. The "Baʿaley Miqraʾ" and the "Qaraʾim" (Karaites, in Hebrew) are generally synonymic, but it is not how *Firkowicz* used these

terms,[53] so Harviainen's "'adherents of the Bible', i.e. Karaites" misses the point - the point made by Firkowicz! Tag-Basar is obviously Tabasaran. pronounced *Tawsaran / *Tağsaran, as in some Turkic dialects;[54] this is a region in Daghestan, whose inhabitants were said, as early as in the late 18th century, to be formerly Jews. This tradition was known to Firkowicz and he mentioned it in his long Introduction to *Abnei Zikkaron*. "Mizrahi" means, of course, not "Oriental", but "one whose provenance is from Babel / Iraq", and this was the family name of Firkowicz's host at Derbend, the local Rabbi who sold Firkowicz the "Derbend Scroll for 100 Rubles.[55]

As to the impossible date (ביום שלשי / שישי לחדש סיון ערב חג השבועות, cf. Leviticus 23:11), translated by Harviainen as "Tuesday / the 3rd / the 6th of the month of Sivan, on the eve of the Feast of Shavuot", Harviainen provides learned quotes on p. 72, n. 33, from Firkowicz and Chwolsson, but fails to mention other literature. In fact, everyone who wrote about the "Mejelis Document", refers to this critical subject. I hope, Harviainen does not realize why: the date of the Feast of Pentecost is one of the main points of discontent between the Karaites and Rabbanites. Neither date given in the text is possible. I said "I hope", because otherwise the aforementioned note by Harviainen is supposed to obscure from the reader, who is not a specialist, why Firkowicz himself has written in the note referred to by Harviainen (Firkowicz, *Abney Zikkaron*, p. 83):

בין שהוא יום שלישי בין יום ששי, על כל פנים חג שבועות נפל ביום ראשון מכאן ראיה שגם הם היו בדעת הקראים מימי קדם כמונו בענין מחרת השבת.

Here Yešuʿah son of Eliyah brings the epigraph by "Avraham son of Mar Simhah from Sepharad in the kingdom of our brethren the pious

---

[53] For details, see D. D.Y. Shapira, "Indeed Ancestral Tombs? – Historical Data and their Modification in the Tombstone Inscriptions of Abraham Firkowicz", *Pe'amim* 98-99 (Winter-Spring 2004), pp. 261-318 [Hebrew].

[54] Cf. ש' בלוך, שבילי עולם, א. למברג, טע, in printed in 1821, p. 27, and quoted by Firkowicz himself in his works. See A. Harkavy, *Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch (1839-1872) und geprüft von Albert Harkavy...* (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe série, XXIV, No 1), Sankt-Peterburg 1876, p. 68.

[55] For details of Firkowicz stay at Derbend, cf. now D. D.Y. Shapira, "Avraham Firkowicz in the Caucasus, 1840-41 and 1849-50", *The Mountain Jews*, ed. D. D.Y. Shapira, Bar-Ilan UP, Ramat Gan [Hebrew; in press].

proselytes, the Khazars". Firkowicz, following Hieronimos, who, in turn, was [mis-?]led by his Jewish mentor, Bar Hanina of Bethlehem, identified "Sepharad" of Obadia (בספרד) with Bosphoros (*BSPRD*; "transmigratio Hierusalem quae in Bosforo"); the ancient Cymmerian Bosphoros is, indeed, the present day Kerč at the Crimean side of the Straits of Kerch. In the 20s-40s of the 19th century the site became an object of archeological excavations, and, *i.a.*, Jewish Hellenistic inscriptions describing manumission of slaves in a Jewish synagogue have been deterred. Firkowicz mentions these inscriptions in the Introduction to *Abnei Zikkaron*; what he does not is his years-long cooperation with the Russian archeologists working at Kerč'. The localisation of "Simhah from Sepharad" (שמחה הספרדי) at Kerč' is an invention of Firkowicz, and it has been proved convincingly by Harkavy,[56] thus Harviainen's "[i.e. from Kertch?]" is pathetic. Harviainen does not refer to the fact, seen on his image, too, that the word Sepharad is written here, exactly as it is in the "Derbend Document", as ספורד, and not as סְפָרַד, *i.e.*, in the Ashkenazic - may be, even specifically Hassidic - pronunciation of the 19th century. It seems that Harviainen does not know what the word *Sford* (as it is vocalized (!) in the (Derbend Document") meant to the 19th century Russian Jews.

Yešuʿah son of Eliyah copied this epigraph in 1513 – and, I think, the forger chose this date not without reason, for this seems to be the approximate date of the "Derbend Scroll" (here I agree with Harviainen). The epigraph itself was allegedly written, however, in the year 986 CE; the date, 986, is taken from the Russian Primary Chronicle[57] and is there anachronistic, as was noted by scholars in the 40s of the 19th century; apparently, Firkowicz still did not know that. In fact, the author of the "documents" was acquainted with the account of the Russian Primary Chronicle, *s.a.* 6494 [=986/7CE], about the religious disputation between a Jew, a Christian and a Moslem, whose result was, of course, Rus's conversion to Byzantine Christianity. Without this previous knowledge, the passage in the "Document" telling about the "religious disputation" (בדבר

[56] A. Harkavy, *Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch (1839-1872) und geprüft von Albert Harkavy...* (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe série, XXIV, No 1), Sankt-Peterburg 1876, pp. 37-39.

[57] It is impossible to refer to the vast literature existing about this chronicle and the problems of chronology involved. For an English translation, see S.H. Cross, *Russian Primary Chronicle*, Harvard University, Cambridge 1930.

חקירת הדתות / הדת לחקירה; Harviainen: "and examination of religious matters") is simply out of the point. It was this passage in the "Document" that granted the text such a great interest among Firkowicz's Russian patrons. But alas, the Chronicle, on this one for sure, is wrong, and the story was edited after the First Crusade, more than a century after the events told. It is impossible to enter here in the details of the disputes around the "disputations about the religion" (*ispytanie ver*) in the Chronicle, and were Harviainen a trained specialist in Eastern European history, he would realize immediately, from this small point only, that the "Document" is a first half of the 19th century fake. However, Harviainen chose to ignore other problems with this passage in the "Document", like "the year 1682 after our exile" and the use of two eras invented by A. Firkowicz, "that after our Exile" and "that according to Matarcha".[58]

Harviainen's remarks on *Meshech*[59] ("As a rule, this expression has been interpreted as a reference to Russia and Moscow") and Siyyob[60] ("Siyyob with a reference to Kiev derives its origin from a manuscript of *Patsegen ketab ha-dat* by Kaleb Afendopolo"), with *references to Harkavy*, are hiding more than revealing;[61] an inexperienced reader would think that a prudent scholar, Harviainen, quotes here, with affirmation, another

---

[58] On them, see A. Harkavy, *Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch (1839-1872) und geprüft von Albert Harkavy...* (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe série, XXIV, No 1), Sankt-Peterburg 1876; A. Fedorchuk, "Novye svedeniya o sobiratel'skoj deyatel'nosti A. S. Firkovica (epigraficeskiy aspekt)", ("New Data on the Collecting Activity of A. S. Firkowicz") *Istoriya evreyskogo naroda. Materialy Sestoy Jezegodnoj Mezdunarodnoy Mezdistsiplinarnoj konferencii po iudaike (Jewish History. Proceedings of the Sixth Annual International Interdisciplinary Conference on Jewish Studies*) (Moscow, 1999), pp. 43-55; D. Shapira, "From 'Our Exile' to Sichem: Abraham Firkowicz visits the Samaritans", *Cathedra* 104 (June 2002), pp. 85-94 [Hebrew]; D. D.Y. Shapira, "Indeed Ancestral Tombs? – Historical Data and their Modification in the Tombstone Inscriptions of Abraham Firkowicz", *Pe'amim* 98-99 (Winter-Spring 2004), pp. 261-318 [Hebrew].

[59] On usages of this name, see now D. D.Y. Shapira, "*Turk al-Kuffar*: On A Medieval Jewish Perception of the Turks, and on the Remnants of the Khazars" [Hebrew; forthcoming].

[60] On the problem of the Łuck-Karaim (Firkowicz's s mother tongue) phonetics of this word, see D. Shapira, "Miscellanea Judaeo-Turkica: Four Judeo-Turkic Notes (Judaeo-Turcica IV)", *Sh. Shaked Festschrift* (*Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27 (2002), pp. 475-496, p. 479 n. 13).

[61] Harviainen has correctly written "from a manuscript"; this one was kept in Eupatoria and is a late Wolhynian copy. The original of Caleb Aphendopulo read קיאו.

scholar, Harkavy, with whom he, Harviainen, generally disagrees. This is chutzpah. In fact, Harkavy explains there that these forms and their appearance in the "Derbend-Mejelis Documents" are a strong proof that these "documents" are a forgery by Firkowicz.

Firkowicz's wording ובעיר ספרד על ים השיטים ששטים ומשיטים מקניהם לעיר מטרכה היונית (Harviainen: "and in the city of Sapharad [*sprd*, i.e. Kertch?] at the Sea of the Scythians (*šyṯym*) who sail (*šṯym*) and carry their cattle/trade in sailing ships (*mšyṯym*) to the Greek city of Matarcha (Taman?)") is modeled on the wrong etymology found by Firkowicz in one of his sources, Bishop Bohusz-Siestrzącewicz: *bos* = "a bull", *poros* = "a passage".[62] The wrong spelling of the Crimea, כרים, properly קירים / קרים (قرم), is a popular etymology of a speaker of the Karaim language, impossible for a Tatar-speaking Crimean Karaite, on the derivates of the Arabic root KRM, found in many Turkic words ("to give a present / to honor", etc.).[63] Was there Arabic in Cambyses' times? The place names *Sulxat* and (invented by Firkowicz) *On-kat* play with Arabic *khaṭṭ*, "script".[64] Hamadan (Ecbatanae, אחמתנא) was a place where Firkowicz, aroused by Joseph Wolff (see below), hoped to find a Karaite community (compare his letter to this imaginative community quoted).

The "author" of the text says: "I begged them to sell it to me, but they refused to sell it to me. And I copied the story for myself"; who needs in 986 or a couple of years hereafter to pay a price for a marginal note on an old - and *pasul*, as we'll see, - Torah Scroll?[65]

We will quote the beginning of the text of the "Derbend Document" as copied in the "Mejelis Document":

---

[62] Cf. A. Harkavy, *Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch (1839-1872) und geprüft von Albert Harkavy...* (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe série, XXIV, No 1), Sankt-Peterburg 1876, p. 31 n. 4.

[63] Compare already in *Zion* I (1840), p. 141. The wrong etymology appears already in Sh. Beim's *Pamjat' o Čufut-kale*, Odessa 1862, p. 24. See also Cf. Harkavy 1876, p. 36.

[64] Noted by Simchah Pinsker, *Liqqutei Qadmoniyoth*, Wien 1862, p. 17-18; cf. A. Harkavy, *Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch (1839-1872) und geprüft von Albert Harkavy...* (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe série, XXIV, No 1), Sankt-Peterburg 1876, p. 37 n. 1.

[65] Cf. A.Ja. Garkavi, *Po povodu izvestija Avraama Kerčenskago o posol'stve Sv. Vladimira k xazaram*, Sankt-Peterburg 1876, pp. 23-24.

אני יהודה בן משה הנקדן מזרחי בן יהודה הגבור איש נפתלי ממשפחת השלמי אשר גלתה עם הגולה אשר גלתה עם הושע המלך ישראל עם שבטי שמעון ודן וקצת משפחות שאר שבטי ישראל אשר הגלה הצר שלמנאצר משומרון ובנותיה לחלח היא בחלח וחבור היא חבול והרא היא היראת וגוזן היא גוצנא מדינות גלות בני ראובן וגד וחצי מנשה שגלם פלנאסר והושיבם שם ומשם נפצו על פני כל ארץ המזרח עד סיגים

Yehudah and *Gibbor* is, in fact, the same name among the Karaites, similarly to the Ashkenazic counterparts Yehudah-Arye-Leib or Binyamin-Zeev. Yehudah Gibbor was also the name of a 15th-16th century Karaite scholar from Constantinople, whose *Minhath Sa'ar Yehudah* was published several times, together with the Karaite Prayer Book. *Mizrahī* is not simply 'the Oriental', as Harviainen has translated, but the family name of the Derbend Rabbi, in whose synagogue Firkowicz found the "Derbend Document" and whom he tried to flatter by supplying the Rabbi such a long pedigree.[66] Yehudah ha-Naqdan was known from Elias Bachur's *Massoreth haMassoreth*, Venice 1538, p. 21, and *marked in Firkowicz's copy*, but Moshe haNaqdan, the "father" of the "author", was living in London in the 13th century.[67]

It is amusing that Harviainen, who had eagerly identified simple Hebrew expressions as Biblical quotations,[68] did not recognize that איש נפתלי ממשפחת השלמי אשר גלתה עם הגולה אשר גלתה עם הושע מלך ישראל is a simple paraphrase of one of the most read Biblical verses - Esther 2.6, אשר הגלה מירושלים עם הגלה אשר הגלתה עם מלך יכניה מלך יהודה אשר הגלה נבוכדנצר מלך בבל. According to Harviainen's learned note (p. 73 n. 38), "it is a case of dittography". Cf., however, Harkavy 1876, p. 47 n. 2. It's all there.

---

[66] For details, see D. D.Y. Shapira, "Avraham Firkowicz in the Caucasus, 1840-41 and 1849-50", *The Mountain Jews*, ed. D. D.Y. Shapira, Bar-Ilan UP, Ramat Gan [Hebrew; in press].

[67] A. Harkavy, *Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch (1839-1872) und geprüft von Albert Harkavy...* (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe série, XXIV, No 1), Sankt-Peterburg 1876, p. 44; A.Ja. Garkavi, *Po povodu izvestija Avraama Kercenskago o posol'stve Sv. Vladimira k xazaram,* Sankt-Peterburg 1876, p. 20.

[68] There are many more in the texts under consideration, ignored by Harviainen, cf. A. Harkavy, *Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch (1839-1872) und geprüft von Albert Harkavy...* (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe série, XXIV, No 1), Sankt-Peterburg 1876, p. 47 n. 2. In addition, on p. 66, Harviainen noticed only two variant readings in the text, but Harkavy 1876, p. 55, n. 1, noticed many more.

2 Kings 16:5-6 reads:

ויעל מלך אשור בכל הארץ ויעל שמרון ויצר עליה שלש שנים. בשנת התשעית להושע לכד מלך אשור את שמרון ויגל את ישראל אשורה וישב אותם בחלח ובחבור נהר גוזן וערי מדי.

The version of 1 Chron 5: 26 is:

ויער אלהי ישראל את רוח פול מלך אשור ואת רוח תגלת פלנסר מלך אשור ויגלם לראובני ולגד ולחצי שבט מנשה ויביאם לחלח וחבור והרא ונהר גוזן עד היום הזה.

Obviously, the author of the "Document" wanted to harmonize both Biblical versions. This is how Pilneser is introduced here. It is unclear, syntactically, whether בחלח in the older version should be understood as *in Chalach* or **to Bachlach* (compare נהר גוזן which is also problematic grammatically; the younger version solves these difficulties). In fact, the author of the "Document" provides here a series of glosses, which Harviainen divides as if they were a sacred text:

"... to Halah
- that is Bahlah -
and to Habor
- that is Habul -
and to Hara'[69] -
that is Herat -
and to Gozan
- that is Gosna".

Let us try to establish the geographical identifications the author wanted us to make: first of all, the author took the Biblical בחלח as "to Halah", writing לחלח, as in I Chron.; however, he retained the original Biblical בחלח in his gloss - " - that is Bahlah -", in which he wanted us to recognize Balkh, the ancient capital of Bactria,[70] the city not unknown in the

[69] Mentioned only in 1 Chron. 5:26, as Harviainen has correctly noted.

[70] Cf. A. Harkavy, *Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch (1839-1872) und geprüft von Albert Harkavy...* (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe série, XXIV, No 1), Sankt-Peterburg 1876, p. 40 nn. 5-6; compare S. Munk's important "Notice sur Rabbi Saadia Gaon", published in *La Bible*, translated by S. Cahen, Vol. IX, Paris 1838 (p. 125), and known to Firkowicz. Munk and Firkowicz exchanged letters and in 1840 Firkowicz, by correspondence, assisted Munk,

early 19th century Russia. Firkowicz knew of the early Jewish settlement there and was aware of Hiwi ha-Balkhi, who flourished *circa* 875, and against whom R. Saadiah Gaon, one of the archenemies of the Karaites, has written so much. Hiwi ha-Balkhi is mentioned a dozen of times by Abraham Ibn Ezra, the most read by the Karaites of the Crimea Rabbanite commentator, and the scholars of the *Wissenschaft des Judenthums*, the natural reference group of Firkowicz, knew of him well.[71] Reports written by Russian travelers to Central Asia and Afghanistan were published in the late 30s of the 19th centuries, and Firkowicz knew these books, too, directly or through his learned friends, like Grigor'jev (who edited these works; Grigor'jev is also credited by Artem Fedorchuk as the first author to suggest the Khazar origin of the Crimean Karaites).

Further, the Biblical חבור glossed over as חבול is simply Kabul.[72] To the same direction leads הרא glossed over as Herat. This Arabic form attested in the "Derbend Document", supposedly, in 604, *i.e.*, 16 years before the *hijrah*[73] (and copied in the "Mejelis Document"), is by itself a testimony to a late fake.

---

who was then in Damascus, having been sent by the Alliance to treat the *Damascus Blood Libel*, to buy there some manuscripts. S. Cahen was no stranger to Firkowicz, either, and visited the Crimea, in order to study the Karaites there, during the Crimean War. Cf. M. Gammer, "The Karaites of Crimea during the Crimean War: A French Report", *Jewish-Turkish Encounters. Studies in Jewish-Turkish Relations Throughout the Ages*, ed. M. Tütüncü, *SOTA*, Haarlem 2001, pp. 65-8. The world of Jewish studies was smaller and more interwoven that Harviainen possibly is imagining.

[71] Compare I. Davidson, ed., *Saadia's Polemic against Hiwi Al-Balkhi: A Fragment Edited from a Genizah Ms, Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1915; J. Rosenthal, "Hiwi Al-Balkhi: A Comparative Study", *JQR* 38; 39 (1947-48; 1948-49), pp. 317-42, 419-30; 79-94; M. Gil, *Hivi ha-Balkhi ha-Kofer me-Horasan, Ketavim*, Merhaviah 1965 [Hebrew]; E. Fleischer, "A Fragment from Hivi Al-Balkhi's Criticism of the Bible", *Tarbiz* 51:1 (1981), pp. 49-57 [Hebrew]; D. D.Y. Shapira, "*Kuffar al-Turk*: On Medieval Jewish Perception of the Turks" [Hebrew; forthcoming].

[72] See A. Harkavy, *Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch (1839-1872) und geprüft von Albert Harkavy...* (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe série, XXIV, No 1), Sankt-Peterburg 1876, p. 40, who noted the possibility of the specifically Crimean Turkic shift of *k* > *x*, like in *Qırım* > *Xrım*.

[73] A. Harkavy, *Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch (1839-1872) und geprüft von Albert Harkavy...* (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe série, XXIV, No 1), Sankt-Peterburg 1876, p. 30.

As to Gozan, glossed over as Gucna / גוצנא[74] (this is how Firkowicz pronounced it, according to the Eastern European Karaite realization of *ṣ*; another possibility is the German channeling), this should be Ghaznah in Afghanistan; 1840, the year of the forgery and "finding" of the "Derbend and Mejelis Documents", stood only a couple of years after the first concrete stuff on Jews in Afghansitan had been first published.[75]

Another possibility is to see here Kuchin in Southern India, where an ancient Jewish community lives. This community was seen by Firkowicz's Karaite contemporaries as Karaite.[76] In those times much ado was made in Europe about finding the books of Gad the Prophet in India.[77] The same holds for the Chinese Jews of Kaifeng: Mordechai Sultanski believed that they, just like the Falasha, the Kuchin Jews, and the Reform Jews in the USA, are Karaites. The missionary, Joseph Wolff, wrote abundantly about the lost Jews of China (published in 1836), and Šelomo Beim, Firkowicz's assistant in his first journey just a year earlier than the

---

[74] Harviainen writes גוצבא, obviously, a misprint.

[75] Cf. B.D. Yehoshua-Raz, *From the Lost Tribes in Afghanistan to the Mashhad Jewish Converts of Iran*, Jerusalem 1992 [Hebrew].

[76] D. Shapira, "From 'Our Exile' to Sichem: Abraham Firkowicz visits the Samaritans", *Cathedra* 104 (June 2002), pp. 85-94 [Hebrew].

[77] In the late 18th century sensational information about the remnants of the ancient Hebrew literature in possession of the Jews of Kochin was made public by Johann Gottfried Eichhorn; these Jews apparently possessed the prophecies of Gad, Nathan, Shemaiah and Ahijah (J.G. Eichhorn, *Allgemeine Bibliothek der Biblischen Literatur*, Leipzig 1787-1789, I, pp. 925-934; II, pp. 567-583). Eichhorn's publication was soon translated into Hebrew by the aforementioned Naphtali Herz Wessely (N. H. Wessely, "Maggid Hadashoth", *ha-Me'asseph*, 6 (1790), pp. 129-160), whose remarks focused on the attempt at helping to find the lost Ten Tribes. Soon this publication was reprinted half dozen of times, in 1793 in Prague, together with Avraham Farissol's *Iggereth Orhoth Olam*; in Prague, again, in 1810, bound together with *Seder Olam Rabba, Seder Olam Zuta* and *Seder ha-Qabbalah* by R. Avraham ibn Daud (cf. M. Bar-Ilan, "The Date of The Words of Gad the Seer", *JBL*, 109/3 (1990), pp. 477-493; A.A. Lieberman, "'Again: The Words of Gad the Seer", *JBL*, 111/2 (1992), pp. 313-314; M. Bar-Ilan, "The Discovery of The Words of Gad The Seer", *Journal for the Study of Pseudepigrapha*, 11 (1993), pp. 95-107; M. Bar Ilan, "India and the Land of Israel: Between Jews and Indians in Ancient Times", *Journal of Indo-Judaic Studies*, Vol. IV (2001), pp. 39-77. On the Jews of Kochin and India in general, cf. W.J. Fischel, *Jews in India*, Jerusalem 1960 [Hebrew].). No doubt, these publication were known to Firkowicz, as it appears also from his letter written to the Jews of Hamadan (see above). Even in the 60s was Firkowicz still interested in the Jews of Kochin, beliefing they are Karaites, cf. D. Shapira, "From 'Our Exile' to Sichem: Abraham Firkowicz visits the Samaritans", *Cathedra* 104 (June 2002), pp. 85-94 [Hebrew].

"Document" has been found, wanted to go to China, to visit the Jews there, and was planning how to learn Chinese.[78] Beim, Sultanski and Firkowicz were all aware of the widely circulated *Hope of Israel* (*Miqweh-Yisra'el* / *Esperança de Israel*) by Menasseh ben Israel (1604-57), who was known to the Karaites in particular, because of his close contacts with their sages from Lithuania, whose works Menasseh ben Israel had been printing at Amsterdam.[79] In 1650, Menasseh ben Israel mentioned Chinese Jews several times in his *Hope of Israel*, whose main goal was attempting to convince Oliver Cromwell's Puritan regime to permit the Jews to return to England, from which they had been expelled in 1289.[80] Later, Voltaire has

---

[78] M. Kizilov, *Karaites through the Travelers' Eyes. Ethnic History, Traditional Culture and Everyday Life of the Crimean Karaites According to Descriptions of the Travelers*, al-Qirqisani Center, New York 2003, p. 81 (with the reference to the data of August von Haxthausen, 1843).

[79] Cf., *e.g.*, G. Akhiezer & D. Shapira, "Karaites in Poland-Lithuania Up to the 18th Century", *Pe'amim* 89 (2001), pp. 19-60 [Hebrew], p. 39 n. 102.

[80] Without having been acknowledged, the Chinese Jews of Kaifeng, Henan, have been made to play an important role in certain pivotal Christian European theological matters, for the interest they were arising in the Jesuit missionaries was fed not only by the Jesuits' desire to baptize them, but even more, by the main Jesuit project targeting at baptizing the whole of China. The Jesuit priest Jean-Paul Gozani (no relation to our Biblical or pseudo-Biblical Gozan, of course) was instructed, in 1704, to obtain information from the Kaifeng synagogue that would clear the way for the second coming of the Christian Savior; a naïve desire, we should say. Furthermore, we should keep in mind that one of the most vexing problems facing the Catholic mission in China was to decide how much of the Confucian heritage and practices the candidates for baptism should be permitted to take with them into the newly embraced Catholic faith. For this reason, the manner in which the Kaifeng Jews had integrated certain Confucian practices and beliefs into their own Monotheistic religion has been of uppermost importance for the Jesuits. Whatever Confucian practice had been "kosher" for the local Jews would be acceptable to the Chinese Catholics, according to this line of logic. In addition, the Jesuits sought to find out which Chinese terms the Jews used to apply to God, the problem having been called "the Terms Question": again, the terms for things Divine if used by the Jews could be trusted to be free from polytheism or idolatry. It should be noted that the Jesuits' attitude to the Chinese was to define Confucianism as a way of life rather than as a religion. However, the more rigid Dominicans and Franciscans insisted, unlike the Jesuits, that the terms used by the Chinese for the things Divine implied attributes utterly irreconcilable with the Catholic faith. This centuries old dispute, known as "the Chinese Rites Controversy", was not resolved until 1939, too late, when the decision was made to adopt the Jesuit attitude.

Another reason for the Christian interest in the Kaifeng community was that of the Biblical texts. Catholic theologians, followed shortly by Protestant thinkers, were eager to obtain one or more of the Torah scrolls owned by the Kaifeng synagogue, presuming that the Kaifeng Jews had almost from the time of their arrival in the country been cut off from

familiarized the Jews of China in Europe, presenting them, and by extension all Jews, in a very negative light. By the end of the 18th century, there was a correspondence between the Jews of New York and those of

---

contact with the Jews of the rest of the world. This belief has been founded on the assumption that the Jews of Kaifeng had been living in China from the times *ante Christi*; numerous legends have been spread, like those about the Books of Maccabees presumably kept in Hebrew in Kaifeng, etc. According to this logic, the texts the Torah scrolls owned by the Kaifeng synagogue must have gone back to the very first copies, from the period *ante Christi*, and possibly containing prophecies about Jesus blotted out by the Jews in the *textus acceptus*. However, Menasseh ben Israel observed, as early as 1650, and almost parenthetically, that the Torah texts of Kaifeng established the fact that the Scriptures of the Jews could not have been rewritten in any way that might be taken as a conspiracy for concealing the coming of the Christian Savior. In fact, this was not entirely true: in the twelve new Torah scrolls written in the middle of the 17th century, the scribal misspellings in each of them were numbered by the hundreds, because of the decay of Hebrew learning by that time. On the native Jews of China, cf. *e.g.*, T.G. Helfield, "The Jews of K'aifeng-fu", *Viewpoints* 5.2 (1970), pp. 43-54; D.D. Leslie, "The Chinese-Hebrew memorial book of the Jewish community of K'aifeng", *Abr-Nahrain* 5 [1964-1965] (1966), pp. 1-28; 6 [1965-1966] (1967), pp. 1-52; *ibid.*, "The Judaeo-Persian colophons to the Pentateuch of the K'aifeng Jews", *Abr-Nahrain* 8 (1969), pp. 1-35; *ibid.*, "Persia or Yemen? The origin of the Kaifeng Jews", *Irano-Judaica* (1982), pp. 101-111; *ibid.*, "The Fink/Liebermann visit to the Kaifeng Jews", *Studies in Bibliography and Booklore* 20 (1998), pp. 54-81; D.S. Katz, "The Chinese Jews and the problem of biblical authority in eighteenth- and nineteenth-century England", *English Historical Review* 417 (1990) pp. 893-919; M. Pollak, "The revelation of a Jewish presence in seventeenth-century China; its impact on Western messianic thought", *The Jews of China* I (1999), pp. 50-70; *ibid.*, "A preliminary study of twelve detached skins from a centuries-old Chinese Torah scroll", *Studies in Bibliography and Booklore* 21 (2001), pp. 82-104; *ibid.*, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, Weatherhill 1998 (first published in Philadelphia, by the Jewish Publication Society of America, in 1983); *idem.*, *The Jews of dynastic China: a critical bibliography*. Bibliographica Judaica, 13, Hebrew Union College Press in association with the Sino-Judaic Institute, Menlo Park, Calif., Cincinnati 1993; I. Eber, *The Jewish Bishop and the Chinese Bible: S.I.J. Schereschewsky, 1831-1906*. Brill, Boston 1999; P. Wexler, "Jewish languages in Kaifeng, Henan Province, China (1163-1933)", *ZDMG* 135, 2 (1985), pp. 330-347; M. Loewe, "The Jewish presence in imperial China", *Jewish Historical Studies* 30 (1989), pp. 1-20; B.T. Johnson, "Cochin Jews and Kaifeng Jews; reflections on caste, surname, "community", and conversion", *The Jews of China* I (1999) 104-119; P.-A. Fabre, "L'usage catholique des Juifs de K'ai-feng dans la 'querelle des rites chinois'", *Cahiers du Judaïsme* 10 (2001), pp. 34-45; N. Katz, "The Judaisms of Kaifeng and Cochin; parallel and divergent styles of religious acculturation", *Numen* 42:2 (1995) [2000], pp. 118-140; D.A. & M.W. Leventhal, eds., "Faces of the Jewish Experience in China", *Monographs of the Jewish Historical Society of Hong Kong*, Vol. III (1990).

Kaifeng, which had been published in the Jewish press.[81] Lots of information concerning the Chinese Jews was circulated in the West by Jewish writers, about the very years of the Firkowicz' first endeavors; after the Opium War (1839-42), for example, various Jewish newspapers reported discovery of a city, deep in China, whose million inhabitants were Jews. A *maskil*, who claimed to have visited China, declared that nearly all Chinese Jews were engaged in agriculture, exactly as required by the Russian *načal'stvo*. In 1850-51 the Kaifeng Torah scrolls were sold to missionaries, and in the same 50s, a young Russian *Maskil*, Samuel Schereschewsky, formerly a student at the Zhitomir Rabbinical College, an openly *Maskil*ic institution, who converted to Christianity and went to China with determination to become the Apostle of the Chinese. And he did - his Chinese translation of the Bible is still in use among the Protestants.[82] So the Chinese Jews, too, were on the cultural agenda of the *Maskilim*.

Thus the Biblical סינים, which appear, as Harviainen rightly states, in Isaiah 49:12, are seeming, at the first sight, plausible. Harviainen even translates it as "**(i.e. China)**".

Small problems, however, remain: in the Bible סינים means "people living in the Sinai"; the Jews of the Bible knew of the existence of the Chinese not more that the Greeks and Babylonians did at the time.[83] And of course, the Chinese of the Biblical times never called themselves "Sinim". Moreover, the Jews of Firkowicz's times called the Chinese "Kine" or "Khine" (כינע), from German, or "Kitai", from Russian, and those of the Muslim countries called the Chinese "Sin" or "Čin". These Arabic and Persian names - and only they - are expectable in the text, were it old and genuine. The term "Sin", with a *samekh*, as we use it in Israeli Hebrew nowadays, was introduced only by the scholars of the *Wissenschaft des Judenthums*, in Firkowicz's own times, and it was a new and still not wide spread term. In fact, for anybody who is acquainted with the history of the

---

[81] G.A. Kohut, "Correspondence between the Jews of Malabar and New York a century ago", *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut*, ed. by George Alexander Kohut, Berlin 1897, pp. 420-434.

[82] I. Eber, *The Jewish Bishop and the Chinese Bible: S.I.J. Schereschewsky, 1831-1906*, Boston 1999.

[83] Compare F. Hirth, *China and the Roman Orient*, Leipsig&Munich 1885.

Hebrew language, this usage of the "Document" is sufficient to prove it to be a semi-*Maskil*ic forgery from the first decades of the 19th century.

This is true, there were early Jewish-Chinese contacts: in the 8th century, or maybe even earlier, Jewish merchants operated on the northern segment of the Silk Road (as the first written document in the New Persian language testifies – though showing some Sogdian linguistic impact –, which is a Jewish business letter from Khotan (Dandân-Uylıq) in Western China, dated 718 CE).[84] These Jewish merchants, known sometimes as Râdhânites, or Râhdânites,[85] worked from the Danube to Western Siberia, and, as previously stated, some of them arrived as far eastwards as Khotan, though it seems that they preferred the more western regions where Sogdians were not so prominent.[86] It is known that Eastern Turks were converted by these Sogdian international traders to Nestorian Christianity, Manichaeism and Buddhism; and the role of their Jewish counterparts in Khazaria, that of a combination of a religious mission and trade, should have been similar.

As to the Afghan connection, Early Karaite and Rabbanite biblical commentators, most of them well known to Firkowicz, regarded Khorasan

---

[84] See Bo Utas, "The Jewish-Persian Fragment from Dandān-Uiliq", *Orientalia Suecana* XVII (1968), pp. 123-136; there is also a 9th century Hebrew fragment from Dunhuang, see Ph. Berger, M. Schwab, "Le plus ancien manuscrit hebreu", *Journal Asiatique*, XIe serie, II (1913), pp. 139-175; Wu Chi-yu, "Le manuscript hébreu de Touen-houang", *De Dunhuang au Japon. Études chinoises et bouddhiques offertes à Michel Soymié*, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Hautes Études Orientales, 31, ed. by J.-P. Drège, Genève 1996, pp. 259-291.

[85] See Ibn Khurdadbeh, *Kitâb al-Masâlik wa'l-Mamâlik*, ed. de Goeje, Leiden 1889, p. 153; translation: p. 116. See Cahen 1964: C. Cahen, "Y-a-t-il eu des Rahdānites?", *Revue des études Juives* 3 (1964), pp. 499-505; C. Cahen, "Quelques questions sur les Radanites", *Der Islam*, 48 (1972), pp. 33-334; M. Gil, "The Râdhânite Merchants and the Land of Râdhân", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 17 (1974), pp. 299-328; Etienne de la Vaissière, *Histoire des marchands Sogdiens*, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises (Vol. XXXII.), Collège de France, Paris 2002, pp. 180ff.; (on a Sogdian ostracon from Taman: p. 242, with bibliography); M. McCormick, *Origins of the European Economy. Communications and Commerce AD 300-900*, Cambridge UP 2002, pp. 688-695.

[86] However, Sogdian artefacts have been found in the Crimea and on the Taman peninsula (Etienne de la Vaissière, *Histoire des marchands Sogdiens*, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises (Vol. XXXII.), Collège de France, Paris 2002, p. 242, with bibliography); some scholars even considered the name of the Crimean port Sudak (Sogdeia, Soldaia) as reflecting the name of these Eastern Iranian traders.

as a location of the Ten Tribes of Israel. The native Afghan version is different, but of interest, and was popularized in Europe of Firkowicz's times. According to *Ṭabaqat-i Nāṣirī* and Niʿāmatullah's *Makẖzan-i Afghānī*,[87] written for Khān-e-Jehān Lodhi in the reign of Mughal Emperor Jehāngīr by the middle of the 16th century (which are the first Pashto-language chronicles), one of Prophet Ibrahim's descendents, Ṭālūt (Saul), had two sons, one of whom was named Irmiya, or Jeremia. Irmiya had a son named Afghān, who is supposed to have given the name to the Afghan people. *Tarīkẖ-i Sēr Sāhī* states that Nabuchadnezzar (Bakẖt Naṣr) who invaded Jerusalem and destroyed it, expelled Jewish tribes, including sons of Afghan, from their homeland. During the days of the Babylonian captivity when the Jews were dispersed, one of their tribes settled in the Hari Rud area of South Afghanistan. Afghan legend states that they accepted Islam during the time of the Prophet when a group of their kinsmen, the Jews of Khaibar, living in Arabia, sent word to them, by one Khālid, that the true Prophet of God as prophesied in their scriptures had appeared in Mecca. It is to be observed that a place called Khaibar exists both in Arabia (and it was famous for their Jews in the time of the Prophet) and in Afghanistan. Everyone who treated things Afghan saw it necessarily to refer to this fact, providing, however, different explanations. In Afghanistan there are also the Sulaiman Mountains generally seen, in the popular imagination, to reflect some evidence of ancient relations with Israel. The Afghans, the story goes, sent a delegation to Arabia headed by one Imra-ul-Qais[88] - the

---

[87] Abu-'Umar-i-'Usman Juzjânî, Tabakat-i-Nasiri. A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia, Including Hindustan, from A. H. 194 (810 A.D.) to A. H. 658 (1260 A.D.) and the Irruption of the Infidel Mughals into Islam, Translated from Original Persian Manuscripts by Major H. G. Raverty, Calcutta 1880 & New Delhi 1970; *The Tabaqati-Nasiri / al-Minhag. The Taaqat-i Nasiri of Aboo Omar Minhaj al-Din Othaman, ibn Siraj al-Din al-Jawzjani*, Delhi 1863-1864 & Biblotheca Indica, Calcutta 1864; *The Tabaqat-i-Nasiri / Minhaj Siraj, Abu Umar-i-Usman: A general history of the Muhammadan dynasties of Asia, including Hindustan from A.H.194 (810A.D.) to A.H.658 (A.D.1260), and the irruptionof the infidel Mughals into islam*, 3 Vols., Delhi 1873-1881; Khwaja Ni'mat Ullah b. Khwâja Habîb Ullah al-Harawî, *Tarîkh-e Khân Jahânî wa makhzan-e Afghânî*, ed. by S. M. Imâmuddîn, Asiatic Society of Pakistan, Publ. No. 4, 2 vols., Dacca 1960-1992; Minhaj-i Siraj, 'Uthman b. Siraj al-Din. *Tabaqat-i Nasiri*, ed. 'Abd al-Hayy Habibi. 2nd ed., Kabul, 1342-1343/ 1963-1964; translated in 1829 by B. Dorn as *History of the Afghans* (reprinted: Susil Gupta, London and Santiago de Compostela 1965). Compare now D.D.Y. Shapira, "The Myth of the Jewish Origin of Pushtun Tribes", *Pe'amim* [Hebrew; forthcoming].

[88] Observe that Saul was "son of Qīs", according to the Bible. Possibly, the Afghan legend works on this, while picking the name of the messenger.

apparently namesake of the *Jâhilî* poet - who met the Prophet, embraced Islam, came back and converted the entire tribe to the new religion. The Prophet was so pleased with Imra-ul-Qais that he gave him the name of ʿAbdu-al-Rašīd ("the slave of the Going the Right Path"), called him *Malik* (king), as he claimed descent through 47 generations from Saul (Ṭālūt), and *Pehtān* ("keel of a ship", which sounds similar to Paštān / Pakhtān) for showing his people the path of Islam. Imra-ul-Qais / ʿAbdu-al-Rašīd / Pehtān had three sons named Sarbān, Batān and Ghurghust, of whom the Afghan tribes sprung. However, the myth became so enrooted among the tribesmen that almost all of the present-day Afghan tribes claim descent from these three persons, especially the royal Durranis and the noble Yussafzais and the Afridis, who stress that they trace their origin to King Saul (Ṭālūt). In the 19th century, some Afghan tribesmen sometimes called themselves *Bani Israil*.[89] During Firkowicz' life, several grammars of Pashto were published, most of them providing, as a matter of fact, Hebrew verbal forms to illustrate peculiarities of the Afghan national language.[90] Even in

---

[89] Sir John Malcolm, *The History of Persia, from the most early period to the present time: containing an account of the religion, government, usages, and character of the inhabitants of that kingdom*, London 1815, Vol. II, p. 596; G. Moore, in his Anglo-Israelite bestseller (*The lost tribes and the Saxons of the East and of the West, with new views of Buddhism, and translations of Rock-Records in India*, London, 1861, pp. 143-160), also identified the Afghans with the Ten Tribes. It is not without interest that it was Moore who apparently has first made the assertion about the Israelite character of the Kareens of Burma (*Benei Menashe* of the day).

[90] The earliest texts in Pashto to get ever printed were translations of Bible passages and other religious texts by the Serampur Baptist Mission Press in 1818. The first Western work on the Pashto language were complied by a Russian German, Bernhard Dorn, and published at St. Peterburg, *Grammatische Übersicht*, 1840, and later *A Chrestomathy of the Pushtu or Afghan language*, 1847. It is of interest that later in life Dorn will be involved in the dispute on Firkowicz's forgeries (B. Dorn und Ad. Goebel, "Über neun dem asiatischen Museum zugekomene Grabsteine mit hebräichen Inschriften", *Bulletin de l'Académie Impériale de Sciences de St.Pétersbourg*, V 1864, pp. 128-146). Dr. Henry Walter Bellew, a surgeon in the Bengal Army, wrote the first book by any British on Pashto grammar, *A Grammar of the Pooshtoo Language*, Calcutta 1854. Henry George Raverty, of the Bombay Army, was taught Pashto while serving in Peshawar in 1849-50. Among Raverty's works are *A Grammar of the Pukhto, Pushto or Language of the Afghans*, 2 vols., 1855; *A Dictionary of the Puk'hto, Pus'hto, or Language of the Afghans*, 1860; *The Gulistan-i-Roh: Afghan Poetry and Prose*, 1860; *Selections from the Poetry of the Afghans, from the Sixteenth to the Nineteenth Century*, 1862; a Pashto translation of the Gospels, 1864, *Fables of Aesop Al-Hakim in Pushtu*, 1871, and later *The Pushtu Manual*, 1904. Isidore Loewenthal (1827-1864), born an orthodox Polish Jew and a graduate of the Princeton Theological Seminary of New Jersey, he became an American Presbyterian missionary in Peshawar; there he

the 20th century, King Amanullah Khan once stated the Durrani were of the tribe of Benjamin. Almost everyone who ever wrote on the Afghans considered it necessary to refer also to their supposed Hebrew origins. The impact of this popular belief was so strong that in the early decades of the twentieth century, the era of racism and anti-Semitism, the Afghan scholars in Afghanistan were at pains to prove that Afghans are neither of Jewish, nor Turkish nor Mongol nor Greek origin but of pure Aryan stock and that the original home of Aryans was in Afghanistan (it was). However, many rustic or overly religious Israelis are prone to believe in the Hebrew origin of the Afghan tribesmen, too, and several books, written by lost-tribes-hunters, have appeared in the last two decades.

In fact, the legend on the Hebrew origins of the Afghans was invented by the first Pashto-writing authors (who suffered from a grave interiority complex towards the Persians), in order to glorify their past. "The Persians have poetry and civilization, that is right, but we can boast noble origin", was the line of logic.[91] My point is, the Afghan-Jewish linkage was at the cultural agenda in the early 19th century Europe, and in Russia, too.

Further the text goes:

בשובי משוטט בארץ גלותם ומהתהלך בגרות כורים המדינה במושבות זרע משפחות ישראל ויהודה גלות ירושלים ...

Which Harviainen translates:

when I returned from roving about in the land of their exile and from wandering in the lodging-places of the province of Carians (*krym*), in the

translated the New Testament into Pashto. Other works on Pashto published during Firkowicz's life are those by Lt. Col. John C. Vaughan, 1864; by Rev. E. Trumpp, 1873; H.W. Bellew's *Dictionary of Pukkto Language* has appeared in 1870. It is of to be noted that some Afghans ("Pathans") were interested in Hebrew, and Raverty's *munshee*, Maulvi (afterwards Qazi) Abdur Rahman Khan Muhammadzai, translated the Old Testament from Hebrew and John Bunyan's *Pilgrim's Progress* into Pashto.

[91] In Afghanistan also a large ethnic group is found, named *Hazara*, in Russian *xazarei* or *xazarejcy*. They are Persian-speaking Shi'ites of Mongol extraction, and have, of course, no realation to the Khazars (in Russian, *xazary)*, but such connection was suggested by many during Firkowicz's times (and even by some cranks today).

settlements of the offspring of the clans of Israel and Judah, the exiled people of Jerusalem …

Harviainen rightly traced the quotation from Jer 41:17, but failed to observe a quote from Job 1:7, 2:2. He adds a learned note referring to כרים, which he renders "Carians" (note 43): "Cf. Babylonian *Karsa*, Old Persian *Karkā*, south-west of Asia Minor, see HAL, *sub kārī*. In this context, *krym* cannot refer to the Crimea, as it does later in line 47 of the same text, where the new settlements of the Jewish soldiers receive the name of the old country". It is learned and sophisticated indeed - no one had had ever seen "Carians" here. In fact, who needs them here except Harviainen? Firkowicz, as a native speaker of the Lutsk / Łuck Karaim dialect, did not distinguish between *k* and *q*, and for him, *Qırım* and *Kerim* sounded the same. He even etymologized *Qırım* from the word meaning "gift", apparently, thinking of the Tatar / Karaim loan from Arabic *karāmn / kirâm*.[92]

Further the text goes:

… ויהיו שם עד ימי כמביס בן כורש המלך ע"ה והוא הטה להם חסד בהחלצם למלחמה חושים עם בני מדי היותם קרובים לארץ השיטים להלחם עם תלמירא המלכה לנקום דם אביו ממנה ובהתגברם על חיילותיה תפשוה בחיים ויביאוה לפני כמביס מלכם ויהרה בדם אביו ויכבוש את ארצה ויבקשו ממנו לאחוזה להם וישם בה נציבים וישובו בשלום ויקחו ישראל ומדי השבים במלחמה נשיהם וטפם ורכושם ויתישבו שם בכורשון שהציב אביו כורש לו שם יד ושם ובסוד כת עברית שבנו ובאון כת אשר בצרו ובעיר ספרד על ים השיטים ששטים ומשיטים מקניהם לעיר מטרכה היונית עיר מגורי אבי בית גלות טיטוס הם אחינו היהודים סגלת גלות ירושלים שהגלם טיטוס ראשונה לערי יון לפיסנטיא ובנותיה …

Harviainen translates:

there they were until the days of Cambyses, son of King Cyrus - peace be upon him; he treated them with kindness, when they in haste equipped themselves for war together with Medes - because they lived near the land of the Scythians (*Śytym*) - against Queen Thalmira

in order to take revenge on her for the blood of his [i.e. Cambyses']

father; and when they [i.e. Medes and Jews] had overpowered

[92] See above, n. 63.

her female soldiers, they captured her alive and brought her before

their King Cambyses, and he killed her for the blood of his father and

occupied her country;

they [i.e. the Median and Jewish soldiers] asked him, and he gave it [i.e. her country] to them for a possession and stationed there military posts, and they returned in peace; the Israelites and Medes, when returning from the war, took their wives, children and old people and their property and they settled there in Kherson (*Kwrswn*)

where his [i.e. Cambyses'] father Cyrus had erected a monument to

himself

and in the Hebrew Sol-chat (*swl kt*), which they built, and in the Greek On-chat (*ʾwn kt*), the ruins of which they repaired, and which (cities) they called the Crimea (*krym*), and in Selaᶜ ha-Yehudim [i.e. Chufut Kale, 'Jewish Rock/Castle'] which they fortified and in the city of Sapharad [*sprd*, i.e. Kertch?] at the Sea of the Scythians (*šyṯym*) -

who sail (*šṯym*) and carry their cattle/trade in sailing ships (*mšyṯym*)

to the Greek city of Matarcha (Taman?), the city of residence of my father among the people exiled by Titus

The *Šyṯym* are, obviously, the Scythians. This form is Italian (*scythi, sciti*), and we shall return to this later. The "author" of the "document", writing, supposedly, in the days of the Talmud, under the Sasanian dynasty, did not know the genuine form of the name of the Scythians, which is, nevertheless, appearing in the Talmud as סקיסתן.[93] As to *Korsun*, this form should send the reader to the Old Russian *Korsun'*, *i.e.*, Chersones in the Crimea. In Firkowicz's own mother language, the Karaim of Lutsk /

[93] Cf. A. Harkavy, *Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgetheili von Abraham Firkowitsch (1839-1872) und geprüft von Albert Harkavy...* (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe série, XXIV, No 1), Sankt-Peterburg 1876, p. 30-31. Compare the Babylonian-Aramaic Dictionaries by M. Jastrow and M. Sokoloff.

Łuck, the difference between *š* and *s* had been lost by the end of the 18th century, if not earlier,[94] so for him *Koršun*, which he derived, ridiculously, from the name of *Koreš*, that is, Cyrus, and the Russian *Korsun'* were sounding the same.

Harviainen's translation of חיילותיה as "female soldiers" is very amusing, to which he adds a learned note: "Two *yods*: thus hardly '*ihre Schaaren/Truppen*' ('her troops'), as interpreted by Chwolsson (1865) and Harkavy (1876)".

Apparently, Harviainen believes that Talmira's soldiers were ferocious Amazons. Well, Harviainen speaks some Modern Israeli Hebrew and certainly knows that in this language חיילים means "male soldiers", while חיילות means "female soldiers". In view of Israel's defence needs, there are many female soldiers, so the word is quite common and there is no reason for Harviainen not to know it. Harviainen probably even knows that חילות (pronounced, incorrectly, *kheilot*) means in Israeli Hebrew (it *should* be pronounced *ḥăyālōṯh*) "corps". What Harviainen certainly does not know, regretfully, is that the word חייל, *ḥayyāl* / *khayal*, with the meaning "soldier", whence חיילת, Plural חיילות, *ḥayyālōṯh* / *khayalot*, "female soldiers", was coined by Eliezer Ben-Yehudah, the reviver of the Hebrew language, in the late 19th century. So, alas, no Amazon fighters …

But who, pray, was Talmira? Herodotus tells about the war between Tomyris, or Tamyris, Thamyris, the queen of the Massagetes, and Cyrus the King of Persia and Media, in 529 BCE. After a digression on Babylonian customs, Herodotus describes Cyrus' campaign against the Massagetes, a nomadic Iranian tribe related to, but distinct from the Scythians in modern Kazakhstan. Although Cyrus' adviser Croesus tried to dissuade the Persian king from attacking his enemy, his advice was ignored, and the Massagetian queen Tomyris defeated and killed Cyrus:[95]

I.201: When Cyrus had achieved the conquest of the Babylonians, he conceived the desire of bringing the Massagetai under his dominion. Now

---

[94] Cf. D. Shapira, "Miscellanea Judaeo-Turkica: Four Judeo-Turkic Notes (Judaeo-Turcica IV)", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 27 (2002), pp. 475-496, p. 480 n. 14.

[95] Adopted from Herodotus' *Histories, the third logos: Babylonian and Persian affairs* (1.141-216); *The History of* Herodotus, George Rawlinson, trans., New York 1862.

the Massagetai are said to be a great and warlike nation, **dwelling eastward, toward the rising of the sun, beyond the river Araxes, and opposite the Issedonians. By many they are regarded as a Scythian race.**

I.215: **In their dress and mode of living the Massagetai resemble the Scythians.** They fight both on horseback and on foot, neither method is strange to them: they use bows and lances, but their favorite weapon is the battle-axe. Their arms are all either of gold or brass. For their spear-points, and arrow-heads, and for their battle-axes, they make use of brass; for head-gear, belts, and girdles, of gold. So too with the caparison of their horses, they give them breastplates of brass, but employ gold about the reins, the bit, and the cheek-plates. They use neither iron nor silver, having none in their country; but they have brass and gold in abundance.

I.216: The following are some of their customs: **Each man has but one wife, yet all the wives are held in common; for this is a custom of the Massagetai and not of the Scythians, as the Hellenes wrongly say.** Human life does not come to its natural close with this people; but when a man grows very old, all his kinsfolk collect together and offer him up in sacrifice; offering at the same time some cattle also. After the sacrifice they boil the flesh and feast on it; and those who thus end their days are reckoned the happiest. If a man dies of disease they do not eat him. but bury him in the ground, bewailing his ill-fortune that he did not come to be sacrificed. **They sow no grain, but live on their herds, and on fish, of which there is great plenty in the Araxes.** Milk is what they chiefly drink. The only god they worship is the sun, and to him they offer the horse in sacrifice; under the notion of giving to the swiftest of the gods the swiftest of all mortal creatures.

I.205: **At this time the Massagetai were ruled by a queen, named Tomyris, who at the death of her husband, the late king, had mounted the throne. To her Cyrus sent ambassadors, with instructions to court her on his part, pretending that he wished to take her to wife. Tomyris, however, aware that it was her kingdom, and not herself, that he courted, forbade the men to approach.** Cyrus, therefore, finding that he did not advance his designs by this deceit, **marched towards the Araxes**, and openly displaying his hostile intentions; set to work to construct **a bridge on which his army**

might cross the river, and began building towers upon the boats which were to be used in the passage.

I.206: While the Persian leader was occupied in these labors, Tomyris sent a herald to him, who said, "King of the Medes, cease to press this enterprise, for you cannot know if what you are doing will be of real advantage to you. Be content to rule in peace your own kingdom, and bear to see us reign over the countries that are ours to govern. As, however, I know you will not choose to hearken to this counsel, since there is nothing you less desirest than peace and quietness, come now, if you are so mightily desirous of meeting the Massagetai in arms, leave your useless toil of bridge-making; **let us retire three days' march from the river bank**, and do you come across with your soldiers; **or, if you like better to give us battle on your side the stream**, retire yourself an equal distance." Cyrus, on this offer, called together the chiefs of the Persians, and laid the matter before them, requesting them to advise him what he should do. **All the votes were in favor of his letting Tomyris cross the stream, and giving battle on Persian ground.**

I.207: But Croesus the Lydian, who was present at the meeting of the chiefs, disapproved of this advice; he therefore rose, and thus delivered his sentiments in opposition to it: "Oh! my king! I promised you long since, that, as Zeus had given me into your hands, I would, to the best of my power, avert impending danger from your house. Alas! my own sufferings, by their very bitterness, have taught me to be keen-sighted of dangers. If you deem yourself an immortal, and your army an army of immortals, my counsel will doubtless be thrown away upon you. But if you feel yourself to be a man, and a ruler of men, lay this first to heart, that there is a wheel on which the affairs of men revolve, and that its movement forbids the same man to be always fortunate.

"Now concerning the matter in hand, my judgment runs counter to the judgment of your other counselors. For if you agree to give the enemy entrance into your country, consider what risk is run! Lose the battle, and therewith your whole kingdom is lost. For, assuredly, the Massagetai, if they win the fight, will not return to their homes, but will push forward against the states of your empire. Or, if you win the battle, why, then you win far less than if you were across the stream, where you might follow up

your victory. For against your loss, if they defeat you on your own ground, must be set theirs in like case. Rout their army on the other side of the river, and you may push at once into the heart of their country. Moreover, were it not disgrace intolerable for Cyrus the son of Cambyses to retire before and yield ground to a woman?

"My counsel, therefore, **is that we cross the stream, and pushing forward as far as they shall fall back**, then seek to get the better of them by stratagem. I am told they are unacquainted with the good things on which the Persians live, and have never tasted the great delights of life. Let us then prepare a feast for them in our camp; let sheep be slaughtered without stint, and the wine cups be filled full of noble liquor, and let all manner of dishes be prepared: then leaving behind us our worst troops, let us fall back towards the river. Unless I very much mistake, when they see the good fare set out, they will forget all else and fall to. Then it will remain for us to do our parts manfully."

I.208: **Cyrus, when the two plans were thus placed in contrast before him, changed his mind, and preferring the advice which Croesus had given, returned for answer to Tomyris that she should retire, and that he would cross the stream**. She therefore retired, as she had engaged; and Cyrus, giving Croesus **into the care of his son Cambyses (whom he had appointed to succeed him on the throne)**, with strict charge to pay him all respect and treat him well, if the expedition failed of success; and sending them both back to Persia, crossed the river with his army.

I.209: **The first night after the passage, as he slept in the enemy's country**, a vision appeared to him ... .

I.210: ... Hystaspes, when he had thus answered, **recrossed the Araxes and hastened back to Persia**, to keep a watch on his son Darius.

I.211: **Meanwhile Cyrus, having advanced a day's march from the river, did as Croesus had advised him, and, leaving the worthless portion of his army in the camp, drew off with his good troops towards the river.** Soon afterwards, a detachment of the Massagetai, one-third of their entire army, led by Spargapises, **son of the queen Tomyris**, coming up, fell upon the body which had been left behind by Cyrus, and on their resistance put

them to the sword. Then, seeing the banquet prepared, they sat down and began to feast. When they had eaten and drunk their fill, and were now sunk in sleep, the Persians under Cyrus arrived, slaughtered a great multitude, and made even a larger number prisoners. Among these last was Spargapises himself.

I.212: **When Tomyris heard what had befallen her son and her army**, she sent a herald to Cyrus, who thus addressed the conqueror: "You bloodthirsty Cyrus, pride not yourself on this poor success: it was the grape-juice - which, when you drink it, makes you so mad, and as you swallow it down brings up to your lips such bold and wicked words - it was this poison by which you ensnared my child, and so overcame him, not in fair open fight. **Now hear what I advise, and be sure I advise you for your good. Restore my son to me and get you from the land unharmed, triumphant over a third part of the host of the Massagetai. Refuse, and I swear by the sun, the sovereign lord of the Massagetai,** bloodthirsty as you are, **I will give you your fill of blood.**"

I.213: To the words of this message Cyrus paid no manner of regard. **As for Spargapises, the son of the queen, when the wine went off, and he saw the extent of his calamity, he made request to Cyrus to release him from his bonds; then, when his prayer was granted, and the fetters were taken from his limbs, as soon as his hands were free, he destroyed himself.**

I.214: **Tomyris, when she found that Cyrus paid no heed to her advice, collected all the forces of her kingdom, and gave him battle. Of all the combats in which the barbarians have engaged among themselves, I reckon this to have been the fiercest**. The following, as I understand, was the manner of it: First, the two armies stood apart and shot their arrows at each other; then, when their quivers were empty, they closed and fought hand-to-hand with lances and daggers; and thus they continued fighting for a length of time, neither choosing to give ground. At length the Massagetai prevailed. **The greater part of the army of the Persians was destroyed and Cyrus himself fell, after reigning nine and twenty years. Search was made among the slain by order of the queen for the body of Cyrus, and when it was found she took a skin, and, filling it full of human blood, she dipped the head of Cyrus in the gore, saying, as she thus insulted the corpse, "I live and have conquered you in fight, and yet**

by you am I ruined, for you took my son with guile; but thus I make good my threat, and give you your fill of blood." Of the many different accounts which are given of the death of Cyrus, this which I have followed appears to me most worthy of credit.

This is the version preserved by Herodotus. It is clear that Cyrus' enemies were the Massagetae, not the Scythians, who lived **in the East, beyond the Araxes, not in the Crimea or in the steppe of Southern Ukraine / Russia**. According to Herodotus, Cyrus was killed in an open battle, not in an ambush. However, he has heard of other accounts as well, and this might refer, *inter alia*, to what the Latin composition, *Strategems* (Book II.5), by Sextus Julius Frontinus,[96] says: "when **Thamyris, queen of the Scythians**, and **Cyrus, king of the Persians**, became engaged in an indecisive combat, **the queen, feigning fear, lured Cyrus into a defile** well-known to her own troops, and there, **suddenly facing about**, and aided by the nature of the locality, **won a complete victory**"; a similar account on Thamyris' ambush appears in Justin. i.8.[97] Another version of the same appears in the highly popular account by Orosius,[98] written in the last days of the Western Empire. This author is important for he was among the first who introduced the myth of the Lost Tribes into the Western-Christian discourse. The Hebrew account of Yosippon is based the on the version by Orosius:[99]

וילחם עוד כורש במלך שיטים וילך שיטימה על אשר הרים ידו בו ויצאו השיטים לקראתו ויערכו מלחמה גדולה ויגפו השיטים ויפנו עורף לנוס ויפול מלכם במלחמה ההיא וגם כל גיבורי מחנהו השליך כורש הרוגים ארצה וירדוף אחרי הנשארים ויבאו בערי מבצריהם עם תמירת המלכה ועם בנה ... ותרא המלכה כי מת בנה ותתעצב האשה מאד ותתאכזר ותשם את נפשה למות ותלך ותארוב ותלכוד את מעברות ההרים אשר לשיטים ויהי בצאת כורש מארץ

---

[96] *The stratagems, and the acqueducts of Rome*, translated by Charles E. Bennett, London 1925.

[97] Compare also *Aeneid* by Vergil, XII.15. Thamyris, named "queen of Scythians", became the heroine of poems and even operas, *e.g.*, *Thamyris, Queen of Scythia*, 1707, by Peter Anthony Motteuz (1660–1718).

[98] *Historiarum adversus paganos libri septem*, ed. C. Zangemeister, Lipsiae 1889, II 7.

[99] *The Josippon [Josephus Gorionides], edited with an Introduction, Commentary and Notes by David Flusser*, Second Edition, The Bialik Institute, Jerusalem 1981 (ספר יוסיפון, דוד פלוסר, כרך א', מוסד ביאליק ירושלים, תשמ"א), Vol. I, pp. 46-48.

השיטים בהשקט ובטח כי **לא שם לבו למארב** ויעבור כל מחנהו וישארו עמו מתי מעט וילך **שם בין שני ההרים** וישכב במקום ההוא ויהי **בלילה** ההוא **ותפול האשה על מחנה כורש פתאום ותך במחנה כורש** מאתים אלף גיבורי פרס עם כורש מלכם במלחמה הציעה **ותתאכזר האשה מאד ותבוא על פגר כורש כחיה** רעה וכדובה **שכולה אשר נהרגו ילדיה ותכרות את ראשו** ותתנהו בתוך הנוד אשר מלאתה מדם חללים ותאמר **שתה ושבע מלך כורש ורווה דם אשר אהבתה ושלשים שנה שפכת דם לאין מספר** והמלך **כורש** גבול חייו מצא במלחמה בארץ **שיטים** ואין זה תימה כי שאול משיח יי **גבול** חייו במלחמה מצא וגם יאשיהו ידיד יי במלחמה הוסגרו ימיו.

והמלך כורש נאסף אל עמיו **וימלוך כמבישה בנו תחתיו וילך על מלכות השיטים וילכוד את כל אריץ השיטים ואת תמירה המלכה הרג בחרב ואת כל שרשיה שירש וביער מן הארץ**. וימלוך בחוזקה על מדי ופרס וילכוד את דמשק ואת שריה הרג בחרב על אשר מרדו בו וילך על ארמיניאה וילחם בם ויכניעם תחת ממלכתו ויקח מהם בניהם להיות לעירבון וילך על מצרים וילכדה ...

This version includes fighting in a mountainous terrain, an ambush by the Massagetes, named here "Scythians", in the Italian form of this ethnonym (there are numerous Italicisms in *Yosippon*, including some in the Hebrew passage just quoted), Cambyses (*Kambisi* in the Hebrew text, again, after the Italian form) avenges the death of his father Cyrus and kills Thamyris (called here *Tamirah*) and all her seed. David Flusser, the editor of the Hebrew text (p. 48 nn. 34-35), has observed that RaŠ"I quoted a passage about Cambyses, using the same form of his name as in Yosippon (*Kambisi*); Flusser also adds rightly that no campaign by Cambyses against the Scythians is known and that it was Darius who fought them.

The only conclusion is that the author of the Mejelis "Document" (supossingly from the 6th century) was basing himself on some Hebrew text of *Yosippon* (which goes back to the reworking by Orosius, and not to the original version by Herodotus) and was not retelling an ancient legend. As to the form *Talmirah* instead of *Tamira,* it certainly goes back to a misreading of the Cyrillic form (*Тамíра > Талмíра; in the handwritten form the similarity is even greater), or to any other misprint or misreading.[100]

---

[100] Cf. A. Harkavy, *Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch (1839-1872) und geprüft von Albert Harkavy...* (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe série, XXIV, No 1), Sankt-Peterburg 1876, p. 41: <*תומירה תלמירה; a good copy of Yosippon kept in Firkowicz's collection in 1874 had תמירה, see

To prove the point that Yosippon here follows Orosius, and not Josephus Flavius, whose Hebrew version it is supposed to represent, I will quote from Josephus Flavius, *Antiquities of the Jews*, Chapter 2-3:

> II.1. When the foundations of the temple were laying, and when the Jews were very zealous about building it, the neighboring nations, and especially **the Cutheans, whom Shalmanezer, king of Assyria, had brought out of Persia and Media, and had planted in Samaria, when he carried the people of Israel captives**, besought the governors, and those that had the care of such affairs, that they would interrupt the Jews, both in the rebuilding of their city, and in the building of their temple. Now as these men were corrupted by them with money, they sold the Cutheans their interest for rendering this building a slow and a careless work, **for Cyrus, who was busy about other wars, knew nothing of all this; and it so happened, that when he had led his army against the Massagetae, he ended his life. But when Cambyses, the son of Cyrus, had taken the kingdom**, the governors in Syria, and Phoenicia, and in the countries of Ammon, and Moab, and Samaria, wrote an epistle to Calnbyses; whose contents were as follow: "To our lord Cambyses. We thy servants, Rathumus the historiographer, and Semellius the scribe, and the rest that are thy judges in Syria and Phoenicia, send greeting. It is fit, O king, that thou shouldst know that those Jews which were carried to Babylon are come into our country, and are building that rebellious and wicked city, and its market-places, and setting up its walls, and raising up the temple; know

---

Harkavy 1876, p. 41, cf. *idem.*, p. 31 (where the versions by Avraham Zaccutho and Avraham Ibn Da'ud are quoted). This misprint (*twmyris* > *tlmyra*) does appear in the Gotha edition of Yosippon, 1707, p. 69, cf. A.Ja. Garkavi, *Po povodu izvestija Avraama Kercenskago o posol'stve Sv. Vladimira k xazaram*, Sankt-Peterburg 1876, p. 23. I guess the form *Talmira* can be also found in some Russian publication from the late 18th / early 19th century available to Firkowicz. It can be added that in the Panticapea inscriptions from the Crimea (L II 199) the Sarmatian Ταμυρα, "Frau", was reported, but the late V.I. Abayev, the most important authority on the Scythian and Sarmatian dialects, ignores this word in his valuable books and papers, so this Ταμυρα of Paticapea might be a result of a misreading or misinterpretation.

> therefore, that when these things are finished, they will not be willing to pay tribute, nor will they submit to thy commands, but will resist kings, and will choose rather to rule over others than be ruled over themselves. ... Accordingly, these works were hindered from going on till the second year of the reign of Darius, for nine years more; **for Cambyses reigned six years, and within that time overthrew Egypt, and when he was come back, he died at Damascus.**
>
> III.1. After the slaughter of **file Magi, who, upon the death of Cambyses, attained the government of the Persians for a year,** those families which were called the seven families of the Persians appointed Darius, the son of Hystaspes, to be their king. Now he, while he was a private man, had made a vow to God, that if he came to be king, he would send all the vessels of God that were in Babylon to the temple at Jerusalem. Now it so fell out, that about this time Zorobabel, who had been made governor of the Jews that had been in captivity, came to Darius, from Jerusalem; for there had been an old friendship between him and the king. He was also, with two others, thought worthy to be guard of the king's body; and obtained that honor which he hoped for. ...

Josephus here follows Herodotus, and those that related how Cyrus made war with the Scythians and Massagetae, near the Caspian (not the Black!) Sea, and perished in it; while according to Xenophon's account, which appears never to have been seen by Josephus, Cyrus died in peace in his own country of Persia. This is attested by the writers of the deeds of Alexander the Great, when they agree that Alexander found Cyrus's grave at Pasargadae, near Persepolis, where it still stands. This account of Xenophon is also confirmed by the circumstances of Cambyses, upon his succession to Cyrus, who, instead of a war to avenge his father's death upon the Massagetae, and to prevent them from making forays into his northern possessions, which would have been the consequence of his father's death there, went immediately to an Egyptian war, long ago begun by Cyrus, and conquered that kingdom. There is no war between Cambyses and the Massagetes in Josephus' account, and the emphasis is on

Cambyses occupation of Egypt. Josephus stresses that this king has died at Damascus, afar from the Araxes.

The first decades of the 19th century witnessed much interest, associated with quick progress, in Iranian studies. In 1818, the British scholar Ker Porter made the first drawing of the Behistun monument, thinking that it was a picture of the ten tribes of the Jewish kingdom of Israel and the Assyrian king Salmaneser. This anecdote shows where the tendencies of the search after the Lost Tribes lay and how acute the interest in them was in the years when Firkowicz "found" the Derbend and Mejelis "Documents". The first serious attempt to examine the rock relief and the Behistun inscription was made by Henry Rawlinson in the summer of 1835. He managed to climb the cliffs several times in order to make a squeeze of the cuneiform texts. This writing system was still unintelligible, but Rawlinson had already recognized the word *Dârayavauš* (Darius) somewhere else, and was soon able to recognize the same letters in this monument. When he received some notes by the German scholar Georg Friedrich Grotefend, who had already maded some progress in the decipherment of the Persian cuneiform alphabet, Rawlinson was able to break the cuneiform code. Darius wrote: "I am Dârayavauš the King, son of Vištâspa, of the Hakhâmanisiya-dynasty, king of kings. I am king in Pârsa. My father is Vištâspa. Vištâspa's father is Aršâma, Aršâma's father was Ariyâramna, Ariyâramna's father was Cišpiš, and Cišpiš' father was Hakhâmaniš".

No Cambyses was yet found, and the Jewish-Aramaic form (*Kmbwzy*) of the name of this Achaemenian king (*Kambūja-*) was recovered only by the end of the 19th century, at Elephantine / Yeb. So the form appearing in the Derbend / Mejelis "Documents", *Kambis*, is neither Persian nor authentic Jewish, not even the Italian one found in Yosippon and quoted by RaŠ"I, but the Russian one (taken from German).[101]

---

[101] Compare A. Harkavy, *Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch (1839-1872) und geprüft von Albert Harkavy...* (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe série, XXIV, No 1), Sankt-Peterburg 1876, p. 42. David Ganz, the author of *Zemaḥ David*, and one of the sources of Firkowicz historical knowledge, has קאמביסי.

Speculations about the "Lost Tribes" are old in Europe. However, it was Firkowicz's "discoveries" that were essential in building newer versions of such myths, having even supported the claims of the aforementioned "Anglo-Israelism". According to this religious belief which has been formulated in the first decades of the 19th century, the promises given by God to Israel will be fulfilled with regard to the English-speaking people. This is not a cult, as most of its members remain in communion with the Church of England, and they hold their views as a supplementary pious opinion. According to this religious belief, the British are descendants of the Ephraimites, who were conquered and led into captivity by Assyria between 745 and 676 BCE. The capital of the northern Hebrew kingdom, Samaria, fell to the Assyrians in 721 BCE, and a century later, as Assyria collapsed in 612 BCE, these transplanted Israelites fled north through the Caucasus Mountain pass of Daryal / Dar-i Alan into Eastern Europe to be known by names such as Scythians, Saxons, and Goths. The identification of the Sacae, or Scythians, with the Ten Tribes because they appear in history at the same time, and very nearly in the same place, as the Israelites removed by Shalmaneser, is one of the chief supports for the identification of the English with the Ten Tribes. From Scythia they arrived in the British Islands, whose very name is "Hebrew" (*Barat Anach*). This legend, in its basic form, is of course much older than Firkowicz's "discoveries": as early as in the so-called Scottish[102] "Declaration of Independence" of Arbroath from 1320 CE, which is in fact a letter directed to the Pope by the earls and the communities of Scotland, it was stated:

... Most Holy Father and Lord, we know and **from the chronicles and books of the ancients we find that among other famous nations our own, the Scots**, has been graced with widespread renown. They **journeyed from Greater Scythia** by way of the Tyrrhenian Sea and the Pillars of Hercules, and dwelt for a long course of time in Spain among the most savage tribes,[103] but nowhere could they be subdued by any race, however barbarous. **Thence they came, twelve hundred years after the people of Israel crossed the Red Sea, to their home in the west where they still live today**. The Britons they first drove out, the Picts they utterly destroyed,

---

[102] "Scott", according to this logic, derives from "Scythian."

[103] Compare the "Adoniram Inscription" from Spain studied by Moses Margoliouth in the forties of the 19th century; see further.

and, even though very often assailed by the Norwegians, the Danes and the English, they took possession of that home with many victories and untold efforts; and, as the historians of old time bear witness, they have held it free of all bondage ever since. ... our most tireless Prince, King and Lord, the Lord Robert. He, that his people and his heritage might be delivered out of the hands of our enemies, met toil and fatigue, hunger and peril, like **another Macabaeus or Joshua** and bore them cheerfully. Him, too, divine providence, his right of succession according to our laws and customs which we shall maintain to the death, and the due consent and assent of us all have made our Prince and King. ... since with Him Whose vice-regent on earth you are there is **neither weighing nor distinction of Jew and Greek, Scotsman or Englishman** ... . Then rouse the Christian princes who for false reasons pretend that they cannot **go to help of the Holy Land** because of wars they have on hand with their neighbours. The real reason that prevents them is that in making war on their smaller neighbours they find quicker profit and weaker resistance. ... .

The first person who seems to have broached the Anglo-Israelist views was Richard Brothers (1757-1824), who claimed descent from David and called himself the "Nephew of the Almighty". Writing in a similar vein was Sharon Turner, whose *History of the Anglo-Saxons*, first published in 1805, was essential in the early Anglo-Israelist propaganda. The movement was formally set after Brothers has published his *Correct Account of the Invasion of England by the Saxons, Showing the English Nation to be Descendants of the Ten Lost Tribes* (1822), and in 1845, J. Wilson, gave the movement its present form, with his *Our Israelitish Origin*.[104] In our days,

---

[104] The Ten Tribes were transferred to Babylon about 720 BCE, and simultaneously, according to Herodotus, the Scythians, including the tribe of the Saccæ, appeared in the same district; the forefathers of the Saxons afterward passed over into Denmark - the "*mark*" or country of the tribe of Dan - and thence to England. Another branch of the tribe of Dan which remained "in ships" (ודן למה יגור אניות, Judges 5:17) made its appearance in Ireland under the title of "Tuatha-da-Danan". Tephi, a descendant of the royal house of David, arrived in Ireland, according to the native annals, in 580 BCE. From her was descended Feargus More, king of Argyll, an ancestor of Queen Victoria, who thus fulfilled the prophecy that "the line of David shall rule for ever and ever" (II Chron. 13:5, 21:7). The Irish branch of the Danites brought with them Jacob's stone, which has always been used as the coronation - stone of the kings of Scotland and England, and is now preserved in Westminster Abbey. The land of Arzareth, to which the Israelites were transplanted (II

there is a Scandinavian version of Anglo-Israelism, claiming Israelite origins, from the Lost Tribes through the Goths, for the Vikings and even for the Finns.

The Anglo-Israelite ideas were propagated also by Dr. Moses Margoliouth (1819-1871),[105] especially in his *History Of The Jews In Great Britain*, 1846, who claimed some forged Hebrew inscriptions of allegedly high antiquity from England and Spain, like the "Adoniram Inscription", are genuine. A picturesque figure, R. Moses Edrehi of Marocco, published in 1836 a book, *An Historical Account Of The Ten Tribes*, where he states on pp. 90-92, 266:

Orteleus, that great geographer, giving the description of Tartary, notices the kingdom of Arsareth, where the Ten Tribes, retiring, succeeded [other] Scythian inhabitants, and took the name Gauther [Goths], because they were very jealous for the glory of God. In another place, he found the Naphtalites, who had their hordes there. He also discovered the tribe of Dan in the north, which has preserved its name. ... They further add, that the remains of ancient Israel were more numerous here than in Muscovy and Poland - from which it was concluded, that their habitation was fixed in Tartary [ie Scythia] from whence they passed into neighbouring places ... it is no wonder to find the Ten Tribes dispersed there; since it was no great way to go from Assyria, whither they were transplanted, having only Armenia betwixt them.

Edrehi later finds lost Israel, among other places, in France and Spain, quoting Obadiah 17-23:

And the captivity of the host of the children of Israel shall possess that of the Canaanites [i.e., Phoenicians], even unto Zarephath (France), and the captivity of Jerusalem, which is in Sepharad (Spain)....[106]

Ezra 13:45), is identified with Ireland by dividing the former name into two parts, the former of which is *eres*, or "land"; the latter, *Ar*, or "Ire".

[105] A Polish Jew who immigrated to Britain, where he was baptized and later pastored an Anglican Church near London.

[106] On this popular motif in various Jewish communities to identify the local territory with those mentioned in Obadiah, cf. B.D. Weinryb, "The Beginnings of East-European Jewry in Legend and Historiography", *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*, ed. by

Even the Native Americans, or Indians, were said to be of Israeli origin, and there was a specific British-Karaite link in the argument, for the claim was first made by the aforementioned Menasseh ben Israel of Amsterdam, known for his deep interest in the Karaites. It should be stressed that the context of the efforts Menasseh ben Israel was to obtain admission for the Jews back to the British Islands. According to Menasseh ben Israel, one Antonio Montesinos bore witness in 1644 before the *Beyt Din* of Amsterdam that while in Peru he had met some Indians who recited the *Šema'* in Hebrew, and who told him, though through an interpreter, that they were Israelites descended from Reuben, and that the tribe of Joseph dwelt in the midst of the sea. Antonio Montesinos supported their claims by tracing Jewish customs among other natives of Central and South America. In fact, the theory about the Israelite origin of the West-Indians goes back to Luis Torres, Columbus' Hebrew interpreter, and to Las Casas, who advocated importing African Blacks to America, to be used as slaves instead of the noble Israelie Indian natives. Menasseh ben Israel therefore concluded that the Indians of America were the Lost Ten Tribes; we should, however, be reminded that Menasseh ben Israel was stressing that the Messiah would come when the whole world will be inhabited by the descendants of Israel – and for this reason they should be allowed into England! Menasseh ben Israel's views referring to the North-American Indians were upheld by a number of authors, including William Penn, after whom Pennsylvania is named (1682), and by many others in the 18th century, with his book having been republished in London in 1792.[107] A special work on the subject was written by E. Boudinot;[108] he was followed by Ethan Smith[109] and by Israel Worsley.[110] The renowned Jewish-American philanthropist and scholar, the founder of the self-proclaimed Jewish Ararat State near the Niagara Falls, Mordecai Manuel Noah, accepted the

---

M. Ben-Horin, B.D. Weinryb & S. Zeitlin, Leiden 1962, pp. 445-502 (p. 449-450, esp. n. 1 on p. 450, at the end, and compare pp. 451, 455).

[107] Thomas Thorowgood, *Jews in America, or Probabilities That the Americans are of that Race*, London, 1652; Adair, James, *The History of the American Indians*, London, 1775. It is of interest that the Jewish-Portuguese cemetery of Philadelphia, the city founded by W. Penn, was called after Menasseh ben Israel's book!

[108] *A Star in the West; or a Humble Attempt to Discover the Long Lost Ten Tribes of Israel*, Trenton, New Jersey 1816.

[109] *View of the Hebrews; or the Tribes of Israel in America*, Poultney, VT, 1823 and 1825.

[110] *View of the American Indians, Showing Them to Be Descendants of the Lost Tribes of Israel*, London 1828.

Israelitish origin of the Indians in 1837.[111] These trends paved the way for the rise of the Mormon Movement, with *Sefer haYashar* published by M.M. Noah (New York, 1840), being for a while a part of the Mormon canonical texts (nowadays it is recommended by the Church of Jesus Christ of the Latter-day Saints as pious reading for the few).[112]

Anglo-Israelism in Britain was going hand in hand with the Conversionist efforts, which had been spurred in 1809 by the foundation of the London Society for Promoting Christianity among the Jews and they were given a further impetus with the establishment, in 1826, of the Philo-Judaean Society. Many of the missionaries working in the Orient and in Eastern Europe were Jews converted in England. The most illustrious example is that of the Lost Tribes hunter and the famous British missionary of Jewish-German extraction, the aforementioned Joseph A. Wolff (1795-1862), who was traveling in the Levant in 1821-26 and set off in search of the Lost Ten Tribes in 1828, passing through the Crimea, Georgia, Khorasan, Kabul and Balkh; in 1836 he went to Ethiopia and Yemen,

---

[111] *Discourse on the Evidences of the American Indians being the Descendants of the Lost Tribes of Israel*, New York 1937. Israelite traces among the Wyandotte Native-Americans were considered (G. Catlin, Letters and Notes on the Manners, Customs, and Condition of the North American Indians, London 1841; reprint, New York: Dover Publications, 1973); Hebrew tablets, as at Pittsfield, Mass., in 1815, and at Newark, Ohio, circa 1860, have been allegedly discovered; in addition, a huge boulder in a dry creek bed near Las Lunas, in the middle of the New Mexico desert, with the Ten Commandments in the Paleo-Hebrew script engraved on its flank, was supposedly found by early settlers in the region in the mid-19th century, with Professor Cyrus Hertzl Gordon still believing the inscription is authentic and old (cf. further).

[112] See above, n. 46; cf. E. Carmoly, in Jost's *Annalen*, 1839, I, No. 19, pp. 149-150; first printed in Hebrew at Naples, 1552; then at Venice, 1625; Cracow, 1628; Prague, 1668; Frankfurt am Main, 1706; Amsterdam, 1707; Constantinople, 1728; Fürth, 1768; Koretz, 1785; Frankfurt am Oder, 1789; Grodno, 1795; Lemberg, 1816 & 1840; Warsaw, 1846; Wilna, 1848; Lemberg, 1850; Wilna, 1852; Warsaw, 1858. A Yiddish translation by Ya'aqov ha-Levi, with Arabic glosses, Frankfort-am -Main, 1674; Sulzbach, 1783; a Latin version by Johann G. Abicht, at Leipzig, in the middle of the eighteenth century, as "Dissertatio de Libro Recti"; first translated into English by Thomas Ilive, London, 1750. The first of the Mormon reprintings of this composition: J. H. Parry & Company, Salt Lake City, Utah, 1887.

preaching to the Wahhabites on the way, and in 1844 he was in Bukhara,[113] leaving important testimony on the Jews there.[114]

Similar societies had been formed also in Russia of Alexander I, under the Czar's patronage: one of these societies was *The Russian Biblical Society* (labeled by some "a Russo-English sect"), and the other was *The Society of Israeli Christians*. Both were headed by Prince Golitzine, whose wife - influenced by the mystic Barbara-Juliana Kruedener[115] - owned an estate in Qarasubazar, and with whom Firkowicz first met probably in 1825. Both societies followed the British model; in fact, Southern Russia and the Crimea became, in the 20s of the 19th century, a Mecca for British missionaries, most of whom were believers in Anglo-Israelism, *i.e.*, in a connection between the Samaritan Exile, a transfer of the Jews to Scythia (Southern Russia and the Crimea), and their association with the Goths. The title of a book by one of these missionaries, full of valuable information, including that on the Karaites and their texts, speaks for itself:

---

[113] *Missionary Journal*, London 1824; 2d ed. 1827-29; *Sketch of the Life and Journal of Joseph Wolff*, Norwich 1827; *Journal of Joseph Wolff for 1831*, London 1832; *Researches and Missionary Labors Among the Jews, Mohammedans, and Other Sects Between 1831 and 1834*, Malta 1835; 2d ed., London 1835; *Journal of the Rev. Joseph Wolff Continued, An Account of His Missionary Labors for 1827-31 and from 1835 to 1838*, London 1839; *A Narrative of a Mission to Bokhara to Ascertain the Fate of Colonel Stoddart and Captain Connolly*, London and New York; 7th ed. 1852; *Travels and Adventures of Joseph Wolff*, London 1860.

[114] He mentioned, *inter alia*, that the Tetuan-born Rabbi of the Bukharan Jews, Y. Maman, was burning the British-printed missionaries' New Testament copies sent to Bukhara from Russian Ohrenburg! Another British missionary, a converted Jew, too, Jacob Samuel, visited Dagestan a couple of yers before Firkowicz went there, and stated that Dagestani peoples are Jews (*The Remnant Found or the Place of Israel's Hiding Discovered*, London 1841, pp. 46-47).

[115] Especially close to Alexander I during the crucial years of his reign, she was a strong believer in the origins from the Israelite Lost Tribes of all the Russians and Europeans. Cf., *e.g.*, *Madam de Krüdener 1764-1824, Préface de Jean Gaulmier*, Paris 1994; *Baronessa Krjudener. Neizdannye avtobiograficeskie teksty*, ed. Je.P. Grecanaja, OGI, Moscow 1998. For details about Kruedener and her role, cf. D. D.Y. Shapira, *Avraham Firkowicz and his Books. A Biography of a Maverick Jewish Conformist in Czarist Russia* [Hebrew; forthcoming]. Kruedener, herself, was deeply influenced by the German mysticist, H. Jung-Stilling, who claimed that all the Europeans are, in fact, of Israelite origin, and that the Messiah should be looked for in Russia. His commentary on Apocalypse, translated into Russian, *Pobednaja povest' xristianskoj very*, was published in 1815 and made a great impact on the growth of Judaizing Russian sects (cf. A. Lvov, "Delo o karaimskix molitvennikax", *Paralleli* פרקבות, Vol. II (Moscow 2004), pp. 48-72, p. 72 n. 39).

E. Henderson, *Biblical Researches and Travels in Russia*, London 1826 (the underlining is mine).[116] The Conversionists were active in publishing Hebrew Bibles with a Hebrew New Testament, and it seems that many Karaite homes in Eastern Europe have such free copies. We know that Firkowicz had one, that he was quoting with appreciation some of the anti-Talmudic statements of the Conversionists, and that he traded the literary treasures of the Qarasubazar Qrımcaq Rabbanites for London printed-Hebrew Missionary Bibles.

---

[116] Henderson noted that Karaite Rabbis were acquainted with the Talmud **and the New Testament**, and he saw a copy of the New Testament on the shelf of the Karaite Rabbi of Łuck *circa* 1821, and the Rabbi was acquainted with its contents (Henderson, pp. 320, 330); was it A. Firkowicz or M. Sultanski? (see M. Kizilov, *Karaites through the Travelers' Eyes. Ethnic History, Traditional Culture and Everyday Life of the Crimean Karaites According to Descriptions of the Travelers*, al-Qirqisani Center, New York 2003, p.70; on A. Firkowicz or M. Sultanski at Łuck, see D. D.Y. Shapira, *Avraham Firkowicz and his Books. A Biography of a Maverick Jewish Conformist in Czarist Russia* [Hebrew; forthcoming]. In fact, Henderson and Patterson were actively distributing New Testaments among the Rabbanites and Karaites of Łuck in the 1820s; according to their reports, the Karaites were receiving it especially enthusiastically (cf. M. Kizilov, *Karaites through the Travelers' Eyes. Ethnic History, Traditional Culture and Everyday Life of the Crimean Karaites According to Descriptions of the Travelers*, al-Qirqisani Center, New York 2003, p.243, n. 820; Mikhail Kizilov of Oxford saw an eighteenth century Christian edition of the Hebrew Bible in a Karaite house in Halicz in 2002).

In 1776 the Swedish traveler Biörnstahl saw in Istanbul a "Turkish" version of the Bible kept with the Karaites of Hâsköy; we cannot tell whether it was in Istanbuli Turkish or has been brought from the Crimea or elsewhere. After the Crimea was annexed to Russia a few years later, the British Dr. Pinkerton had acquired at Çufut-Qal'eh a bound translation of the whole Bible, in three volumes, and transferred it to Sankt-Peterburg with the intention of having it printed there in Arabic characters in order to spread Christianity among the Russian Tatars. The Russian Bible Society sent the text transcribed into Arabic characters to Astrakhan, then an important Tatar center, wishing to find out whether the version met the Society's goals, but the language of the translation was found incomprehensible to the local Muslims. Somewhere between 1816-1824, the British Hebraist and missionary Henderson checked the manuscript still kept at Astrakhan and he quotes many verses, passages and separate words in his book which appeared in 1826 (see Henderson, *Biblical Researches*, pp. 331-339). From his citations, it appears that the language of this Bible translation was Karaim, not Tatar of any sorts; apparently the book was brought to the Crimea from the Northern Karaite communities or copied in the Peninsula from a Karaim translation; in fact, a great deal of such Bible translations were copied in the Crimea in the late 18th / early 19th centuries, as appears from the close examination of the manuscripts kept in public libraries.

Moreover, according to the brief remark (1825) of the Russian playwright and diplomat, A.S. Griboedov (1795-1829), the Karaite Rabbis in the Crimea (Mordechai Sultanski?) had some idea about the Khazars, and considered themselves to be the descendants of the Crimean Goths.[117] This blurred remark has been differently interpreted, but I am certain we should take it simply as an indication of the Karaites' *maskilim* acquaintance with the missionaries' and or Kruedener and Golitzina's theories.

Such views were shared, to some extent, by Firkowicz, himself, and in a text in Russian (kept at the Kiev's Ukrainian National Library Named after Vernadsky, Jewish MSS OPI 1210), Firkowicz presented his views on the remnants of Slavic words in Hebrew texts, said to have been found "in the Khazar city of Mangup", as evidence of the common ancestry of Jews and the inhabitants of Southern Russia (Malorossia / Ukraine). This short text is interest for it reveals Firkowicz's interest in Sarmatianism, which was characteristic of the Polish *Szlachtas* self-views and argued for the non-Slavic origins of the population of what had been once Poland.[118] He quoted "Dr Abraham Geiger, *Parschandatha. Die Nordfranzösische Exegetenschule*, Leipzig 1855, p. 33", as expressing the view, that the Jews of Eastern Europe called the Slavs *Kenaan*, having thought that they were the descendants of the Kenaanites who fled from Joshua.[119] However, Firkowicz rejected this opinion and stated that Genesis 10:26 and 1 Chronicles 1:20 mentioned Saleph and Atzarmaved" (Салефъ и Ацармаведъ שלף חצרמות) as sons of Joqtan son of Eber son of Shem son of Noah, and that the Septuagint has Sarmotha and Asarmotha for the latter, which Firkowicz took as equal to Sarmatians. Saleph, according to Firkowicz, is the same as *Slav*. He also stated that the present inhabitants of

---

[117] A.S.Griboedov, *Sočineniya* [Works], (Leningrad 1959), 441. See M. Kizilov, *Karaites through the Travelers' Eyes. Ethnic History, Traditional Culture and Everyday Life of the Crimean Karaites According to Descriptions of the Travelers*, al-Qirqisani Center, New York 2003, p. 70.

[118] Cf. also Dan D.Y. Shapira, "Polish *Sarmatism*, *Turkism*, and 'Jewish *szlachta*': Some Reflections on a Cultural Context of the Polish-Lithuanian Karaites", *Karaites in Eastern Europe in the Last Generations. Proceedings of the Jerusalem Karaite Colloquium, Ben-Zvi Institute and the Center for the Study of Polish Jewry and its Culture*, ed. D.D.Y. Shapira, Jerusalem 2008 (forthcoming).

[119] Но почему евреи среднихъ вѣковъ, славянскій языкъ называли ханаанским, трудно объяснить, вѣроятно потому, что незная происхожденія славян, признавали ихъ потомками техъ первобытныхъ жителей ханаанской земли завоеванной Исусом Навиновъ (!) которые при общемъ истребленіи успели спастись.

Southern Russia are more in common, physically, with the Semites than with the Japhetides, so the Malorossians should be Semitic.[120]

In 1835 Asahel Grant, an American physician, was appointed by the American Board of Foreign Missions to work among the Nestorians of Mesopotamia. He found among them a tradition which had already been gathered by earlier missionaries, according to which they are descendants of the Lost Ten Tribes. Grant also found among the Jews of the neighborhood of Urmiah some recognition of this tradition, which seemed to him confirmed by similarities of custom recorded.[121] Grant was of the opinion also that even the Yezidis, or "devil-worshipers", of the same region were likewise descended from the Ten Tribes. The pursuit for the Lost Tribes in Iran was not new: in 1646 one Baruch, traveling in Persia, claimed to have met a man named Malkiel of the tribe of Naphtali, and

---

[120] въ книге Бытія, гл. X, стихъ 26 и въ 1 книге Паралипоменона, гл 1 стихъ 20 упоминается изъ четвернадцати сыновей Юктана, сына Евера, сына Симова, сына Ноя, а именно: Салефъ и Ацармаведъ въ שלף חצרמות наименование последняго т.е. Ацармаведа въ греческомъ переводе семидесяти толковниковъ въ книгЪ Бытія обозначено Сармота, а въ Паралипоменон Асармота. Тоже видно и въ переводе славянскомъ, гдѣ также переведено: Сармота и Асармота. Звукъ Сармота такъ близокъ къ названію Сарматъ, древнихъ обитателей южной Россіи, что о дальнѢйшей тождвенности и говорить нечего. Сарматы же по мнѢнію историковъ были славяне. Имя Салефъ, как въ греческомъ такъ и въ славянскомъ переводѢ, передано теми же звуками как на еврейскомъ т.е. Салефъ. Корень этаго наименованія есть שלף (слафъ), означающий сниманіе, вынутіе, обнаженіе мѢча и конечно близко подходитъ къ славянскому слава; такъ что безъ принужденія можно бы производить названіе Славянъ отъ слафъ и Салефа, имени потомка Ноева, тѢмъ болѢе что славяне и сарматы, по свидѢтельству древнихъ историковъ, были одноплеменны и нанѢшніе жители южной Россіи въ наружности имѢютъ большѢе сходства съ типомъ симетическимъ чѢмъ съ типомъ яфетовымъ, отъ котораго ученые производятъ народы прочей Европы. Поэтому кажется, что славяне принадлежатъ къ племени симетическому. Точно такъ и ученый Богушъ-Сестренцевичъ, основываясь на толкованіи Писанія, едва-ли правильно, проихвадитъ Сариатъ отъ Мидійцевъ, племени Яфетова, упираясь на гречесомъ названіи Συρομηδια одной изъ полуденныхъ провинцИй Мидійскаго царства, ибо Сиромидія ничего не имѢетъ общего съ явно греками вымышленнымъ названіемъ Савроматъ.

[121] A. Grant, *The Nestorians, or the Lost Tribes*, New York 1845. Cf. also *The Jews of Kurdistan, by Erich Brauer, completed and edited by Raphael Patai*, Wayne State University Press, Detroit 1993.

brought back a letter from the king of the children of Moses.[122] These accounts, as well as those by Wolff, pushed the expedition, in 1831, of a certain Baruch ben Semuel of Pinsk, to search for the children of Moses in Yemen. He traveled fifteen days in the wilderness, and declared he met Danites feeding flocks of sheep. In the forties, "Benjamin the Second" (Israel Joseph Benjamin, 1818-1864), undertook his journeys in the Orient.[123] In 1854 a certain Amram Ma'arabi set out from Safed in search of the Ten Tribes; and he was followed in 1857 by David Ashkenazi, who crossed over through Suakin to make inquiries about the Jews of Abyssinia,[124] to be followed by Joseph Halevy[125] and Yaakov Faytlowicz. Firkowicz was never alone in his searches.

So Firkowicz's effort can be seen now in their correct context, without the idle talk of defending the Karaite collector from the attacks by Rabbanite haters. Firkowicz, Karaite or not, was a man of his *milieu* - Jewish book hunters, semi-/self-educated scholars and adventurers.

---

[122] This letter was known to R. Azulai and was afterwards reprinted in Jacob Saphir's *Eben Sappir*, Vol. I [Lyck 1866], p. 98 [vol. II: Mainz 1874). There *is* a sense in looking for Crimean-Karaite origins in Iran, which was, indeed, one of the sources of the Karaite immigration to the Crimea. These ancient but small Karaite communities in Anatolia and Northern Iran / Southern Azerbaijan, which were partly Oğuz-Turkic-speaking and partly Iranian-speaking. The Iranian linguistic impact was felt both in the pre-Tatar Qypçaq from the Crimea as recorded in the material of the *Codex Cumanicus* and in the Crimean-Karaite Turkic; it is impossible so far to decide when it is about the direct Iranian influence on the Karaite Turkic speech in the Crimea and when it is about common pre-Tatar Crimean legacy.

[123] Cinq années de voyage en orient 1846-1851, Paris 1856; Acht jahre in Asien und Afrika von 1846 bis 1855, Hannover 1858; Eight Years in Asia and Africa, from 1846-1855, Hannover 1859. The Hebrew translation (Masseʿey Yisrael) by David Gordon was published in 1859, too, at Lyck in Eastern Preussia (ישראל בן יוסף בנימין, ספר מסעי ישראל, בו אסיה יאפריקה, מצבם המדיני והמוסרי, מדותיהם דעותיהם ומנהגיהם, טובם יסופר מאחינו בני ישראל בארצות רבות ומרוחקים, דבר לא נעדר, ככל אשר ראה בעיניו והתבונן על כל דרכיהם במסעותיו זה שנים ועשרם, עניים בארצות הקדם, הנוסע המפורסם בימינו אלה. תרגם דוד גארדאן, ליק תרי"ט 1859).

[124] Compare D. Shapira, "From 'Our Exile' to Sichem: Abraham Firkowicz visits the Samaritans", *Cathedra* 104 (June 2002), pp. 85-94 [Hebrew], a letter from the Falashas sent *circa* 1862 to Jerusalem, and found in the possession of Firkowicz.

[125] On him, and his role, see now D. D.Y. Shapira, "Three Ottoman Jews, Pioneers of Oriental Jewish Research: Josef Halevy, Avraham Danon, Avraham Galante" [Hebrew; forthcoming].

And especially telling in this context are similarities between some expressions used in the Mejelis and Derbend "Documents" and those found in texts published by the renowned Jewish book dealer and scholar Eliakim Carmoly (Getschl son of Dov-Baer, 1802-1875), who was accused by many, including M. Steinschneider, L. Zunz, S. Rappaport, S.D. Luzzatto, of forgeries.[126] Carmoly studied in Colmar, worked on Oriental manuscripts in Paris, served as rabbi in Bruxelles in 1832-1839, and afterwards he moved to Frankfurt devoting himself to collecting and studying ancient manuscripts and books.

Among his works are an edition followed by a French translation of R. Petahiah's *Sibbub*, 1831; *Mebassereth Zion*, 1841, which is a collection of letters about the Lost Tribes; *Les Khozars au Xe siècle*, 1833; *Akten deMar Ya'qob* (עקטאן דמר יעקב), 1845, which is a forged *midrash* on the Khazars, having too many similarities with Firkowicz's texts (cf. further); a French research on Benjamin of Tudela, 1852; "Toledoth he-hakham Don Yishaq Abravanel we-dibrey yemey banaw u-beney banaw nin we-nekhdo". *'Oṣar Neḥmad* 2 (1857), pp. 47-65; *Oholiba. Erzählungen und Skizzen*, Rödelheim 1863.

In 1847 Carmoly has published, in his *Itinéraires de la Terre Sainte*,[127] as the third travelogue / journal account, "Les chemins de Jérusalem" by Isaac Chelo / Hilo of Larissa in Thessaly, which is said to have been written in 1334. This text appears also in English by Elkan Nathan Adler (1861-1946), the translation published before Carmoly's forgery has been unmasked.[128] The importance of that account lies in the fact that it indicates a Jewish presence at Larissa, supposedly since the second century BC up to modern times. In addition, R. Isaac has reported in 1333 that the Jews at Hebron were engaged in the cotton industry. In 1926, Gershom Scholem published a Hebrew article, in which he pointed out a number of anachronisms, contradictions and quotations from Kabbalistic works,

---

[126] Cf. *Encyclopaedia Judaica*, vol. 5, col. 189 s.v. *Carmoly, Eliakim*: "rabbi, writer and editor ... however, he was suspected by the Hebrew scholars of his time of carelessness and even forgery".

[127] E. Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte des XIIIe, XIVe, XVe, XVIe et XVIIe siècle, traduits de l'hébreu, et accompagnés de tables, de cartes et d'éclaircissements*, A. Vandale, Bruxelles 1847.

[128] E.N. Adler, Jewish travelers, London 1930 (reprinted: Jewish travelers in the Middle Ages: 19 firsthand accounts, New York, Dover 1987), p. 131.

which postdated R. Isaac Hilo.[129] Scholem stated that R. Isaac Hilo, himself, nevertheless did exist, for there is a manuscript of one of his Kabbalistic works kept in Florence. E. Carmoly had written that the manuscript of the Itinerary of R. Isaac Hilo was found in his own library, catalogued by no. 25, bound in vellum with six other works. However, Carmoly's own library eventually arrived after his death to Frankfurt and was catalogued there; the catalogue was published in 1875.[130] At that time, the aforementioned six other works were found separately, and the manuscript of the Itinerary of R. Isaac Hilo was missing. Scholem examined the catalogue and the manuscripts in 1925, and has found one page of an eighteenth century copy of the itinerary with nine lines of text, with the second page blank. Scholem presumed that this short text from eighteenth century was what encouraged Carmoly to "complete" the itinerary. Even if Carmoly once had an original version of the Itinerary longer than one page, Scholem writes, he certainly elaborated this and added much material that could not have been the work of R. Isaac Hilo. Later, the well-known Israeli scholar of Crusaders Palestine, Joshua Prawer, wrote: "Students of itineraries always remember the very famous and clever forgery of a mid-19th-century scholar of repute, E. Carmoly, who invented the itinerary of one Isaac Chelo. This itinerary is unfortunately still being quoted by unwary scholars, even though the forgery was proved almost 50 years ago".[131]

In 1838, it means, two years before Firkowicz discovered the Derbend and Mejelis "Documents", Carmoly edited and translated a fuller recension of *Eldad ha-Dani*, which he had found in a manuscript from the library of Eliezer ben Hasan, sent to him by David Zabach of Morocco.[132]

---

[129] G. Scholem, "The Book of the Way to Jerusalem Attributed to R. Isaac Hilo - a Forgery", *Zion* 6 (1934), pp. 39-53; 220-221 ("ספר שבילי דירושלים המיוחס לר' יצחק חילו – מזויף").

[130] *Catalog der reichaltigen Sammlung hebräischer und jüdischer Bücher und Handschriften aus dem Nachlass des seel. Herrn G.B. Carmoly*, Frankfurt am Main 1875.

[131] J. Prawer, *The History of the Jews in the Latin kingdom of Jerusalem*, Oxford 1988, p. 227 n. 85; compare: "there was no Jewish community at Hebron during the period of the Crusades", see J. Prawer, in *Zion* 11 (1945), pp. 38-82 in Hebrew, English summary, p. III.

[132] *Relation d'Eldad le Danite*, Paris 1838. Cf. A. Jellinek, *Bet-ha-Midrasch*, vols. II pp. 102f., & III pp. 6f. (Leipzig 1853-1855). See also G. Bartolocci, *Bibliotheca Magna Rabbinica*, Romae 1675-94, Vol. I, pp. 101-130; J. Fürst, *Bibliotheca Judaica*, Vol. I pp. 30f. [Leipzig, 1849-63; reprint: Hildesheim 1960]; H. Graetz, *Geschichte der Juden* (3rd ed., Leipzig 1895), pp. 239-244; G.B. de Rossi, *Dizionario storico storico degli autori ebrei e delle loro opere*, Parma 1802; M. Steinschneider, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlin, 1852-1860,

This was not an entirely unknown work: the composition ascribed to Eldad is in Hebrew; it is divided into six chapters, and is probably abbreviated from the original text.[133] Eldad b. Mahli ha-Dani (had-Dani, Abu-Dani, David had-Dani, or the Danite), was a celebrated Jewish traveler and philologist, and flourished 830-890 CE; he was a native either of Yemen, the Land of Israel, Kurdistan or Khazaria; he journeyed in Egypt, Mesopotamia, North Africa, and spent several years at Kairawan in Tunis; he died on a visit to Cordova. The medieval Jewish grammarians and lexicographers quote Eldad as an authority on linguistic and *halachic* matters. His authority, as to the lost tribes, is supported by Ṣemah Gaon, the rector of the Academy at Sura (889-898 CE). Modern scholars suggested that it is possible that a certain relationship exists between the famous apocryphal Letter of Prester John (*circa* 1165 CE) and the narrative of Eldad;[134] it was also suggested that Eldad's narrative bears evidence for Judaism in Khazaria; it is important to observe, in this respect, that Eldad never claimed to be a Karaite or non-Rabbanite, though this *halakhah* was substantially different from that current among the Rabbanites of his times.

---

cols. 923-925; J. Kitto, *Cycleopaedia of Biblical Literature* (1863; 3rd edition, *sub nomine*); A. Epstein, *Eldad ha-Dani*, Pressburg 1891; D. H. Muller, "Die Recensionen und Versionen des Eldad had-Dani", *Denkschriften d. Wiener Akad. (Phil.-Hist. Cl.)*, vol. xli. (1892), pp. 1-80.

[133] The first edition appeared at Mantua about 1480; the second at Constantinople in 1516; this was reprinted at Venice in 1544 and 1605, and at Jessnitz in 1722. A Latin version by G. Guenbrard was published at Paris in 1563, under the title *Eldad Danius de Judaeis clausis eorumque in Aethiopiae imperio*, and was afterwards incorporated in the translators *Chronologia Hebraeorum* of 1584; a German version appeared at Prague in 1695, and another at Jessnitz in 1723, a year after the original had been printed there.

[134] A. Neubauer, "עניני עשרת השבטים", *Sammelband*, IV, Berlin 1888; M.N. Adler, *The Itinery of Benjamin of Tudela*, London 1907; V. Slessarev, *Prester John, The Letter and the Legend*, Minneapolis 1959; C.F. Beckingham, *The Achievements of Prester John, SOAS Inaugural Lecture*, London 1966; C.F. Beckingham, *The Quest for Prester John, Boyle Memorial Lecture 1979*, BJRL, London 1980; E. Ullendorf, "The Hebrew letters of Prester John to the Pope and to Emperor Frederick Barbarossa", *Sixth International Conference of Ethiopian Studies*, Tel-Aviv, 14-17 April, 1980, ed. G. Goldenberg, A.A.Balkema, Rotterdam & Boston 1986, pp. 509-517. Compare now D. D.Y. Shapira, "Judaization of Central Asian Traditions as Reflected in the so-called Jewish-Khazar Correspondence, with Two Excurses: A. Judah Halevy's Quotes; B. Eldad Ha-Dani; and With An Addendum", *Khazars*, ed. by V. Petrukhin, W. Moskovich, A. Fedorchuk, A. Kulik, D. Shapira (*Jews and Slavs*, Vol. 16), Gesharim, Jerusalem & Moscow 2005, pp. 503-521. There is an unpublished edition of Eldad: D. Vasjutinskaja, MA thesis, Sankt-Peterburg State University, 2001 [Russian]. See also D. D.Y. Shapira, "*Kuffar al-Turk*: On Medieval Jewish Perception of the Turks" [Hebrew; forthcoming].

Eldad first visited the Israelites in Africa and Asia. His vessel was wrecked, and he fell into the hands of cannibals; after spending four years with his captors, he was ransomed by a fellow-countryman, a merchant of the tribe of Issachar. He then visited the territory of Issachar, in the mountains of Media and Persia; he also describes the abodes of Zabulon, on the other side of the Paran Mountains, extending to Armenia and the Euphrates; of Reuben, on another side of the same mountains; of Ephraim and Half Menasseh, in Arabia, not far from Mecca; and of Simeon and the other Half of Menasseh, in Chorazin, six months journey from Jerusalem. There is no doubt that the defective Chorazin stands for *Khozarin / Khazaria. The latter says that the tribe of Dan, instead of joining Jeroboam's plans to wage a war against Judah, had migrated to Cush, and finally, with the help of Naphthali, Asher and Gad, had founded an independent Jewish kingdom in the Gold Land of Havila, beyond Abyssinia. The tribe of Levi had also been miraculously guided, from near Babylon, to Havila, where they were enclosed and protected by the river Sambation or Sabbation, which on the Sabbath, though calm, was veiled in impenetrable mist, while on other days it ran with a fierce untraversable current of stones and sand.

The text of *Eldad ha-Dani* as edited by Carmoly in 1838, end of *pereq g'*, was characterized as forgery by Zunz and by Neubauer.[135] There is a clear interaction between the texts edited by Carmoly and those of the *Hebrew Khazar Correspondence*, on the one hand, and texts coming from A. Firkowicz. Carmoly identified Mar Yaʿaqob of *Tela'oth*, published / composed by him, with that of Joseph's Reply.[136] The text of this Eldad-like travelogue goes as follows:

maʿaseh še-hayayh mehallekh Mar Yaʿaqob bar 'Eliʿezer be-'ereṣ Kozariyah we-ra'ah šam šebet Šimʿon ... šatethi be-khol ha-ʿolam kullah we-lo maṣa'ti gemiluth ḥasadim u-baʿaley hakhnasath 'oreḥim ke-anšei ʿeber ha-nahar ... 'oyeb me-'ummoth ha-ʿolam hayah we-nithagayyer kakh melekh Kozar me-'ummoth ha-ʿolam hayah nithgayyer amar leh moniṭin šel kozarim 'eyno ella miyyuḥasin ... niphrad kozar me-ʿal 'eḥaw beney Gemar (Gomer?) *we-halakh lo le-'ereṣ*

---

[135] L. Zunz *Gesammelte Schriften*, Berlin 1875, Vol. I, pp. 157-8; A. Neubauer, "Where are the Ten Tribes?", *JQR*, I (1889), pp. 95-114, p. 114.

[136] E. Karmoli, *ʿAqṭân de-Mar Yaʿaqov, Aggadhâh aser hâyethâh sephûnâh u ṭemûnâh yâmîm rabbîm lo yesuppar*, 1845 (reprint: Jerusalem 1876), p. 8.

Kozariyah we-ghilgel HQBH we-hebi' eth beney Šim'on le-'arṣo we-nithḥattenu banaw bi-bney Ya'aqob we-na'asu gerey ṣedeq wey-ye'aseh lo moniṭin ba-'olam,

As in the "Mejelis Document", there is the interesting usage of the rare verbal root *ŠWṬ*;[137] the Khazar kings are compared here with Hasmonaeans and Šim'on Bar Kokheba.[138] The Khazars, who had played an important role in the early history of Eastern Europe, drew more and more attention of Gentile scholars in the mid-18th century. The first works to appear were those by Scandinavian and German authors.[139] As to the sources on the Khazars, as early as the mid-18th century, the Russian historian V.N. Tatiščev used not only Russian chronicles (many of them since then lost, and - according to some - forged),[140] but also Byzantine authors. Tatiščev established the existence of the Khazar diarchy, borrowed from the Byzantines the information about Sarkel and provided it with commentaries. In Russia of the early 19th century, Nikolai Karamzin's *opus major, Istorija Gosudarstva Rossijskago,* put the Khazar question, as indispensable for understanding of early Russian history, in the spotlight. He used Oriental sources as well, such as the famous account on the Rus' by Mas'ūdī, as given in the *Chrestomatie* by Sylvestre de Sacy.[141] It was in the same cultural climate that the work of the Danish Orientalist, who found in Russia his second home, was published, sponsored by the former Imperial Chancellor, Count Rumjantcev (Roumiantzoff), who was the founder of the Public Library named after him (Lenin Library, today). I mean, of course, the first modern work on the Khazars, C.M. Frähn, *Ibn-Foszlan's und Anderer Araber Berichte über die Russen Älterer Zeit...,* St. Petersburg 1823.[142] The aforesaid Count Rumjantcev sponsored also the work of S. Klaproth (1823), who was pressed to leave Russia after years of

---

[137] The source of inspiration for both Carmoly and Firkowicz was apparently a passage in Eldad the Danite: ונפל [אלדד] לשבט ישישכר שהם שוטטים בהרים על שפת הים והם בקצה ארץ פרס ומדי.

[138] E. Karmoli, *'Aqṭân de-Mar Ya'aqov, Aggadhôth aser hâyethâh sephûnâh u ṭemûnâh yâmîm rabbîm lo yesuppar,* 1845 (reprint: Jerusalem 1876), p. 10.

[139] P.F. Suhm, *Om Chazareni,* Copenhague 1754; S. Thunmann, *Untersuchungen über die Geschichte der östlichen europäischen Völker,* Leipzig 1774.

[140] See now V.Ja. Petruxin, "V.N. Tatiščev o jevrejax v Drevnej Rusi i sovremennaja istoriografija", *Vestnik Jevrejskogo Universiteta,* 5 (23), Moscow-Jerusalam 2001, pp. 7-20.

[141] de Sacy's book, a copy of which has been kept in Firkowicz's private library, was later used by him, especially Maqrizī's account on the Karaites.

[142] Compare later also Ch.M. Fraehn, "Veteres Memoriæ Chasarorum", *Mémoirs de l'Académie de St. Peterbourg* 1844.

important work in Siberia, Asia and elsewhere; "M.C. D'Ohsson" (1828); A. Koeppen (1833-1837); D.I. Jazykov (1840);[143] the early twenties of he 19th century witnessed an outburst of interest in Khazars in Europe, too.[144] The texts of the so-called *Hebrew Khazar Correspondence* were translated, from Buxtorf's edition, in E. Carmoly, *Des Khozars au Xe siècle*, Brussels 1833, pp. 29-59 (the same in E. Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte...*, Brussels 1847); in 1841, Carmoly published a French translation of the reply letter of the Khazar King Joseph to R. Hasdai Ibn Shaphrut, in his *Revue Orientale* (1840-44).[145] As noted above, Carmoly returned to the Khazar thematics in 1847,

---

[143] S. Klaproth, "Mémoires sur les Khazars", *Journal Asiatique*, Vol. 3 (1823), pp. 153-160; M.C. D'Ohsson, *Des peuples du Caucase et des pays au Nord de la Mer Noire et de la Mer Caspienne dans le dixième siècle ou voyage d'Abou el-Cassim*, Paris 1828; A. Koeppen, *Krymskij Sbornik*, Sankt-Peterburg 1837; D.I. Jazykov, *Opyt o istorii xazarov*, Trudy Rossijskoj Akademii Nauk, Č. 1, Sankt-Peterburg 1840.

[144] S. Kleproth, *Tableaux Historiques de l'Asie*, Paris 1823; S. Kleproth, *Tableaux Historiques de Caucases*, Paris 1827; V. St. Martin, *Études de Géographie Ancienne*, Paris 1850; V. de Saint-Martin, "Antiquité du Caucase", *Nouvelles Annales des Voyages*, Vols. CXI-CXIII (Paris 1847); *idem.*, "Sur les Khazars", *Nouvelles Annales des Voyages*, Vol. II (Paris 1851).

[145] The Hebrew originals were first published by J. Akrish, *Qol Mebasser*, Constantinople 1577, re-published in Basel, in 1660, by I. Buxtorf the son, in his Introduction to Yehuda hal-Levy's *Kuzari / Liber Cosri*; this latter edition was used by all the later scholars, including A. Firkowicz, until the re-edition of the Jewish-Khazar Correspondence by P. Kokovcov in 1932 (*Evrejsko-xazarskaja perepiska v X veke*, Leningrad 1932; for the history of the early editions, translations and manuscript evidence, cf. there, pp. IX-XVIII; a new edition, by Artem Fedorchuk, is to appear soon). J. Zedner translated the Letters into German (*Auswahl historischer Stücke aus hebräischen Schriftstellern vom zweiten Jarhundert bis auf die Gegenwart*, Berlin 1840, pp. 26-36), to be followed by S. Cassel (*Magyarische Arterthümer*, Berlin 1848, pp. 195-219); Zedner's edition was the basis for a Russian translation by K. Kossovič, "Izvlečenije iz pis'ma Rabbi Xisdaj ben Icxak k carju Xazarskomu. Perevod s jevrejskago", *Sbornik istoričeskix i statističeskix svedenij o Rossii i narodax jej jedinovernyx i jedinoplemennyx*, Vol. I (Sankt-Peterburg 1845), pp. 185-189; a Russian translation of the Letter of King Joseph (based on the version of *Še'erith Yisrael*, Amserdam 1840) was published in 1847, by D. Gartenstein, "Dva jevrejskix pis'ma o xazarskom carstve", *Čtenija v Imp. obščestve istorii i drevnostej rossijskix pri Moskovskom universitete*, Vol. 6, pp. 1-11; a partial Russian translation of Hisday's Letter in A. Garkavi, *Skazanija jevrejskix pisatelej o Xazarax i xazarskom carstve*, Sankt-Peterburg 1874, pp. 84-118; A.Ja. Garkavi, *Ob jazyke Jevreev, živšix v drevnee vremja na Rusi*, Sankt-Peterburg 1865 (published also in Hebrew, as A. Harkavi, *ha-Yehudim u-Sephath ha-Slawim*, Wilna 1867); A. Garkavi, *Skazanija musul'manskix pisatelej o slavjanax i russkix (s poloviny VII v. do konca X v. po R.X.)*, Sankt-Peterburg 1870; A. Garkavi, "Zametka o Sangari", in: V.A. Bil'basov, *Kirill i Meθodij*, Vol. II, Sankt-Peterburg 1871, pp. 376-383; a partial edition by A. Harkavy, in *ha-Karmel*, III.4 (1875), pp. 204-209, where the text of a MS from the Second Firkowicz Collection was used (later also A. Harkavy, "Ein Briefwechsel zwischen Cordova und

in his *Itineraries*. Carmoly was held to be an authority on Oriental Jewish matters, and as lately as 1851, the Russian-Polish historian, of the Rumjancev Circle, J. Lelewel, was asking Carmoly, in a series of letters, about the information on Abyssinia found in the Hebrew *Travels* by Benjamin of Tudela. Following some Carmoly's threads, in the late 1830s / early 1840s, the young Russian Orientalist V.V. Grigor'jev - an acquaintance of A. Firkowicz, of course - began a series of important articles dealing with the Khazars and Karaites; it was Grigor'jev who has first established the dual kingship among the Khazars and who has first pronounced the opinion that the Karaites of the Crimea are of Khazar stock,[146] the idea which A. Firkowicz fiercely opposed. In 1873, A. Firkowicz's secretary E. Deinard published, in *ha-Maggid* 31 [(06. 08.1873), p. 285ff.] a rhyming acrostic from the beginning of Hisdai's Letter, found on the first page of a Biblical Codex (Firkowicz Second Collection, N. 1, now lost); the publication was made while A. Firkowicz was still alive. E. Deinard announced the variants found in that copy to A. Geiger, who published

---

Astrakhan zur Zeit Swjatoslaws (um 960), als Beitrag zur alten Geschichte Süd-Russlands", *Russische Revue*, Vol. 6 (Sankt-Peterburg 1875), pp. 69-97 (pp. 71-79); A. Garkavi, "Soobscenija o xazarax. A. Xazarskija Pis'ma. B. Sud'by xazarskix pisem v jevropejskom ucenom mire v prodolzenie trex stoletij", *Jevrejskaja Biblioteka*, 7-8 (Sankt-Peterburg 1879-1880), pp. 143-165; 135-159; a partial Russian translation of Hisday's Letter in A. Garkavi, *Skazanija jevrejskix pisatelej o Xazarax i xazarskom carstve*, Sankt-Peterburg 1874, pp. 84-118; H. Graetz, *Geschichte der Juden* (3rd ed., Leipzig 1895), v. 364; cf. V. de Saint-Martin, *Memoires Historiques et Géographiques sur l'Armenie*, Paris 1818, the Arabic account of Ibn Fadlân (921) as preserved by Yâkût, ii. 436 *sq.* See also Istakhry (ed. de Goeje, p. 220 *sq.*); *Al-Mas'ûdi, Meadows of Gold*, trans. A. Sprenger, London 1941, chap. xvii. p. 406 *sq.*; *Ibn Haukal* (ed. de Goeje, p. 279 *sq.*), and the histories of Ibn al-Athîr and Tabari. Much of the Arabic material has been collected and translated by Fraehn, "Veteres Memoriæ Chasarorum", *Memoirs de l'Académie de St. Peterbourg* 1844; M. Dufrémery, "Histoire des Seldjoukides", *Journal Asiatique*, 13 (1849), pp. 15-55. See also D'Ohsson's imaginary *Voyage d'Abul Cassim*, based on these sources. The relative passages from the Byzantine historians are collected in J.G. Stritter, *Memoriæ Populorum, oli ad Danubium, Pontum Euxinum, Paludem Maeotidem, Caucasum, Mare Caspium et inde magis ad septentriones incolentium et scriptoribus historiae Byzantinae erutae et digestae*, Petropoli (St. Petersburg) 1778. Compare also the Russian Primary Chronicle (S.H. Cross, *Russian Primary Chronicle*, Harvard University, Cambridge 1930).

[146] V.V. Grigor'jev, "Evrejskija religioznyja sekty v Rossii", *Žurnal Ministerstva vnutrennix del* 15 (Sankt-Peterburg 1846), pp. 11-49; "Ob obraze pravlenija u xazar", (re-published in V.V. Grigor'ev, *Rossija i Azija*, Sankt-Peterburg 1876). Compare now A. Fedorchuk, "New Findings Relating to Hebrew Epigraphic Sources from the Crimea, with an Appendix on the Readings in the King Joseph's Letter", *The World of the Khazars: New Perspectives*, ed. H. Ben-Shammai, P.B. Golden, A. Rona-Tas, Brill, Leiden 2007 [in press].

them in 1875;[147] these publications seem to have escaped the attention of Harkavy, who found the copy while checking the Second Collection in Cufut-Qal'eh in 1874, and he published it again in *ha-Karmel* III:4 (April-May 1875), pp. 204ff. This copy was made recently, perhaps even in the 19th century, and it was suggested that some of its better readings go back to emendations proposed by Luzzato and A. Geiger.[148] The Long Recension of the King Joseph's Letter was said to have been found by A. Harkavy in the Fall of 1874 among the MSs of the Second Firkowicz Collection (Hebr 157).[149] I should add that in Summer 2004 I have found in the Ukrainian National Library called after George Vernadsky in Kyjiv / Kiev a handwritten copy prepared by Firkowicz, containing the comparison of the long and short versions of King Joseph's letter to Hisdai; this copy by Firkowicz was known to Harkavy, as is clear from his remarks on the margins.[150] The importance of this Firkowicz comparison of the both Long and Short versions of the Reply of King Joseph lies in the fact that the old Firkowicz fully understood what was in his possession, and this, in turn, is significant regarding some strange readings of the Long version. In this Long version, in the list of the Crimean domains of the Khazars, we find MANKWP or MANKT (מאנכוף / מאנכת) on fol. 25; in Harkavy's German translation of the text it appears as *Mangup*,[151] and Harkavy suggested that this reading was corrected from **Mankut*. When the text was published in the original Hebrew in 1879,[152] by A. Harkavy, it stood there (?)מאנכוף. D. Chwolsson protested and declared that he had been shown the text by A. Firkowicz in 1870, apparently when Firkowicz came to St. Peterburg selling his Samaritan Collection, and he, Chwolsson, had very carefully (*sehr sorgefältige*) copied the text having finished his copying at Oranienbaum, on "19. Juni (1. Juli) 1870"; at that time, claimed Chwolsson, the text had MANGWF (מאנגוף).[153] Again, it appears that the text has been identified by

---

[147] *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, XI, pp. 186ff.

[148] *Das Judenthum und seine Geschichte*, Breslau 1865, Vol. II p. 182.

[149] See Harkavy's letters, *ha-Sephirah* 16 (28.10.1874), p. 127; edited in *ha-Melis, Me'asseph Niddahim* 8 (January 1879), pp. 117-122), p.165ff. (thus also D. Chwolsson, *Coprus Inscriptionum Hebraicarum*, Sankt-Peterburg 1882, p. 521).

[150] D. Vasyutinski & D. D.Y. Shapira, "A Report on the Personal Archive of A. Harkavy", *Ginzei Qedem* [Hebrew; forthcoming].

[151] *Russische Revue*, VI, 1 (1876), p. 79.

[152] *ha-Melis*, 8 (1879), p. 165.

[153] D. Chwolsson, *Coprus Inscriptionum Hebraicarum*, Sankt-Peterburg 1882, p. 521. Now, thanking to courtesy of Mr. Boris Rashkovski, a PhD student from the Rossijskij

Firkowicz as early as 1870. Chwolsson did not tell the readers in his book that in 1871 he presented some readings from this newly found version at the Second Archeological Congress in Russia, and that the renowned scholar of the medieval Crimea, N. Murzakevič, expressed his deep suspicion about the new readings whose source was Firkowicz.[154]

Chwolsson did tell us that he went to the Imperial Library and asked for the text, which Harkavy had taken from his drawer, and, according to Chwolsson, there were clear signs of erasure and different ink at the end of the word. "Wer hat ein Interesse" - asks Chwolsson - "daran gehabt מאנגוף in מאנכות zu ändern? Ich will annehmen - obleich ich es nicht glaube - dass in der Handschrift urschprünglich מאנכות gestanden, welches wort F. (Firkowicz; DSh) zuerst in מאנכוף, wie ich diesen Nahmen fand, und dann später noch einmal in מאנגוף geändert haben mochte, um denselben mit dem MNGWP jener epigraphe, wo so weit wie möglich, in Einklang zu

---

Gosudarstvennyj Gumanitarnyj Universitet, Moscow, I obtained a copy of the MSS, B 485 (1964/706) of the Instinut Vostokovedenija, Sankt-Peterburg. This is a handcoppy of the long version of King Joseph, carefully made by Daniel Chwolsson. And there one finds מאנגוף.

[154] Compare now Harkavy's Russian remarks in a long document kept now in Kiev:
Начиная с 1866 года, когда собранные Фирковичем рукописные остатки были доставлены к нему на дом в Чуфут-Кале, этот старый караимский хахам занимался разбором фрагментов, которые были написаны по-еврейски, и между прочим нашел он старинную копию с письма царя Иосифа в более полной рецензии, чем известная до сих пор по изданию Акриша. Об этой находке своей покойный Фиркович сообщил в 1870 году г. Хвольсону, который в свою очередь представил перевод нескольких мест из означенной рукописи в заседании II Археологического съезда в СПтербурге (в декабре 1871). Присутствовавший на съезде Н.Н. Мурзакевич, имея весьма основательный повод сомневаться в подлинности документов и рукописей, представленных Фирковичем, высказал замечание, что и копия письма царя Иосифа, судя по заключающимся в ней географическим данным о Крымском полуострове, кажется ему подозрительною. ... Хотя вопрос этот интересовал меня тогда, но, питая также сильное подозрение (впоследствии блистательно оправдавшееся!) против деятельности Фирковича на поприще караимских и южно-русских древностей, и не имея возможности исследовать саму рукопись, я не мог этим заниматься. Сам Фиркович, как увидим ниже, имел веские причины не возбуждать больше вопроса об этом документе. В 1874 году, по смерти караимского собирателя, я, по поручению Министерства Народного Просвещения, отправился в Чуфут-Кале, разсматривал оставшиеся после Фирковича рукописи, и представил о них отчет г-ну Министру.
For details, see D. Vasyutinski & D. D.Y. Shapira, "A Report on the Personal Archive of A. Harkavy", *Ginzei Qedem* [Hebrew; forthcoming].

bringen; aber welches Interesse hatte F. auch das G in K zu ändern?". Then Chwolsson hinted that the erasure could have happened between 1870-1879 (*e.i.*, at the hands of Firkowicz AND/OR Harkavy), the suggestion was smoothened in the Russian version of Chwolsson's book which appeared two years later.[155] Now it stands in the manuscript מאנכוף. Kokovcov has read מאנכת. However, A. Fedorchuk noted other erasures in the words KRŞ, CWGRAY, ALWBYKA and KWT (fol. 26 lines 12-13).[156] In the handwritten copy made by Firkowicz of both the Long and the short version that I found in Summer 2004 it stands there מאנכוף, so this was Firkowicz's own reading.[157]

Covered by the long shadow of *Ossian* (1760-65) by James Macpherson (1736-1791), the eighteenth-nineteenth centuries were renowned for historical forgeries. While Potiomkin was ruling Novorossija, the Crimea included, Cossacks found near Taman a stone with a Old Russian inscription indicating that the site was the same with the much searched for *T'mutorokan'* of the Russian Primary Chronicle. The inscription, called hereafter "the T'mutorokan' Stone", mentioned the name of a Russian local prince, Gleb, known from the Chronicle. Immediately *the T'mutorokan' Stone* became a suspicious object, and it is not quoted in *receptoires* of the Old Russian paleography or language.[158] A Khazar Torah Scroll was said to be found in the Crimea by Potiomkin in the late 18th century and sent to Kazan' for investigation. Needless to say, it is not

---

[155] D.A. Xvol'son, *Sbornik evrejskix nadpisej, soderžaščix nadgrobnyja i drugie nadpisi iz Kryma i drugix mest*, Sankt-Peterburg 1884.

[156] A. Fedorchuk, "New Findings Relating to Hebrew Epigraphic Sources from the Crimea, with an Appendix on the Readings in the King Joseph's Letter", *Khazars*, ed. H. Ben-Shammai, P.B. Golden, A. Rona-Tas, Brill, Leiden 2006 [in press].

[157] His other readings were שרכל, סמכרץ, כריץ, סוגדא, אלוס, למבט. ברתנית, אלופיכא, כות. בירק, אלמא. See D. Vasyutinski & D. D.Y. Shapira, "A Report on the Personal Archive of A. Harkavy", *Ginzei Qedem* [Hebrew; forthcoming].

[158] On the T'mutorokan' Stone, see A.L. Mongait, *Nadpis' na kamne*, "Znanie", Moskow 1969; A. A. Medyntseva, *Tmutorokanskii kamen'*, Moscow 1979; N. Dylevskij, *Sopostavitelno jezikoznanie*, Sofia 1993; cf. S. Franklin, *Writing, Society and Culture in Early Rus, c. 950-1300*, Cambridge University Press, New York 2002, p. 75. A signet of an Old Russian war commander, one Ratibor, also known from the Chronicle in connevtion with Gleb, was found during Firkowicz's life near Kerč (cf. Ju. Kulakovskij, *Prosloe Tavridy*, Kiev 2002 (2nd edition: 1914), pp. 164-165); no doubt, it is a forgery, too. See now Brian Boeck, "Stone of Contention: Medieval Tmutarakan' as a Measure of Soviet Archeology in the 1950s and 1960s", *Ruthenica* 4 (2005), pp. 32-46.

Khazar.[159] In the same late 18th-early 19th century a Russian aristocrat of Georgian extraction, Alexander Sulakadzev, was known for both his impressive collection of antiquities and for his insolent forgeries. In Sulakadzev's private *Museum* there were kept the stone on which the Moscow Prince Dmitrij Donskoj has rested after the battle against the Golden Horde pretender Mamai, on Kulikovo Polje; the helmet of Dobrynja Nikitič, a literature hero taken from the Russian *byliny*, epic folk songs; the Greek *Nomokanon*, which has survived the burning of the Alexandrine Library; and more *exotica*. However, Sulakadzev did find genuine MSs as well, aside from his indulgence in forgeries. One of his genuine MSs is the *sinodik* of Ivan IV from the Valaam monastery, kept now in Kuopio, Finland. Nevertheless, Sulakadzev made many additions to the *sinodik*, with one of the interpolations indicating that Sulakadzev, himself, was a relative of the poet Deržavin.[160] We cannot enter here the complicated problems around the discovery of the Old Russian *Slovo o polku Igoreve* (or, *The Tale of Igor's Campaign, The Lay of the Host of Igor*), found in the same late 18th century and made immediately a subject of suspicions;[161] similar suspicions were roused against the Finnish *Kalevala;* in 1816-1818, Old Czech texts have been forged by a group of prominent Slavists;[162] in 1840, a Slavic idol was forged in Austrian Galicia (kept now in Cracow), a day-long

---

[159] For details, see a forthcoming article by Professor Shimon Yakerson.

[160] On Sulakadzev's MSs, see A.N. Pypin, *Poddelki rukopisej i narodnyx pesen*, Sankt Peterburg 1898, pp. 1-22; M.N. Speranskij, "Russkie poddelki rukopisej v načale XIX veka (Bardin i Sulakadzev)", *Problemy istočnikovedenija*, 5 (1956), pp. 44-46, 62-74, 90-101; A. Mazon, *Le Slovo d'Igor*, Paris 1940, pp. 76, 77, 162, 217; Ju.M. Lotman, "'Slovo o polku Igoreve' i literaturnaja tradicija XVIII – načala XIX v"., *Slovo*, Moscow 1962, pp. 396-404; I.P. Smirnov, "O poddelkax A.I. Sulakadzeva drevnerusskix pamjatnikov (mesto mistifikacii v istorii literatury)", *TODRL*, 34, (1979), pp. 200-217; V.P. Kozlov, *Arxeografiia konca XVIII-pervoi četverti XIX vv.*, Moscow 1999; On falsifications of historical documents in Russia in the 18th-19th centuries, see V.P. Kozlov, *Tajny fal'sifikacii. Analiz poddelok istoriceskix istocnikov XVIII-XIX vv.*, Moscow 1996; a student of the "Firkowicz Problem" will find there a great deal of corresponding points. Cf. also V.P. Kozlov, *Obmanutaja, no torzestvujuscaja Klio. Analiz podlogov pis'mennyx istocnikov po rossijskoj istorii v XX veke*, Moscow 2001, where the forgers' mind is explored; similarities to Firkowicz's ways are not only astonishing, but also quite amusing.

[161] Compare now E.L. Keenan, *Josef Dobrovsky and the Origins of the Igor' Tale*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2003.

[162] See I.V. Jagić, *Istorija slavjanskoj filologii*, Sanktpeterburg 1910, pp. 133-134, 248-251, 304. We should add that the forgers and Firkowicz had common acquaintances, one of them being P. Koeppen, from whose book on the Crimean history Firkowicz had taken so much.

journey from Firkowicz' home, Łuck; in the 50s-70s of the 19th century, during Firkowicz's life, there was in the Crimea and Odessa a prosperous industry of forging Hellenistic coins and inscriptions and of Scythian objects, such as the tiara of a Scythian king, made by a Jewish forger from Odessa and sold to the *Louvre*. Firkowicz, himself, was openly accused of forgeries while still alive, by eye witnesses.[163]

Other famous forgeries of "Hebrew" documents of sensational historical value were produced in Firkowicz's days. Dom Pedro II, the second and the last Emperor of Brazil,[164] was a Hebraist of value. Having been raised since the age of five by three Regents and by his English groom, Richard Shelley, the lonely child loved to study and became fluent in English and French and came to adopt French culture as his own. The young Emperor was especially interested in languages, with world-class linguists employed to assist him in his studies, which included Hebrew, Arabic, Phoenician, Aramaic, Yiddish, Sanskrit, and Tupi-Guarani, an important Indian language on the Brazilian-Paraguayan border (this language had had a literature created by the Jesuit fathers in the 18th century). In addition to study, the Emperor wrote in great amounts; in fact, he has been a graphomania, having become renowned for his Portuguese and French translations of the Classical Hebrew poetry. He also rendered in Latin the most difficult books of the Bible. In 1891 in the preface to a French translation of his works, he wrote why he had translated the Jewish poetry: "They were begun with the desire to better understand the history and the literature of the Jews and to become familiar with their national aspirations". The Emperor's well-known Philosemitism made things Jewish fancy in Brazil.[165] While traveling in Russia, the Emperor met D. Chwolsson and E. Deinard in Peterburg, and in the Crimea he visited Čufut-Qalʿeh; no

---

[163] See, *e.g.*, P. Dinker, "Neskol'ko slov o kollekcii drevnix rukopisej gg. Firkovičej", *Den'*, I (Odessa 1869), p. 127; 8 (Odessa 1870), p. 129; V.I. Grigorovič, *Zapiski Antikvara*, Odessa 1874.

[164] Or, Dom Pedro de Alcantara João Carlos Leopoldo Salvador Bibiano Franciso Xavier de Paula Leocadio Miguel Gabriel Rafael Gonzaga de Bragança e Borbón, born in Rio de Janeiro on December 2 1825, to Dom Pedro I and Doña Leopoldina.

[165] See on him: M.W. Williams, *Dom Pedro The Magnanimous. Second Emperor of Brazil.* Chapel Hill, The University of North Carolina Press 1937; R.J. Barman, *Citizen Emperor. Pedro II and the Making of Brazil 1825-91*, Stanford University Press 1999; E.V. Da Costa, *The Brazilian Empire. Myths and Histories*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press 2000.

doubt, the Emperor knew of Firkowicz. In 1872 he visited, *incognito*, the Land of Israel, where in 1870 the Mesha Inscriftion has been found and in the 1871 the Temple Stele in Jerusalem. Both have inspired numerous forgeries (cf. further).

In the same 1872 year, a slave belonging of Joaquim Alves de Costa, found a broken stone tablet in the tropical rain forests of Brazil's Paraiba state; de Costa's son, who was a draftsman, made a copy of it and sent it to the Brazilian Emperor's Council of State. The stone came to the attention of Dr. Ladislao de Souza Mello Netto, director of the national museum, a favorite and the *conselheiro* of the Emperor. The apparently Phoenician inscription told of the arrival of the Sidonian Canaanites, who embarked from Ezion-Geber into the Red Sea in the nineteenth year of King Hiram, and who voyaged with ten ships for two years around Africa, into the New (or, "Iron") Island.[166] Netto was convinced of the inscription's authenticity and made a crude translation of it, possibly with the assistance of the Emperor. The Emperor and Netto turned to Ernest Renan for guidance, who declared the text, in a letter to Dom Pedro written on September 6 1873, a forgery. Meanwhile, in the same 1872, one Francisco Pinto has allegedly found over 20 caves deep in the Brazilian jungle along the Amazon River and uncovered about 250 strange inscriptions upon the rocks. He thought they were Phoenician, and acquainted Netto with his findings. In 1874, the Halle Professor Konstantin Schlottmann, a colleague of H.L. Strack, wrote rather favorably on the authenticity of the Parahyba text.[167] However, there was a consensus that this is a fake, and the whole

---

[166] "Iron" in Hebrew is *barzel*, sounding similar to Brazil the text uses what can be an Arabic equivalent. Obviously, one should compare the account of the Necho expedition and those of the Bible: "And king Solomon made a navy of ships in Ezion-geber, which is beside Eloth, on the shore of the Red sea, in the land of Edom. And Hiram sent in the navy his servants, shipmen that had knowledge of the sea, with the servants of Solomon. And they came to Ophir, and fetched from thence gold, four hundred and twenty talents, and brought it to king Solomons" (I Kings 9:26-28; cf. II Chronicles 2:2-12,13-18; II Chronicles 8, beginning verse 8 17-18: "Then went Solomon to Ezion-geber, and to Eloth, at the sea side in the land of Edom. And Hiram sent him by the hands of his servants ships, and servants that had knowledge of the sea; and they went with the servants of Solomon to Ophir, and took thence four hundred and fifty talents of gold, and brought them to king Solomon"; cf. II Chron. 9:20, 22, 27).

[167] "Ladislao Netto, Die Phönizier in Brazilien ...", *Jenaer Literaturzeitung*, 30, pp. 459-461; "Die sogenannte Inschrift von Parahyba", *ZDMG*, 28, pp. 481-487.

story ruined Netto's life. Gossip named the alleged forger as Dom Pedro himself, his secretary Ferdinand Koch, or Ladislau Netto, all of them being Hebraists. Mark Lidzbarski declared the text a forgery,[168] but in 1899, a copy was republished in Algier, by F. Galleja.[169] Meanwhile, in the 1920s Bernardo da Silva claimed to have discovered many more Phoenician inscriptions along the Amazon. Since then, Latin America has become the place where Hebrew and Phoenician inscriptions have begun to be found once and again. For example, in December 1989, Gene Savoy (who discovered in 1964 the last Inca city of Vilcabamba), made public that he had found, in a cave near Gran Vilaya, the grandiose ruins of the Chachapoyas Indian civilization which he discovered in 1985, three stone tablets each weigh several tons, with the texts which are similar to Phoenician and Sinaitic. In the 60s of the 20th century, Professor Cyrus Hertzl Gordon, the head of the Department of Mediterranean Studies at Brandeis and a world known expert in ancient Semitic languages, reopened the issue of the Parahyba inscription, claiming it is genuine,[170] and aroused a discussion.[171] A couple of years later, Gordon, who is a strong believer in ancient Mediterranean-American contacts, returned in 1972 to this subject, adding new arguments.[172]

---

[168] *Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik*, Weimar 1898, Vol. I, p. 132.

[169] *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger*, 4, p. 214.

[170] C.H. Gordon, "The Authenticity of the Phoenician Text from Parahyba", *Orientalia*, 37 (1968), pp. 75-80.

[171] J. Friedrich, "Die Unechtheit der phönizischen Inschrift aus Parahyba", *Orientalia*, 37 (1968), pp. 421-424; C.H. Gordon, "The Canaanite Text from Brazil", *Orientalia*, 37 (1968), pp. 425-436; F.M. Cross, Jr., "The Phoenician Inscription from Brazil. A Nineteenth-Century Forgery", *Orientalia*, 37 (1968), pp. 437-460; C.H. Gordon, "Reply to Professor Cross", *Orientalia*, 37 (1968), pp. 461-463.

[172] "On September 11 1872, a person who signed "Joaquim Alves da Costa" wrote a letter to the Viscount of Sapucahy, President of the *Instituto Historico*, in Rio de Janeiro. Enclosed was a copy of a Canaanite inscription. The covering letter explained that the writer's slaves had found an inscribed stone on his plantation at Pouso Alto near Paraiba. The text seemed curious and important enough for Da Costa to transmit a facsimile to the scholars of the *Instituto Historico*. ... From 1946 to 1956, I lived in Princeton, N.J. During those years I met a graduate student, Jules Piccus, who was preparing for the doctorate in Hispanic Studies. He realized the importance of Semitic languages in understanding the fabric of Spanish and Portuguese civilization. The Phoenicians, Jews and Arabs have left such an indelible impression on the Iberian Peninsula that without knowing their roles it is impossible to fathom the character of the Spanish and Portuguese people. Piccus kept up an interest in Semitics and consulted me on the subject from time to time. We had not

corresponded or seen each other for a number of years, when suddenly I got a small parcel of documents from him, with a covering letter dated November 22 1967. Dr. Piccus, now a Professor of Hispanic Studies at the University of Massachusetts at Amherst, informed me that he had acquired a scrapbook about the Brazilian Stone with a new copy of the text, and a covering letter dated January 31 1874, sent from Rio by Ladislau Netto to Wilberforce Eames in New York City. The scrapbook was apparently put together and bound by Wilberforce Eames (who later became the Librarian of the New York Public Library). Piccus had purchased the scrapbook for a small sum at a rummage sale in Providence, R.I. Piccus investigated the problem as best he could before consulting me. He had the acumen to see that Renan's judgment was based on misreadings. He also facilitated my initial research by providing me with Xeroxed copies not only of the whole scrapbook, but of some pertinent nineteenth-century articles. My conclusion that the text is genuine is based on the fact that it contains readings unknown in 1872 but which are now authenticated by inscriptions discovered during the century that has elapsed since then. To deny this means crediting a forger with the clairvoyance to anticipate a hundred years of discovery in a highly technical field: an alternative that no rational person who knows the facts of the case should elect. The Da Costa letter of September 11 1872, to the President of the *Instituto Historico*, runs as follows in English translation:

"Mr. Viscount, As I was having stones moved on my property of Pouso Alto near Parahyba, my slaves brought me one which they had already broken into four pieces. That stone bore numerous characters which no one understood. I had them copied by my son who knows a bit of draughtsmanship, and I decided to send this copy to Your Excellency, as President of the Historic and Geographic Institute of Brazil, to see whether Your Excellency or someone else can find out what these letters mean. Since I have come to the capital and have not the time to deliver them personally to Your Excellency, I am mailing them to him. ..."

Netto, who correctly evaluated the importance of the inscription, took every possible step to locate Pouso Alto and Da Costa, but in vain. There are quite a number of Pouso Altos in Brazil, and there were even more of them in 1872. Moreover, there are two Paraiba's: (1) the Province of Paraiba in the north, jutting farther east than any other part of continental America; and (2) the region of Para1'ba (along the Paraiba River) in the south, closer to Rio de Janeiro. The southern Paraiba is the more likely area because it is closer to Rio and to the iron mines of Minas Gerais (via the Paraiba River) which would be a logical goal of the ancient mariners. Besides, the Province of Paraiba was rather far away for a business visit to Rio back in 1872. It is of course possible that "Joaquim Alves da Costa" is a pseudonym used by a person who possessed the stone and did not want it confiscated by the State because of its importance. Perhaps he submitted it to the *Instituto* out of purely scientific motives; or perhaps he wanted a free and publicized evaluation that would enhance the value and raise its price. It is idle to speculate on such matters. Strange things happen, and this is not more bizarre than the discovery of the Dead Sea Scrolls by a goat pursued by an illiterate Arab shepherd. Even today, when there are many organized expeditions, a large proportion of the important discoveries are made by chance. It was a crew working for building contractors who accidentally dug into the Palace of Cadmus at Thebes and found a large collection of Babylonian seal cylinders. To the average classicist, Babylonian inscriptions on seals from Thebes are as far out as a Canaanite text from Brazil

is to the average Semitist. Nor is it unusual for genuine inscriptions of great importance to get lost, remaining known only through copies. Copies of the Eteocypriote-Greek bilingual from Amathys, Cyprus, have been published, but the original stone is lost. The state of affairs early in 1874 is described in Ladislau Netto's letter to Wilberforce Eames, which we translate from Netto's French:

"31 January 74. My dear sir: It is only now that I am able to answer the letter by which you honored me in writing during July of last year. Before writing to you I tried to get some positive data for you about the Phoenician monument, which I know only from the copy of which I am sending you the attached facsimile with translations into Hebrew and French regardless of the inaccuracies in them. Unfortunately, in spite of the official and private steps, which I have taken to locate the person who sent us the copy of the monument, I have no news of him. If it is a ruse, I cannot detect what prompted it, for nearly two years have passed since that manuscript was sent to the Historical Institute of Brazil, and up to now, nobody has claimed to be its author. Furthermore, the dispatch was made under such natural circumstances that no one suspected a mystery. ... Ladislau Netto, Director of the National Museum".

Here is my translation of the eight-line inscription:

"We are Sidonian Canaanites from the city of the Merchant King. We were cast (2) Up on this distant island, a land of mountains. We sacrificed a youth to the celestial gods (3) and goddesses in the nineteenth year of our mighty King Hiram (4) and embarked from Eziongeber into the Red Sea. We voyaged with ten ships (5) and were at sea together for two years around Africa. Then we were separated (6) by the hand of Baal and were no longer with our companions. So we have come here, twelve (7) men and three women, into "Island of Iron". Am I, the Admiral, a man who would flee? (8) Nay! May the celestial gods and goddesses favor us well!".

The script cannot be earlier than the sixth century B.C., which rules out Hiram I (tenth century B.C.) and Hiram II (who paid tribute to Tiglath-Pileser III around 738 B.C.). The king can only be Hiram III (553-533 B.C.) so that the voyage from Ezion-geber began in 534, and ended in Brazil in 531. As noted above, this took place at a period when the Near East was under Achaemenian rule, and Gibraltar was controlled by the Carthaginian rivals of Cyrus the Great. The historical setting explains why the fleet sailed from Ezion-geber, taking the long (but open) way to the Atlantic". See C. H. Gordon, *Before Columbus: Links Between the Old World and Ancient America,* Turnstone Press, London 1972, pp. 120, 122-125. Earlier Gordon had provided two slightly different versions of the translation. The text as published by Gordon is:

נחנא בן כנען מצדן מהקרת המלך השלכ
נא אל אי ז רחקת ארץ הרם ונשת בחר לעליונם
ולעליונת בשנת תשעת ועשרת לחרם מלכנא אבר
ונהלך מעצון גבר בים סף וננסע עם אנית עשרת
ונהיה בים יחדו שתם שנם סבב לארץ לחם ונבדל
מיד בעל ולא נה את חברנא ונבא הלם שנם עסר
מתם ושלשת נשם באי חדת אש אנכי מת עשרת אבר
ח בלת יא עליונם ועליונת יחננא

Compare now C. A. Rollston, "Non-provenanced epigraphs I: Pillaged antiquities, Northwest Semitic Forgeries, and Protocols for Laboratory Tests", *Maarav* 10 (2003), pp. 135-193, esp. pp. 136-137, 142, 191.

In the context of forgeries of Jewish historical / religious documents, more complicated is the case of Moses-Wilhelm Shapira, a baptized Polish Jew, who lived in Jerusalem in the middle of the 19th century and was one of the leading antiquities dealers in this busy market. Shapira's leather fragments of a Paleo-Hebrew Deuteronomy from the East of the Land of Israel arose at first waves of huge enthusiasm in England in 1883, being supported by another baptized Jew, Dr. Christian Ginzburg, but later Shapira was accused of forgery,[173] committed suicide, and the leathers disappeared. Albeit we know that Shapira *was* engaged in different acts of minor forgeries, such as producing for tourists *souvenirs* said to be authentic Moabite statuettes (sold also to the British Museum), it was only after the Qumran Scrolls have been unearthed that some scholars realized that the "leathers of Moab" might have been genuine.[174] We know for certain that there were *some* contacts between M. Shapira and A. Firkowicz in 1864, but no specific importance can be attributed to these; Firkowicz visited Shapira's antiquities shop in Jerusalem and, possibly, acquired something, but that is all. However, Firkowicz certainly was not aware of the scandal aroused by the accusation of Shapira of forgery and his tragic end, for he died on May 27 1874. We should observe that Shapira was a businessman, who never pretended to be a scholar, unlike Firkowicz. His alleged forgeries appealed to religious feelings and have not been presumed to have a "historical" value.[175]

---

[173] It is of interest to note that in 1878, Constantine Schlottmann, already known to us from the Brazil incident, declared the texts a forgery. Earlier Schlottmann declared genuine Shapira's "Moab Idols."

[174] See Ch. Clermont-Ganneau, *Les Fraudes Archeologiques en Palestine*, Paris 1885; O.K. Rabinowicz, "The Shapira Forgery Mystery", *JQR* XLVII.2 (1956) 179-182; M.H. Goshen-Gottstein, "The Shapira Forgery and the Qumran Scrolls", *Journal of Jewish Studies* 7.3 (1956), pp. 187-193; M. Mansour, "The Case of Shapira's Dead Sea (Deuteronomy) Scrolls of 1853", *Transactions of the Wisconsin Academy of Sciences, Arts and Letters* XLVII (1958), pp. 183-225; for the whole episode, see L. Deuel, *Testaments of Time. The Search for Lost Manuscripts and Records*, New York 1965, Chapter XX; G.M. Allegro, *The Shapira Affair*, New York 1965.

[175] It is even possible that the sensational discoveries of the mid-19th century - among them the "Derbend and Mejelis Documents" - gave the forger[s] the inspiration. According to Clermont-Ganneau, Shapira's leathers were the lower parts of the Torah scrolls (just as in the case with some of Firkowicz's forgeries; cf. now D.D.Y. Shapira, "The Present State of Some Colophons and Marginalia on the Bible Manuscripts in the First Firkowicz

Back to Firkowicz and Harkavy. Harviainen wrote:

> Harkavy was the head of the Jewish Department of the Imperial Public Library ... Nevertheless, he maintained that he had never seen the Madjalis Scroll itself. Calling to witness A.Th. Bychkov, the keeper of the Manuscript Department and vice-director of the Library, he stated in the *Catalog* that the document was not kept in the Library. Harkavy implied that the Madjalis Scroll was withdrawn by Firkovich himself since he was afraid of being denounced for forgery.

Well, Harkavy was the librarian in charge of Jewish books, the only such a librarian at the Imperial Public Library for the most of his carrier. In *this* sense, he can be called "the head of the Jewish Department".[176] Contrary to what Harviainen believes, or wishes the readers to believe, Bychkov, whom "Harkavy called to witness", was neither one of those gray and boring librarians, nor an ignorant administrator. Invoking Bychkov in vain, Harviainen committed a serious mistake, for Bychkov was – and still remains - an authority in the field for which the "Derbend and Mejelis Documents" were forged in order to provide new information. A. F. Bychkov (1818-1899), Harviainen's compatriot of Russian extraction, was one of the most illustrious scholars ever born on Finnish soil and spoke native Swedish, one of this country's two languages; he was one of the men of Count Sergei Uvarov, the famous Minister of Public Education under Nicholas I, and edited six volumes of the *Polnoe Sobranie Russkix Letopisej*, including the *Lavrentjivskij Spisok* in 1872, and re-edited the 2nd and the 3rd *Novgorod Chronicles*. It is to be recalled that it took almost seven decade to edit properly the *Lavrentjivskij Spisok*, probably the most important manuscript of the Russian Primary Chronicle,[177] and it was finally achieved by none other than Bychkov. The historical information provided by the "Derbend and Mejelis Document" should have been of the utmost importance in editing the *Lavrentjivskij Spisok* were this information based in any reality. It was available to Bychkov in 1872 and earlier, he certainly

---

Collection", *Proceedings of the 11th SEFER International Conference*, Moscow 2004, pp. 102-130 [Russian].

[176] On Harkavy and his role in shaping the Jewish Studies in Imperial Russia and worldwide, cf. the forthcoming HUJI dissertation by Daria Vasyutinski.

[177] For an English translation, see S.H. Cross, *Russian Primary Chronicle*, Harvard University, Cambridge 1930.

was aware of the "Mejelis Scroll",[178] as Harviainen calls it – and he ignored it! Certainly this is an indication of the fastidious disregard in which this pathetic forgery was held by this prominent philologist and scholar of Ancient Rus'.

Now let us turn to the physical details of the "Derbend and Mejelis Documents". The MS Evr I A 1, on the last folio of which the so-called "Derbend Document" is found, is a huge leather Torah scroll, very heavy, written in a Persian post-Mongol hand. At the end there is a red sign, apparently, of the library or of the Russian police. The text of the marginal inscription, written to the right of the end of the book of Deuteronomy, looks old, authentic and rather clear. The hand is not Persian (and it should not be, according to the logic of the contents). The text, however, reads not easily, especially at the end of the marginal note, where it is smirched; one cannot decipher it without having been assisted by the printed copy based on the text provided by Firkowicz. Beginning from the line 35 the text is barely legible, especially the geographical names. The first line is vocalized according to the Babylonian vocalization system, discovered by Firkowicz, for the first time, just a year before the Derbend Scroll fell into his hands; this fact - the vocalization of the first line - is not noted in Harkavy & Strack 1875 (but rightly observed by Harviainen).[179] In his article, Harviainen (p. 56) observed that the script of the "Derbend Scroll" can be characterized as "Parsic Square" of the 16th century. I am glad to refer to this rare point of agreement between us. Not being a specialist in Jewish paleography, I cannot pass a judgment in the field, but having behind me thousands of read folios in Judeo-Persian or in Hebrew written in Iran, I had the hunch that the "Derbend Scroll" should be Persian.

---

[178] Compare Harviainen, p. 58 n. 8, where Harkavy & Strack 1975, p. 65, is quoted. It was Bychkov who observed that the form of the name of Cambyses in the "Document" is taken from the Russian Primary Chronicle, quoted in A. Harkavy, *Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch (1839-1872) und geprüft von Albert Harkavy...* (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe série, XXIV, No 1), Sankt-Peterburg 1876; see also A.Ja. Garkavi, *Po povodu izvestija Avraama Kercenskago o posol'stve Sv. Vladimira k xazaram*, Sankt-Peterburg 1876, p. 20.

[179] Cf. D. Shapira, "The Present State of Some Colophons and Marginalia on the Bible Manuscripts in the First Firkowicz Collection" [D. Šapira, "Nynešnee sostojanie rjada pripisok i kolofonov na biblejskix rukopisjax iz Pervogo Sobranija A.S. Firkoviča"], *Proceedings of the 11th SEFER International Conference*, Moscow 2004, pp. 102-130 [Russian].

Recently I have found new documents in the Harkavy archive kept now in the Ukrainian National Library called after George Vernadsky in Kyjiv / Kiev, according to which the "Derbend Scroll" was brought in Derbend from Iran, in the early 19th century, by an Iranian Jew named Dimasqi, who tried to sell it there, but the scroll was found *pâsūl* (improper *halachi*cally).[180] This is a thick notebook written by Firkowicz himself, at an unknown date.[181] The notebook was read thoroughly by Harkavy, as is evident from his handwritten notes, and compared to the text of the printed *Introduction* of *Abney Zikkaron*, published by A. Firkowicz at Wilna in 1872. It is evident, from the comparison with the printed text, that Firkowicz was systematically providing different dates for the same events, in the notebook and in the printed text; apparently, he arrived at this conclusion after his study of the notebook in question found now at Kyjiv / Kiev). In the notebook Firkowicz dated the discovery of the Derbend Torah scroll thus: **ביום ד' י"ב אלול הת"ר כ"ח אוגוסט 1840 ספר תורה אחד ישן נושן מאד**.[182]

The renewal of the rise of interest in the so-called "Derbend and Mejelis Documents" is due mostly to a badly formulated statement in a comparatively recent publication of the St. Peterburg-based independent scholar Vsevolod Vikhnovich.[183] While the "Derbend Document" is kept in

---

[180] וכן העיד הרב אליהו מזרחי הנ"ל שאיש אחד שמו **מרדכי דמשקי הביאוה מארץ פרס למכירה** ובמוצאם בו שמץ פסול מצד הלכות סופרים שקבלו האחרונים לא רצו לקנות אותו, cf. D. Vasyutinski & D. D.Y. Shapira, "A Report on the Personal Archive of A. Harkavy", *Ginzei Qedem* [Hebrew; forthcoming].

[181] A couple of years ago, Mr. Z. Elkin of Jerusalem has identified an important letter by Firkowicz, overlooked by T. Harviainen, and dealing with the acquisition of the Samaritan Collection in Sichem in 1864. Z. Elkin has published the number of the letter kept in the St. Peterburg's Russian National Library and promised to treat it later. Meanwhile, T. Harviainen hurried up to publish himself the letter about which he had learned from ז' אלקין ומ' בן-ששון. "אברהם פירקוביץ' וגניזות קהיר - בעקבות עיון בארכיונו האישי". *פעמים* 90 (חורף תשס"ב), עמ' 51-96); cf. T. Harviainen & H. Shehadeh, "The Acquisition of the Samaritan Collection by Abraham Firkovich in Nablus in 1864 - An Additional Document", *Studia Orientalia* 97, Helsinki 2003, pp. 49-63. Cf. the subtitle of my present article.

[182] Compare A. Harkavy, *Altjüdische Denkmäler aus der Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch (1839-1872) und geprüft von Albert Harkavy...* (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe série, XXIV, No 1), Sankt-Peterburg 1876, p. 88 n. 1. Harviainen is aware of this note by Harkavy, cf. his own note 28. This testifies that Harviainen used Harkavy selectively; taking what pleases him while ignoring what does not.

[183] Cf. V.L. Vikhnovich, "From the Jordan to the Dniepr", *Jewish Studies. Forum of the World Union of Jewish Studies*, 31 (1991), pp. 15-24 (p. 16). Noted in Harviainen, p. 58 n. 10.

the Manuscript Department of the Russian National Library, the "Mejelis Document" was deemed to have been lost. Chwolsson saw the "Mejelis Document" in 1865, and afterwards the "document" was said to have been mysteriously lost. This notion of the disappearance of the text was attributed to a slip made by Harkavy, who was, however, mistaken there,[184] for he is speaking of the "Derbend Document", while intending the "Mejelis Document", as is clear from the context.[185] In the early 90s of the 20th century, the "Mejelis Document" has been re-found in the same department. A clumsy formulation in Vikhnovich's article gave rise to speculations about some obscure mystery; moreover, the fact that a sheet of leather, supposedly lost, has recurred was interpreted, for the reasons which I cannot comprehend as logically unbeaten, as a *proof* that the *contents* of the "document" must be "true". Does it appear as if a dire conspiracy by Harkavy is implied here?

Some six years ago I asked for the "Mejelis Document" at the Manuscript Department of the Library, just out of sheer curiosity. I was answered, unofficially, that the Finnish scholar, Tapani Harviainen, "has reserved" (*zarezerviroval*) the item for himself. It means nobody can see it. Probably this is a practice largely accepted in the Russian Federation, but I doubt this can be considered normal in Finland. Certainly not in Israel. So I confess I haven't seen the "Document". However, a colleague of mine, holding a Russian passport, was luckier with the authorities of the Library than an Israeli like myself, and provided me with a detailed description of the "Mejelis Document". In fact, I asked this colleague to check the "Document" only after Harviainen's long-postponed article appeared in print. Nowadays the Mejelis "document" bears the number Evr. IC №10; the Old number is *Evr. Novaja Serija* IV № 91. According to the list of users, it was seen by many:

1992 – V. Lebedev, a microfilm

---

[184] A.Ja. Garkavi, "Po voprosu o iudejskix` drevnostjax`, najdennyx` Firkovičem` v` Krymu", *Žurnal` Ministerstva narodnago prosveščenija*, CXCII.7 (Sankt-Peterburg. June 1877), pp. 98-121.

[185] A.Ja. Garkavi, *Po povodu izvestija Avraama Kerčenskago o posol´stve Sv. Vladimira k` xazaram`*, Sankt-Peterburg 1876 [printed also as: A.Ja. Garkavi, "Razbor` izvestija Avraama Kerčenskago o posol'stve Sv. Vladimira k` xazarskomu knjazju Davidu", *Izvestija Imp. Rus. Arx. Obščestva* (1877:5), pp. 499-526], p. 7.

1995 – Jose Ramon Magdalena (Barselona)
1995 – an Israeli film about the Khazars
1996 – a microfilm for the directory board
1998 – T. Harviainen
2000 – T. Harviainen
20.04.2004 – a photocopy for T. Harviainen
2004 - Daria Vasyutinsky.

The "document" is described *apud* Harviainen by Olga Vasilyeva, the head of the Manuscript Department of the Russian National Library (Harviainen, p. 58):

The parchment is yellowish, stained (or with spots inside the skin, or both?), thick, rough, with unusual structure, made from the skin of an unidentified animal (not cow, goat or sheep), greasy (therefore in some parts the ink is not glued and the three stamp imprints are quite invisible), some small holes. Perhaps the skin was prepared unskillfully in a place with no tradition of parchment production, or the craftsman did not have any good animal skin at his disposal. The ink is black (not ferro-gallic), with a glossy effect, unevenly distributed.

In 2004, Daria Vasyutinski checked the Mejelis "document", with a copy of Harviainen's article in hand, and she observed that Harviainen was obviously working with a photocopy, not with the original text, albeit he had seen it twice. She also observed the following:

The size of the "document" is as appears in T. Harviainen's article (p. 58): 55×15 cm. The document is written on unordinary thick yellow parchment, whose color ranges from light yellow to brown, and is kept rolled on a wooden stick. This piece of parchment was obviously chosen for its having looked strange and "old". Probably it was produced on the spot, in a hurry, as can be deduced from Vasilyeva's detailed and learned description. The ink is brown, with much peeling off. The letters look like they were written on the surface of the material, not pressed in. On the first paragraph there is a big yellow stain, as if something was spilled on there. The text is in a generally pitiful condition. Once it was obviously kept folded and parts of the text on the bends are almost unreadable. Unreadable or most

unreadable pieces (when working with the original text, not with the photocopy, as Harviainen did!):
Paragraph 1 ends on the lines 4 and 5 (as if the text was erased, with holes on parchment);
Paragraph 1 middle parts of four lines that follow the words: ובסלע היהודים;
The first 3 lines of the paragraph that starts with אני יהודה בן משה הנקדן and the last line of the previous paragraph.
I do not think that the text in its present condition can be read without lacunas when not consulting the published version. A photocopy reads better than the original, and this seems to be the reason why Harviainen did prefer to do thus.

Harviainen made several simple mistakes while reading and republishing the text. To quote just one example, in line 14 the word typed by Harviainen as קדומים reads clearly קדמונים on Harviainen's photograph. In his careless commentary, to quote just a couple of examples, there appears (p. 63) "General "Karp Karpovich Fezi" (he meant the Russian commander-in-chief, Faesy, of Swiss origin, whose name was written by Firkowicz as פעזי),[186] and "General Vladislav Maksimovich Kniazhevich" (p. 66), who was a civilian, and could thus never be a General; this paper will never come to an end if we go on to analyze all the blunders and lapses Harviainen has made in this small article. But Harviainen chose to ignore even that bibliography which he certainly knows (and there are many bibliographical items that he never saw or never thought he should). From the "Derbend and Mejelis Documents" it appears that the Jews of the Crimea were not isolated, till the seventh century, from the rest of the Jews, albeit this is not the picture Firkowicz, himself, was trying to inplant[187] (Harkavy did not pay attention to this). If the author of the first epigraph, that one found in the Derbend Torah, was living in the seventh century in Šemāk̲haʾ, how can it be possible that he, a son of a Jew from Byzantine Matarcha and a subject of the Sasanian, Husraw II Parwēz, has used not the

[186] Cf. M. Gammer, "A Switzer in the Caucasus: Faesy's Campaigns in Chechnia and Daghestan", *Middle Eastern Studies*, 30:3 (July 1994), pp. 668-682. Fore Faesy see also the indices in M. Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*, Portland 1994.

[187] See D. D.Y. Shapira, "Indeed Ancestral Tombs? – Historical Data and their Modification in the Tombstone Inscriptions of Abraham Firkowicz", *Pe'amim* 98-99 (Winter-Spring 2004), pp. 261-318 [Hebrew].

contemporary Greek or Persian toponymy, but rather that of Medieval Judeo-Italian or the early 19th century German-Russian provenance? Harkavy noted that it is impossible that a Jew from the Tribe of Naphthali would be going to search the Last Tribes, for he was one of them.[188] The "seventh century author", living in Sasanian Persia, did not know the Persian forms for the names of his king, his city, the Scythians (attested in the Talmud), the Crimea, of Herat and of Cambyses. Harviainen ignores the well known fact that Husraw *II* reigned since 590 CE, so 604 CE was his 15th regnal year, thus this epigraph, "written" in 604, in the *fifth* year of Husraw, cannot be genuine.[189]

So much for the background of the "Document" Professor Harviainen chose to republish trying to find some genuine historical truth behind this forgery.

---

[188] A.Ja. Garkavi, *Po povodu izvestija Avraama Kercenskago o posol´stve Sv. Vladimira k xazaram*, Sankt-Peterburg 1876, p. 19.

[189] *Idem.*, pp. 19-20.

YURT TUTAN HÜKÜMDAR ASPARUH HAN VE TUNA BULGAR DEVLETİ'NİN KURULUŞU

Ali AHMETBEYOĞLU[*]

Asparuh, Büyük Bulgar Devleti'nin kurucusu Kubrat Han'ın beş oğlundan üçüncüsü idi. Babasının ölümünden sonra devletin başına geçen ağabeyi Batbayan'a kısa bir süre bağlı kaldıysa da, kardeşler arasında başgösteren mücadeleler ve Hazar saldırısı neticesinde[1] kendisine bağlı kütlelerle Dnyeper bölgesinden hareketle Dnyeper, Dnyester nehirlerini geçip Güney Besarabya'ya gelmiş ve Bizans İmparatorluğu'na komşu olmuştu (660'lı yılların sonu)[2]. Bulgar Hakanlar Listesi'nde 61 yıl hüküm

[*] Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. e-mail: aliahmetbeyoglu@yahoo.com

[1] D. M. Dunlop, *History of the Jewish Khazars*, New York 1956, s. 56 vd; P. B. Golden, *Khazar Studies*, Budapest 1980, s. 44-45 vd; Ş. Kuzgun, *Hazar ve Karay Türkleri*, Ankara 1993, s. 57. Hazarların, V-n-nt-r dediği On-Ogur Bulgarlara saldırması ve bazı Bulgarları hakimiyet altına almaları hususunda Hazar Meliki Yusuf mektubunda şöyle bahsetmiştir: "..... Bendeki kayıtlara göre atalarım henüz sayıca azken, yüce efendi-ona selam olsun-ona güç , kudret ve kale verdi. Onlar kendilerinden daha güçlü ve daha kudretli birçok halkla ardı ardına savaşlar yaptı. Tanrı'nın yardımıyla onları kovarak ülkelerini işgal ettiler ve bazılarını içinde bulundurduğumuz günlerde dahi haraç ödemeye mecbur bıraktılar. Benim yaşadığım ülkede, daha önceleri V-n-nt-r'ler yaşıyorlardı. Atalarımız Hazarlar, onlarla savaşırlardı. V-n-nt-r'ler daha kalabalık, hatta denizin kumları kadar kalabalıktılar. Ama Hazarlar karşısında duramadılar. Ülkelerini terketmek ve kaçmak zorunda kaldılar. Onları kovalayanlar Tuna adlı nehre kadar gittiler, fakat hala onlara yetişemediler. Bugünkü günde onlar Tuna nehri boylarında ve Kustandın'a yakın yerlere yerleşmiş durumdalar. Hazarlar ise, bugün onların topraklarını işgal etmiş bulunuyorlar....". Bk. M. İ. Artamonov, *Hazar Tarihi*,(çev.A.Batur), İstanbul 2004, s. 231; P. P. Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*,(çev. O. Karatay), Ankara 2002, s. 203.

[2] V. Besevliev, *Die Protobulgarische Periode Der Bulgarischen Geschichte*, Amsterdam 1981, s. 174-190; F. Altheim, *Geschichte Der Hunnen*, I, Berlin 1959, s. 86 vdd. ; P. Diaconu, "Le

sürdüğü, Asya Hun Hükümdarı Mo-tun (M.O. 209-174)'dan itibaren Hun Tanhuları yetiştiren Tu-ku ailesi ile aynı olan Dulo sülalesine mensup olduğu ve oniki hayvanlı Türk takvimine göre vereni-alem (Ejderha yılının 11. ayı)'de tahta geçtiği kaydedilen ve kaynaklarda ismi Asparuh, Esperuh, Esperih, Esberuh, Esperi şeklinde geçen, "delice doğan" manasına gelen Asparuh[3]'un yurdundan ayrılmadan önceki hayatı hakkında mevcut bir kayıt bulunmamaktadır. Yanlız O. Pritsak bir Kaplan yılı olan 630'da doğduğunu[4], L. Bazin ise 641'de Prens olduğunu ileri sürmüştür[5].

Ogur Boyuna mensup olan Asparuh, Don-Dnyeper arasındaki yurtlarından çıkan ve Slav toprağı Besarabya'da yerleşen Kutrigurların da kendisine katılmasıyla gücünü arttırarak mücadeleye başlamıştır[6]. Bu sırada 626 yılındaki başarısız İstanbul kuşatmasından sonra eski gücünü kaybeden Avar Kağanlığı tüm iç anlaşmazlıklara rağmen ayakta duruyor

---

Probléme de la Localisation de l'Onglas", *Dacia*, 14, 1970, s. 352-354; D. Obolensky, *The Byzantize Commonwealth*, Oxford 1966, s. 90; P. B. Golden, *Hazar Çalışmaları*, (çev. E. Ç. Mızrak), İstanbul 2006, s. 56. Bizanslılar tarafından Oglos diye isimlendirilen Asparuh'un yerleştiği bölge hakkında Bizans müverrihi Theophanes (VIII. Asrın ikinci yarısı-IX asrın ilk yarısı) şu bilgileri vermiştir: "..... sonunda üçüncü kardeş Asparuh ,Tuna'nın kuzeyinde olan Dnyeper ve Dnyester nehirlerini geçip Onglos (Oglos) bölgesini ele geçirerek Tuna ile adı zikredilen (Dnyeper-Dnyester) arasındaki sahaya yerleşti. Çünkü burası her cihetden korunaklı ve ele geçirilmesi güçtü. Ön tarafın bataklık, diğer yönlerin de nehirlerden oluşması düşmana karşı büyük bir emniyet sağlamaktaydı.....". Theophanes Confessor, *Chronographia*, (neşr. Karl de Boor), Leipzig 1883, s. 357-358. Bu mevzuda Nicephoros'da hemen hemen aynı bilgiyi vermiştir. Bk. *Nicephori, Archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula Historica*, (neşr Karl de Boor), Leipzig 1880, s. 33.

[3] A. Ahmetbeyoğlu, "Bulgar Hakanlar Listesi", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, s. 14, s. 4; Gy. Moravcsik, *Byzantinoturtica*, II, Berlin 1958, s. 75; O. Pritsak, *Die Bulgarische Fürstenliste*, Weisbaden 1955, s. 51 vd. ; L. Bazin, *Les Calendriers Turc Anciens et Médiévaux*, Lille 1974, s. 659-656, 661, 663, 667, 683-687; J. J. Mikkola, "Die Chrongologie Der Türkischen Donoubulgaren", *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XXX, 2, 1930, s. 11; T. Tekin, *Tuna Bulgarları ve Dilleri*, Ankara 1987, s. 15-16; Gy. Németh, "Kobrat es Esperüch", *Magyar Nyelv*, XXVIII, 1932, s. 8 vd..

[4] O. Pritsak, Asparuh'un 702 yılında öldüğünün bilindiğinden Hakanlar Listesi'ndeki 61 yıllık sürenin hükümranlığını değil ömrünü gösterdiğini, bu sebeple 630 yılında doğduğunu söylemiştir. Bk. O. Prtisak; *aynı eser*, s. 55.

[5] L. Bazin bu görüşüne hareket noktası olarak Kubrat'ın ölüm tarihini 642 kabul etmesini almıştır. Buradan 641'de Prens, 3 yıl sonra da Han olduğunu ileri sürmüştür. Bk . L. Bazin, *aynı eser*, s. 681-685.

[6] Gy. Moravcsik, "Zur Geschichte Der Onoguren", *Ungarische Jahrbücher*, 10, 1930, s. 79; S. Szadeczky-Kardoss, "Kutruguroi; Onagurai; Ugaroi:", *Paulys Realeneyelopadie der Classichen Altertumswissenschaft*, XII, 1970, s. 519.

ve varlığını devam ettiriyordu. Bizans ise 634'den beri süren 30 yıllık İran savaşı sona ermişse de, İslam ordularının taaruzuyla yeni güçlüklerle karşılaştığından bir Balkan politikası başlatmaktan ve Batı'dan gelecek tehditlere anında karşı koymaktan uzak bir vaziyetteydi. Frank Krallığı 633 ve 639'daki bölünmelerden sonra içe kapanmış, VI. asır başlarından itibaren Balkanlar'a gelmeye başlayan Slavlar da, karşı koyacak durumda olmayan Bizans tarafından İllria bölgesine yerleştirilmişlerdi. Pannonia, jeopolitik kıymetini kaybetmiş, Sirmium, İtalya'ya ve Balkanlar'a açılan bir kapı olma konumundan uzaklaşmıştı[7].

Asparuh'un Bizansla mücadeleye başladığı zamana kadar Tuna'nın güneyinde bügünkü Bulgaristan, Trakya, Makedonya bölgelerindeki Slavlar'ın sayısının iki yüz elli bin veya üç yüz bin olduğu ileri sürülmüştür. Asparuh'un liderliğinde gelen Bulgarların sayısının ise, Suriyeli Mihail'e istinaden onbin olduğu belirtilmiş, bu sayıya kadın ve çocukların dahil edilip edilmediği anlaşılamamıştır. P. S. Tzvetkov Bulgarların sayısının altı yüz ile sekiz yüz bin arası olduğunu söylemişşe de, bu oldukça abartılı bulunmuştur[8].

Asparuh ilk başta Besarabya'ya yerleşmişse de; Beserabya'nın açık bir alan olması, kuzeyden ve güneyden gelebilecek kavimlerin akınlarına maruz, ticaret merkezlerine uzak bulunmasından ve Hazar tehlikesinden dolayı burası Bulgarların yerleştikleri vatanları olmadı. Nitekim Aşagı Tuna bölgesinin Avar sınır kuvvetleri ile mücadele edip Tuna deltasına hakim olan Asparuh, yerleşebilecekleri yeni bir yer bulmak gayesiyle Tuna'dan Bulgarları harekete geçirdi[9]. İslam ordularının 673 ve 677 tarihleri

---

[7] W. Pohl, *Die Awaren*, Wien 1988, s. 274-275.

[8] A. Kayapınar, *Bulgarların Balkanlara Göçü ve Tuna Bulgar Devleti*, bk *BalkanlarEl kitabı*, I, Ankara 2006, s. 107; Aynı müellif, *Tuna Bulgar Devleti* (679-1018), bk *Türkler*, Cild 2, Ankara 2002, s. 631; P. S. Tzevetkov, *Türkler, Slavlar ve Bulgarların Kökeni, Türkler*, 2, s. 603.

[9] G. Feher, *Bulgar Türkleri Tarihi*, Ankara 1985, s. 43; A. W. Pohl, *aynı eser, s. 277;* G. Tzenoff, *Goten Der Oder Bulgaren,* :Leipzig 1915, s. 50. Tuna'yı geçmeden evvel Besarabya'da yerleşik Bulgarlar bölgeyi oldukça iyi tahkim etmişlerdi. Buradaki Bulgar tabyaları Prut nehri kenarındaki Leovo köyünden başlayarak Bender şehri civarındaki Güney Dnyester'e kadar uzanırdı. Hendeğin derinliği 3m, genişliği 10m ve toprak yığının yüksekliği ise 2m idi. Prut kenarındaki Vadul-İsak'dan başlayan ikinci tabya ise Sasik (Kunduk) gölüne kadar uzanırdı. Bulgarların tabyaları Dobruca ile Beserabya arasında yer alıyordu. Ayrıca etrafı 3 derin tabya hendeği ile çevrili Nikolisel'de de çok kıymetli

arasında İstanbul'u çeşitli defalar kuşatmalarından dolayı Balkanlarla ilgilenecek halde olmayan Bizans'ın durumundan faydalanarak, Tuna'nın kuzeyindeki topraklardan Dobruca'nın güneyindeki Bizans sınırlarına saldırılara başladı[10].

Asparuh Bizansla mücadele ederken, Büyük Bulgar Devleti'nin dağılmasından sonra 670'li yıllarda Pannonia'ya Avar başkentine gidip Avar Kağanlığı'nın hakimiyeti altına giren, yüksek dereceli bir mevkide bulunan ve Asparuh'un kardeşi olduğu tahmin edilen Kuber (Kuver) liderliğinde 680 yılına doğru Pannonia'da isyan başladı[11]. Avar Kağanı isyan eden ve güneye çekilmek isteyen grupları takip ettiyse de, beş altı çatışma sonucu yenilince ordusundan arta kalanlarla kuzeye çekilmek mecburiyetinde kaldı. Bunun üzerine Muzaffer Kuber yandaşlarıyla birlikte Tuna veya Sava'yı geçerek Elbe'ye yerleşti[12]. Maiyetindeki Hristiyanlar atalarının yaşadığı şehirlere dönmeyi planladı. Fakat Kuber birliğin önderi sıfatında kuracağı devlette Kağan olmayı hayal etti. Nitekim işgal edilen coğrafyanın kendilerine bırakılması için Bizans İmparatoru IV. Konstantinos (668-685)'a elçi gönderdi. Ayrıca komşu bölgelerde yaşayan Slavlar'ın, kuvvetlerinin gıda ihtiyacını karşılamakla görevlendirilmelerini rica etti. İmparator'un Kuber'in isteklerini kabul etmesine rağmen birçok Hristiyan Selanik'e yerleşmeye başladı. Kuber ise bu sebepten ötürü gizlice bu şehri hakimiyet altına almayı ve buradan başlayarak büyük bir devlet kurmayı tasarladı. Bunun için kurnazca bir plan yaptı. Buna göre, oldukça becerikli, Grekçe, Slavca, Bulgarca ve Latince konuşabilen Mauros isimli yüksek mevkideki memurunu İmparatorun tarafına geçmiş görüntüsünde

---

müstahkem mevziler mevcuttu. Bk. B. Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara 1984, s. 257; G. Feher; *aynı eser*, s. 42.

[10] I. Zimonyi, *Bulgarlar ve Ogurlar, Türkler*, Cild 2, s. 612; P. B. Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş* s. 204.

[11] Kubrat'ın oğlu olduğu tahmin edilen Kuber(Kuver); kendisi ile birlikte kaçıp gelen Ogurlar, Bizanslı esirler ve bağzı Slavlarla beraber Avar hakimiyetinden kurtulmak için isyan etmiştir. Bk. O. Karatay, "'Kuber Han'ın Göçü ve Türk İsimli Sırp Kralları", *Bilig*, 18, 2001, s. 40-42.

[12] P. Charanis, "Kouver, the Chronology of his Activities and Their Ethenic Effects on the Regions Around Thessalanocia", *Balkan Studies*, II, 2, 1970, s. 229-247.

Selanik'teki adamlarıyla anlaşması ve en uygun zamanda şehri teslim etmesi için gönderdi[13].

Mauros'un Avarlar arasında asil bir rütbesinin bulunması Bizans ordusunda yüksek bir makam elde etmesine sebep oldu. Trakya'da bir ordu komutanlığı alan Mauros'un planı, oğlunun meselenin gerçek yönünü İmparatora anlatmasıyla bozuldu ve görevinden alındı. Mauros'un canına dokunulmadığı gibi çevresiyle birlikte İstanbul civarına yerleştirildi. Böylece Selanik için tehlike ortadan kalktı ve bu hadiseden sonra da artık Kuber'den pek bahsedilmedi[14].

İslam ordularını durdurduktan sonra[15] İmparator IV. Konstantinos (668-685) 680 yılında donanmayı Tuna deltasına göndermiş, topladığı kara ordusuyla birlikte Oglos bölgesine Bulgarlara karşı harekete geçmiştir. Dobruca'yı muhafaza gayesiyle Çernova ile Köstence arasında istihkamları faaliyete geçiren Asparuh, kuvvetleriyle, IV Konstantinos'un hem deniz hem de karadan ilerleyen sayıca üstün ordusunu durdurmak gayesiyle Besarabya'daki müstahkem yurtlarına çekildi. Böylece Bizans ordusu Tuna bataklıkları arasında hareketsiz kaldı. Bu durum karşısında maneviyatı bozulan ve başarısız olan ordu, İmparatorun hastalık sebebiyle İstanbul'a dönmesi üzerine Mesembria'ya çekildi. Akabinde Bulgarların saldırısına uğrayan Bizans ordusu pek çok zaiyat vererek kaçmaya başladı. Bu başarı neticesinde Asparuh Tuna'yı geçerek korumasız bir vaziyette bulunan Mözya'yı ve Odessa (Varna) yakınlarına kadar Dobruca bölgesini işgal etti. Bizans ordusunun mağlubiyeti ve Tuna ile Balkan dağları arasındaki sahanın Bulgarların eline geçmesi üzerine İmparator IV Konstantinos Asparuh ile on yıllığına barış anlaşması imzalamak ve ona yıllık vergi ödemek mecburiyetinde kaldı[16].

---

[13] W. Pohl, *aynı eser*, s. 278-279; A. Tachiaos, "Rezension zu Lemerle", *Hellenika*, 34, 1982-83, s 250-252.

[14] G. Zacos-A. Veglery, *Byzantine Lead Seals*, Basel 1972, I. I, No 934; H. Ahreweiler, *Byzance et la mer*, Paris 1966, s. 29 vd..

[15] Bizans İmparatorluğu'nun bu başarısı üzerine Avarlar başta olmak üzere batıdaki Krallar tebrik gayesiyle İstanbul'a elçi ve hediyeler göndermişlerdir. Bk. W. Pohls, *aynı eser*, s. 278.

[16] W. Pohl, *aynı eser*, s. 277; V. Besevliev, *Die Protobulgarische .....*, s. 180 vd.; I. Zimonyi, *Bulgarlar ve Ogurlar*, s. 612; G. Ostorogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, (çev. F. Işıltan), Ankara 1986, s. 117-118; N. Banescu, "Le Premier Habitat de la Horde d' Asparuh Dans la Région de Danube", *Byzantion*, XXVIII, 1958, s. 434 vd.; Ch. Gerard, *Les Bulgares de la Volga et Les*

Theophanes, "Romalılar için utanç verici" dediği bu olaylar hakkında şu bilgileri vermiştir: "İmparator Konstantinos, kafir ve temiz olmayan insanların Tuna'nın ötesindeki yerlere, Oglos'a yerleştiğini öğrenince, etrafındaki bölgelere zarar verir endişesiyle askerlerine Trakya'ya doğru harekete geçmeleri emrini verdi. Ordu, deniz ve karadan savaşa başladı. Ordu Oglos ve Tuna'ya doğru ilerledi. Bulgarlar karşılarındaki ordunun oldukça kalabalık olmasından dolayı ümitsizliğe düştü ve önceden düşen yerlerdeki kalelere sığındı. Bu olaydan sonra 3-4 gün hiç bir Bulgar ortaya çıkmaya cüret edemedi ve Romalılar bataklıktan dolayı savaşamadı. Pasaklı insanlar, Romalıların bu zayıflığı karşısında toplanmış ve kuvvetlenmişti. İmparator genarellerini tekrar savaşa yolladı. Aksi halde Bulgarlar kuşatmadan kaçacak ve ilerleyecekti. İmparator'un ordusu, imparator'un onları yanlız bıraktığı ve tek başına geri döndüğü dedikodusundan etkilendi. Bunu fırsat bilen Bulgarlar orduya karşı hücuma geçti ve birçok süvariyi kılıçlarıyla öldürdü. Birçok asker yaralandı. Tuna'ya kadar onları takip eden Bulgarlar bu nehri geçti"[17].

İmzalanan antlaşma ile Bizans İmparatorluğu, kendi toprakları üzerinde kurulan Bulgar Devleti'ni resmen tanımış oldu[18]. Asparuh, Han ünvanı ile bugün Tuna Bulgar devleti diye bildiğimiz, Bizans kaynaklarında Bulgaria Devleti diye zikredilen, Batılı tarihçilerin I. Bulgar Krallığı dediği devletin ilk hükümdarı olarak tahta geçti ve Balkanlar ile Orta Avrupa'da mühim bir güç haline gelmeye başladı. Merkeziyetçi bir yapıya ve disiplinli bir orduya sahip olan Bulgar Devleti, zayıflamaya yüz tutan Bizans'ı kuzeyden gelebilecek kavimlere karşı korumaya başladı. Ayrıca bölgede maddi ve manevi kültürün gelişmesine önemli bir etken oldu[19]. Asparuh, Moesia ile Scythia Minor'da devletini kurduktan sonra Bulgarları Balkan Dağı-Tuna, Karadeniz arasındaki bölgeye yerleştirdi ve anlaşmayı bozmasından endişe ettikleri Bizans'a karşı nüfusunu arttırmak gayesiyle Bizans topraklarındaki Slavlarla ittifak yaparak, sınırları içerisine

---

Slaves Du Danube, Paris 1939, s. 80-85; St. Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, London 1930, s. 27-28.

[17] *Theophanes*, s. 359

[18] V. Besevliev, *aynı eser*, s. 55-57; N. Banescu, "Le Premier Habitat de la Harde d' Asparuh dans la Région du Danube", s. 437; A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, I, (çev. A. İnan), İstanbul 1943, s. 277; İ. Kafesoğlu, *Bulgarların Kökeni*, Ankara 1985, s. 20-21; D. Obolensky, *aynı eser*, s. 91.

[19] G. Fehér, *Bulgar Türkleri Tarihi*, s.45-46; A. Kayapınar, *Tuna Bulgar Devleti(679-1018)*, s. 631.

çekme politikası izledi. Asparuh Han'ın bu siyaseti, sonraları Bulgarların teşkilatlandırdıkları, ekonomik ve kültürel bakımdan gelişmelerini sağladıkları Slav nüfus arasında eriyerek kimliklerini kaybetmelerine ve Slavlaşmalarına yol açtı[20].

Ayrıca yedi Slav kabilesini Bizans ve Batıda Avar sınırlarına yerleştirdi. Asparuh bunun yanında, Besarabya ve Dobruca yanında Bulgaristan'a, doğuda Karadeniz'e, güneyde Balkan Dağlarına batıda İster Nehri'ne kadar uzanan ülke sınırlarını iyice tahkim ederek müdafaasını sağlam hale getirdi ve Demir Kapı'nın batısından başlayarak Viminacium ve Singidinum'a kadar savunma hisarları inşa ettirdi[21].

Asparuh Han Bizansla imzaladığı anlaşmaya sadık kalmaya hep itina gösterdi. Bizans ise; anlaşmayı bozmak, Tuna veBalkan dağları arasında Bulgarlarca ele geçirilen yerleri geri almak gayesiyle hep fırsat kolladı. Nitekim II. Justinianus (685–695) Bulgarlara 688 yılında hücum etti. Bulgar Türkleri, İmparator Justinianus'u durdurmak gayesiyle Trakya'ya ilerledi ise de, Bizans ordusu karşısında geri çekilmek mecburiyetinde kaldı. Hemen akabinde Slavların yaşadığı sahaları tahrip edip geri dönen İmparator ve ordusunu bir dağ geçidinde kuşatan Bulgarlar, hücum ederek Bizans'ı ağır bir hezimete uğrattı ve ardından da bugünkü Bulgaristan'a yerleşti[22].

Tarihte en uzun ömürlü siyasi teşekküllerden birinin kurucusu olan, Bulgarları bugüne kadar yaşadıkları coğrafyaya yerleştiren ve hakkında daha fazla bilgi sahibi olamadığımız Asparuh Han 702 yılında öldü. Yerine oğlu Tervel Tuna Bulgar Devleti Hanı oldu[23].

---

[20] G. Fehér, "Les Monument de la Culture Protobulgare et Leurs Hongroises", *Archaelogia Hungarica*, VII, 1931, 1-27; W. Pohl, *aynı eser*, s. 278, Ch. Gerard, *Les Bulgares De La Volga et Slaves Du Danube*, s. 88-89; D. Obolensky, *aynı eser*, s. 91-92.

[21] W. Pohl, *aynı eser*, s. 280 vd.; H. Ditten, *Prominente Slawen und Bulgaren in Byzantinischen Diensten; Studien zum 8. und 9. Jahrhundert in Byzans*, Berlin 1983, 97 vd.; J. Ch. Gerard, *Les Bulgares de la Volga et Slaves Du Danube*, s. 88-90.

[22] St. Runciman, *A. History of the First Bulgarien Empire*, s. 29-30; G. Fehér, *Bulgar Türkleri Tarihi*, s. 48; Jr. J. V. A. Fine, *The Early Medieval Balkans*, Ann Arbor 1983, s. 66-78.

[23] A. Ahmetbeyoğlu, "Tervel Han(702-718)", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 563-568.

DÖRT HALİFE DÖNEMİNDE BİLÂD-I ŞAM'DA İSLAMLAŞMA VE KÜLTÜREL DEĞİŞİM

Mustafa ÖZTÜRK[*]

Giriş

Bugüne kadar İslam tarih medeniyeti alanında sayısız eserler verilmiş, bu eserlerde İslam tarih ve medeniyetinin muhtelif cepheleri incelenmiştir. Fakat dikkatimizi çeken önemli bir husus, İslamiyet'in Hicaz ve Hicaz dışındaki bölgelerde yayılış süreci hakkında etraflı bilgilerin bulunmamasıdır. Bugünkü İslam dünyası, yayılıp geliştiği Hicaz bölgesinden çok daha geniş olmasına rağmen, İslam'ın yayıldığı bölgeler ve medeniyet dairelerinde, İslam'ın nasıl yayıldığı hakkında derin bilgiler ve bu alana ait yeni çalışmalar da bulunmamaktadır.

Bu meyanda Mısır, Kuzey Afrika, İspanya, Irak, Bilad-ı Şam, İran, Anadolu, Türkistan gibi geniş coğrafyalarda İslam'ın yayılış süreci istenilen ölçüde takip edilememiştir. Zikredilen bu bölgelerde ne zaman, hangi kavim veya boylar gelmişler, hangi yerli kavimler ne zaman İslamlaşmışlar, bunların sayısı ve oranı nedir, İslam'dan önce her birisi büyük birer kültür merkezi olan bu bölgelerde kültürel değişim nasıl seyretti gibi sorulara net cevaplar verilememektedir. Sadece bu bölgelerden Anadolu'da İslamlaşma süreci hakkındaki bilgilerimiz daha açıktır. Zira Anadolu'da hangi Türk boyunun nerelere yerleştirildiği, ne kadar Türk boyunun göçlerle geldiği bilinmektedir. Yerli halkın İslamlaşma süreci de

[*] Prof. Dr., Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, Elazığ. e-mail: mozturk@firat.edu.tr

Osmanlı *tahrir defterleri* ve *şer'iyye sicilleri*nden takip edilebilmektedir[1]. Ama mesela İspanya veya konumuz olan Bilad-ı Şam için bunu söylemek zordur. Hele İslam'ın ilk dönemleri için İslamlaşma sürecini derinlemesine ortaya koymak daha da zordur.

Bunun sebebi herhalde dönemin kaynaklarında gizlidir. Zira bu döneme ait kaynaklar sınırlıdır ve hepsi de birbirinden iktibas edilmiştir. Bu amaçla dönemin kaynakları olan Halife bin Hayyat, İbn-i Asâkir, Taberî, İbn-i Haldun, Belazurî ve İbnü'l-Kesir gibi kaynaklarda verilen bilgiler birbirinin aynısıdır. Bu kaynaklarda verilen bilgiler de daha çok fetihlerin siyasî yönü ile alakalıdır. Tabiî olarak çağdaş araştırmacılar da bu kaynaklara dayandıkları için, onların verdikleri bilgilere bağlı olmaktan öteye gidememektedirler.

Mevcut makalede İslam tarih ve medeniyetinin bu önemli yönünü ele alacağız. Amacımız meselenin önemini ortaya koymak ve dikkatleri bu noktaya çekmektir.

1. İslam Fethinden Önce Bilad-ı Şam

1. 1. İdarî Taksimat

Bilad-ı Şam tabiri coğrafî değil, siyasî ve kültürel bir tabirdir. Anlam olarak "Şam beldeleri-şehirleri-ülkeleri"ni ifade eder. Ama bu Şam ülkelerinin sınırları tarihî dönemler içinde sürekli değişmiş ve çoğunlukla da genişlemiştir. Esas itibariyle İslam fetihleriyle birlikte ortaya çıkmış bir tabirdir ve merkez Dimaşk (Şam) şehri olmak üzere yakın çevresidir. Daha sonra Ürdün, Filistin, Halep ve bütün kuzey Suriye dahil edilmiştir. Bugünkü ifadesiyle Suriye, Ürdün, Filistin, İsrail ve Lübnan'ı ihtiva etmektedir.

Bilindiği gibi Bilad-ı Şam, İslam fetihleri öncesinde Doğu Roma (Bizans) hakimiyetindeydi. Miladi 6. yüzyılın ortalarında Konstantin ve

[1] Aynı şekilde Bilad-ı Şam *tahrir defterleri* ve *şer'iyye sicilleri*nde mevcut ihtida hüccetleri incelenerek, hiç olmazsa daha sonraki yüzyıllar için ihtida hareketlerinin aydınlatılması yerinde olacaktır.

Jüstinyen zamanlarında (m. 527-565) Bilad-ı Şam'ın idari taksimatı şöyleydi[2]:

Birinci Suriye: Suriye'nin kuzey vilayetlerini, sahilden Kilikya'dan itibaren doğuda Fırat'a kadar olan bölgeleri içine alır. Güneyden İkinci Suriye ile mahduddur. Birinci Suriye'ye şu vilayetler dâhildir. *Antakya, Selevkiyetü'l-Bahriye* (Süveydiye), *Lazkiye, Biyuriye* (Halep), *Halkis* (Kınnesrin). Antakya, Bilad-ı Şam'ın merkezi olup, valisi konumundaki Suriye Konsolosu (*Consularis Syriae*) burada otururdu. Fakat askerî kapasitesi dolasıyla *Halkis* (Kınnesrin) Birinci Suriye'nin idarî merkeziydi.

İkinci Suriye: Birinci Suriye'nin güneyinden sahilden başlayarak Bilad-ı Şam'ın orta kısımlarına kadar uzanır. *Afamiye* (Apamia-Hama) buranın idarî merkezi idi. Diğer vilayetler; *Larisa* (Şeyzer), *Abifamiya* (Hama), *Vartuza* (er-Resten) vilayetleri idi. *Anastasiopolis*'in (ar-Rassafa) de buraya dahil edilmiş olması muhtemeldir.

Sahil Finikesi: Burası Şam sahilinden *Anya*'dan (Banyas) başlayıp güneyde Cebel-i Kermel'e kadar uzanır. Dağın batı tarafı buraya dâhildir. *Sur* buranın merkezidir. Önemli şehirleri; *Trablus, Beyrut, Sayda* ve *Butulimavus*-Ptolemeus (Akka), *Kayseriyetü Banyas* (Banyas-Cebel-i Şeyh)'dir.

Lübnan Finikesi (veya Dâhilî): Bu vilayetin şehirleri, *Amiza* (Hums), vilayet merkezi olan *Dimaşk, Ba'albek* ve *Tedmur*'dur.

Birinci Filistin: Sahilden Cebel-i Kermel'den başlayıp güneyde Rafiya'ya (Refah) kadar uzanır. Nablus Dağları, Kudüs ve *el-Halil* buraya dâhildir. Güneyde bir kısmı Ürdün Vadisi'nin önemli şehirleri olan *Yafa, Askalan,* sahilde *Gazze, Eriha, İlya* (Kudüs), *Nablus* ve *Basita* Birinci Filistin'in vilayetleridir. *Kiyaseriyye,* vilayetin merkezi idi.

---

[2] Nikola Ziyade, "et-Tatavvuru'l-İdarî li-Bilâdi'ş-Şam beyne Bizanta ve'l-Arab", el-Câmi'atu'l-Ürdüniyye-Câmi'atu'l-Yarmuk, *Bilâdu'ş-Şâm fi'l-'Ahdi'l-Bizantiyyi en-Nedvetu'l-Ûlâ* (9-13 Muharrem 1404 h.-15-19 Teşrîn-i Evvel 1983 m.) *Min A'mâli'l- Mu'tamaru'd-Devliyi'r-Râbi' li- Tarihi Bilâdu'ş-Şam* (Tahrir: Muhammed Adnan Bakhit-Muhammed 'Asfûr), Amman 1991, s. 118-120.

İkinci Filistin: Celil'in yükseklerinden ve Ürdün menbasından (Filistiniyye) ve kuzeyde *Gavru'l Ürdün, Gulineş* (el-Colan) ile mahduddur. İdare merkezi *Skitopolis* (Bisân) idi. On vilayetten bazıları (*Bilâ, Cidâre, Kapitolias* ve *Hebus*) ilave edilmiştir. *Taberiye, Soforias* (Sufuriye) ve *Leccun* (Telle'l-Mütesellim) vilayetleri de buraya dahildir.

Üçüncü Filistin: Miladi 105 yılında Petra'nın işgali üzerine Trajan *Arab Vilayeti*'ni (el-Vilâyetü'l-Arabiyye) kurdu ve *Busra*'yı da merkez yaptı. Böylece Nabat ülkesinin bir kısmını hükmü altına almakla vilayetin sınırlarını *Petra*'ya teşmil etti. Dördüncü yüzyılda yapılan bir değişiklikle, Arab Vilayeti'nin güney kısmı Filistin'in güneyine ilave edildi. Bu bölgeye Üçüncü Filistin adı verildi. *Birusaba* (Bi'ru's-Seb'a) ile *el-Vasa* arasında olan *İla* (Akabe) valilik merkeziydi.

El-Arabiyye: Burası güneyde Lübnan Finikesi'nden doğuya Birinci ve İkinci Filistin'e, Ürdün Vadisi'nden kuzeye ve doğu sahrasına kadar teşmil edildi.

1. 2. İslam Fetihlerinden Önce Bilad-ı Şam'ın Sosyal Durumu

Bölgenin aslî halkı Süryanî olan *Aramî*lerdir. Aramîce tabiî olarak bölgenin en eski dili olup, geniş halk kitleleri tarafından konuşuluyordu. Kuzey ve doğuda Süryanîler, güneyde de *Samirî*ler vardır. Batı'da da *Nabatî*lerin bakiyeleri vardır. Onlardan sonra güneyde *Gassanî*ler ve *Münâzire Arapları* gelirler. Ondan sonra da *İyaz/Iyad* ve *Benî Rabi'a* gelir. Bunların içinde tabiî olarak diğer unsurlar da vardır. Roma, Hellenistik ve Selevkoslar dönemlerini idrak eden Bilad-ı Şam bölgesinde bu kültürlerin özellikleri görülmektedir. Bölgede İskender'in işgaliyle beraber Yunanca da Rumca'nın yanında konuşulan bir dil haline geldi. Yunan ve Rumlar sahildedir. Kuzeyde de Fars ve Kürtler bulunmaktadır. Yunanlılar ve Rumlar daha çok şehirlerde aristokratik bir hayat sürmekte, ticaretle uğraşmaktaydılar. Diğer halklar ise daha çok geleneksel hayat tarzları olan göçebelik, hayvancılık ve ziraatle uğraşmaktaydılar.

Bilad-ı Şam'da din, ırk ve soyun üstündedir. Böylece Suriye'de etnik temellerden çok, Müslüman, Hıristiyan, Samirî ve Yahudi olmak üzere dinî ayrım ön plana çıkmıştır[3].

Bilad-ı Şam'ın güneydoğusunda *Gassânî*, onların doğusunda bugünkü Irak'ta da *Lahmî* Araplarının olduğu bilinmektedir. Hatta Bizans ve Perslerle ilişkilerde, Gassani Arapları Bizans, Lahmîler de Pers-Sasanilerle yakın ilişki içindeydiler.

Fetihlerden önce Amman mıntıkasında Petra'da Arap kabileleri yaşamaktaydılar ve kendi kendilerini idare ediyorlardı, herhangi bir devlete bağlı değillerdi. Bunlar *Ayturiyyun-İturiyyun* Arap kabilesindendi, orta bölgeleri işgal etmişlerdi, *Ancez* de hükümet merkezleriydi. Kudüs'e de özel bir nizam vermişlerdi[4].

Öte yandan Hicaz ile Bilad-ı Şam arasında yoğun bir ticarî ilişkinin olduğu, hatta Hz. Peygamber'in gençliğinde ticaret amacıyla Busra'ya kadar geldiği malumdur. Bu ilişkiler her iki bölge halkının birbirlerini tanımaları, birbirlerinin kültürlerinden etkilenmeleri sonucunu doğurmuştur. Bu ticarî ilişkiler, medenî mirasın Bilad-ı Şam ile Hicaz bölgesi arasında değişmesinde önemli rol oynamıştır. Ticaret yolları ve bölgeleri üzerinde keşfedilen pek çok arkeolojik buluntu bu ilişkilere delalet etmektedir[5].

---

[3] Bilâd-ı Şam'ın bu özelliği, bugün de devam etmektedir. Bölge etnik esaslardan ziyade din esasına dayanan sosyolojik bir karakter göstermektedir. Bundan dolayı burada bir ulus devlet anlayışı gelişmemiştir. Din ve mezhep ön planda olduğu için, aynı ırktan olsalar bile halk kendini mensup olduğu din veya mezhep ile tanımlamaktadır. Bu mevcut durum, bölge üzerinde emperyalist emelleri olan bölge dışı ülkelerin işini kolaylaştırmaktadır. 19. yüzyılda emperyalist ülkelerin her birisinin bölgedeki bir din veya mezhep mensubuna sahip çıkarak onları tahrik ve teşvik ettikleri unutulmamalıdır. Bugün de aynı hedefler için aynı stratejilerin takip edildiği malumdur. Onun için bölge ülkelerinin millî bilinci esas almaları ve geliştirmeleri, millî bütünlüklerinin temini hususunda hayatî önem arzetmektedir.

[4] Nikola Ziyade, *a.g.m.*, s. 100.

[5] Sa'd er-Râşid, "Mıntakatü'l-Hicaz ve Şimâlu Garbi'l-Cezîre va Vasalathâ Bilâdu'ş-Şâm fi-Sadri'l-İslam ve'l-Hilâfeti'l-Emeviyye, İ'timâden ala'l-İktişâfi'l-Hadîse", el-Câmi'atü'l-Urdüniyye - Câmi'atü'l-Yarmuk; *Bilâdu'ş-Şâm fi-Sadri'l-İslam en-Nedvetu's-Sâniyeti min A'mâl al-Mu'tamaru'd-Devliyi'r-Râbi' li- Tarihi Bilâdu'ş-Şam*, (24-30 Cumâdiye'l-Âhire 1405

2. Bilad-ı Şam'ın Fethi ve İslamlaşmanın Başlaması

2. 1. Fetih ve İslamlaşma

Şam'ın fetih tarihi hakkında değişik tarihler verilmekte ise de genel olarak Şam'ın h. 14. yılda (m.635) fethedildiği kabul edilmektedir. İbni Asâkir hicretin 14. yılında dört aylık bir muhasaradan sonra fethedildiğini zikretmektedir[6]. Halife bin Hayyat (vefatı h.240-m.854-855) Şam'ın fethinden sonra teslim antlaşmasının Ebu Ubeyde bin Cerrah tarafından 14. yılın Recep ayının ortasında Pazar günü (3 veya 8 Eylül 635) yapıldığını zikretmektedir[7].

Şam'ın fethinden sonra her bir komutan bölgenin değişik vilayetlerini fethe memur edildiler. Halid bin Velid Humus'u fethetti. İyaz bin Ganem Cezire bölgesine gönderildi[8]. Dihyetü'l-Kelbî Tedmur'a, Aha'z-Zehra'l-Kuşeyrî de Havran ile Besina'nın fethine memur edildiler[9]. Şam'ın fethi 635, Irak'ın 637, Mısır'ın 639-642, İran'ın da 651 yılında tamamlandı. 8. yüzyılın ortalarında İslam Devleti'nin sınırları, doğuda İndüs nehrine, Asya'da, kuzeyde Aral Denizi'ne, batıda İspanya'da Tâc nehrine ve güneyde Senegal'e ulaşıyordu[10].

Hz. Ömer zamanında fethedilen Şam halkına bir *emannâme* verilmiştir. Bu tarz emannâmeler bütün İslam fetihleri süresince hemen her şehre verilmiştir. Şam halkına verilen bu emannâme'nin hükümleri şunlardır[11]:

---

h.- 16-22 Mayıs 1985), (Tahrir: Muhammed Adnan Bakhit-İhsan Abbas), Amman 1987, s. 469.

[6] İbni Asâkir, *Tarihu Medinetü Dimaşk*, C. 2, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, s. 113.

[7] Halife bin Hayyat, *Tarihu Halife bin Hayyat*, (çev. Abdülhalik Bakır), Ankara 2001, s. 155.

[8] İbni Asâkir, *a.g.e.*, s. 120-121.

[9] İbni Haldun, *Tarih*, c. 2, s. 495,

[10] Edward Berrui, Yardımcıları: Canin Avbavaye, Claude Cahen, George Deugny, Michel Mellat, *Tarihu'l-Hadarâti'l-Âmm el-Kurûnu'l-Vustâ*, C. 3, (Arapçaya çevirenler: Yusuf Es'ad Dağir-Ferid M. Dağir), Paris-Beyrut 1994, s. 113.

[11] İbni Asâkir, *a.g.e.*, s. 120-121; diğer şehirlerde Müslümanların verdikleri emannâmeler hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayrimüslimler*, İstanbul 1989.

1. Müslümanlar halkın ibadet yerlerine dokunmayacaklar, halkın can ve malları emin olacak,

2. Hıristiyanlar da yeni kiliseler inşa etmeyecekler, haçlarını Müslümanların yollarına çıkarmayacaklar, ibadetlerinde seslerini yükseltmeyecekler,

3. Kilise ve manastırlarında Müslümanlara karşı açık olacaklar ve casus himaye etmeyecekler, kiliseleri yoldan gelip geçenlere açık olacak, Müslümanlara karşı hile yapmayacaklar,

4. Ölülerinin arkasından Müslümanların arasından geçerken seslerini yükseltmeyecekler,

5. Müslümanların yakınlarında domuz beslemeyecekler, içki satmayacaklar,

6. Müslümanları dinlerine özendirmeyecekler, İslam'a giren yakınlarını engellemeyecekler,

7. Müslümanların kölelerini satın almayacaklar,

8. Müslümanlar gibi giyinmeyecekler, saçlarını onların saçları gibi kesmeyecekler, bellerine zünnar bağlamayacaklar, mühürlerini Arapça olarak basmayacaklar,

9. Müslümanların isimlerini almayacaklar, dillerini konuşmayacaklar,

10. Eyerli ata binmeyecekler, silah taşımayacaklar, kılıç kuşanmayacaklar, evlerinde silah bulundurmayacaklar,

11.Kendi meclislerinde Müslümanları ayıplamayacaklar, tartışmaya girmeyecekler,

12. Müslümanlar istedikleri zaman evlerine ve meclislerine girebilecekler,

13.Müslümanların evlerini gözetlemeyecekler, çocuklarına Kur'an öğretmeyecekler,

14. Müslüman oluncaya kadar Müslümanlarla hiçbir ticari ortaklık yapmayacaklar

15. Yolda kalmış Müslümanları misafir edecekler, üç gün boyunca kendi yediklerinden yedirecekler, Müslümanlara küfretmeyecekler, onlara saldırmayacaklar[12],

16. Can ve mal güvenlikleri sağlandığı müddetçe bu ahidlerine bağlı kalacaklar[13].

Benzer şekilde verilen emannâmelerle Halife Osman'ın zamanında Bilad-ı Şam'ın fethi hemen hemen tamamlanmıştı. Bizans'ın bölgedeki siyasî varlığı ortadan kaldırılmıştı. Ama kültürel varlığını kısa bir sürede silmek pek kolay olmadı.

---

[12] Bazı kaynaklarda Hıristiyanların evlerinin yarısını Müslümanlarla paylaşacakları hakkında bilgiler de mevcuttur. Mesela, Halid b. Velid, Humus'u fethettiği zaman yerli halkın haraci vergi vermelerini, güçlerine göre cizye vermelerini ve evlerinin yarısını Müslümanlara vermelerini istemiştir (Bkz. Mahmud Şakir, *El-Faruk ve Usretuhu*, Mektebetü'l-İslami, Beyrut 1997, s. 168). Ama bu antlaşmada görüldüğü gibi, böyle bir paylaşım söz konusu olmayıp, Hıristiyanların Müslümanları üç gün boyunca misafir etmeleri söz konusudur. Öyle anlaşılıyor ki, Arap komutanları, fethettikleri yerlerdeki halkın evlerini paylaşma geleneğini sürdürmüşlerdir. Bununla hem ordu hazinesinden bir harcama yapmadan asker beslenmiş oluyor, hem de yerli halkın evlerinin içinde kontrol edilmesi sağlanmış oluyordu. Mesela Kuteybe bin Müslim'in Türkistan'daki fetihlerinde bu uygulamaya sıkça rastlanmaktadır. Kuteybe Buhara'yı fethettiği zaman Buhara halkını evlerinin ve mallarının yarısını Araplara vermeye mecbur etmişti. Bkz. Zekeriya Kitapçı, *Yeni İslam Tarihi ve Türkler-Türkistan'ın Araplar Tarafından Fethi*, 2. C., 8. Baskı, Konya 2001, s. 137.

[13] Hz. Ömer'in gayr-i müslimlere verdiği bu emannâmede zikredilen hususlar, O'nun ictihadı kabul edilerek, daha sonraki hemen bütün Türk-İslam devletlerinde de gayr-i müslimlere verilen haklara esas teşkil etmiştir. Nitekim Osmanlı Devleti de hemen hemen aynı hak ve yasakları gayr-i müslimlere getirmiş, onların farklı şekilde giyinmeleri, çarşıda pazarda ata binmemeleri, silah taşımamaları, ayinlerini Müslümanları rahatsız edecek şekilde yüksek sesle yapmamaları gibi şartları benimsemiştir. Geniş bilgi için Bkz. Yavuz Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimata Kadar Sosyal Ekonomik ve Hukuki Durumları*, Turhan Kitabevi Yay., Ankara 2001.

Böyle bir ortama gelen Müslümanlar, ilk yıllarda herhalde yerleşmek, yurt edinmek üzere gayret göstermişlerdir. Yukarıdaki emannâmeden de anlaşılacağı gibi, yerli halk ile aralarındaki mesafeyi kesin çizgilerle korumaya çalışmışlardır. Bu itibarla fethin ilk yıllarında yerli halktan İslamlaşmanın çok hızlı olmadığı kanaatindeyiz. Bu ilk dönemdeki islamlaşma, daha çok Hicaz ve Yemen'den gelen göçmenler ile olmuştur. Nitekim Halife Osman devrinde Kays kabilesinden önemli bir nüfus Şam'a gelmişti. Keza bu dönemde Şam'a gelen ve Halife Ömer tarafından Şam Kadısı tayin edilen ve orada medfun olan Ebu'd-Derdâ, Hicazlı Ensardandır. Sıffin Savaşı'nda Yemenlilerin başarıları neticesinde idare üzerinde nüfuzları arttı ve Yemenli kabileler de Şam'a iskân edildiler. Daha sonraki dönemlerde Yemenlilerin Şam siyasetinde önemli etkileri olacaktır. Şam'a gelen Arap kabileleri değişik yerleşim bölgelerine dağılıyorlar ve boşaltılmış evlere yerleştiriliyorlardı. Bazen Müslüman yerleşimciler, yerli halkın oturdukları yerlerle sınırlarını ayırıyorlar, bezen da karışık oturuyorlardı. Bu durum Müslümanlarla yerli halkın bir arada yaşamaları sonucunu doğurduğu, yerli halka Müslümanları tanıma fırsatı verdiği için İslamlaşmayı hızlandırmıştır[14].

Öte yandan Halife Ömer, Şam bölgesinde Hıristiyanlığın yaygın olması ve çok sayıda kilise bulunması sebebiyle, İslam'ın yayılması için özel bir siyaset takip etti. O da kilise bulunan her yerde bir mescit yapılmasını emretmesi idi. Mescitlerin çoğalması, İslam'ın yayılmasında büyük rol oynamıştır[15]. Camiler namaz kılmanın dışında ilim ve kültür merkezi haline geldi. Camilerin etrafında hatip, alim ve öğrenciler için odalar yapıldı. Yabancı öğrenciler için yatılı yurtlar inşa edildi ve halka dersler verilmeye başlandı. Bu derslere daimi olarak devam eden öğrenciler olduğu gibi, halktan ve esnaftan belli saatlerde derslere devam eden öğrenciler oluştu. Her camide iki üç müderris bulunuyordu[16]. Böylece ileriki yıllarda İslam şehirlerine has fizikî özellikler oluşturulmaya

---

[14] Necde Hamaş, "el-İdâretü ve Nizâmü'd-Darâ'ib fî'ş-Şâm fî-Asri'r-Râşidîn", el-Câmi'atü'l-Urdüniyye - Câmi'atü'l-Yarmuk; *Bilâdu'ş-Şâm fî-Sadri'l-İslam en-Nedvetu's-Sâniyeti min A'mâl al-Mu'tamaru'd-Devliyi'r-Râbi' li- Tarihi Bilâdu'ş-Şam*, (24-30 Cumâdiye'l-Âhire 1405 h.- 16-22 Mayıs 1985), (Tahrir: Muhammed Adnan Bakhit-İhsan Abbas), Amman 1987, s. 416.

[15] Necde Hamaş, *a.g.m.*, s. 427.

[16] Abdurrahman Hasan Habenneketu'l-Meydanî, *el-Hadaratu'l-İslamiyye*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1998, s. 584-585.

başlanıyordu. Çünkü gelecekte oluşacak islamî şehirlerin en önemli fizikî yapıları *Cami* ve *Medrese* olacaktır. Bir yandan İslamlaşma devam ederken, bir yandan da İslam kültürü halk nezdinde yaygınlaşıyordu.

Halife Osman'ın saltanatının ikinci yarısında Şam'ın İslamlaşması büyük ölçüde tamamlanmıştı. Bu dönemde Ensardan ve Tabiînden pek çok aile Şam'a yerleşmişti. Muaviye'nin Şam valiliği sırasında atadığı valilerin tamamı Kays kabilesindendi. Hatta öyle ki, Hz. Osman döneminde Şam, en güvenilir merkezdi ve ortaya çıkan fitne hareketlerinden dolayı, hilafet merkezinin ve halifenin Şam'a taşınması hususunda teklifler yapılmıştı[17].

Bütün bu bilgilerden de anlaşılacağı gibi, İslam'ın ilk dönemlerinde Bilad-ı Şam'ın İslamlaşması daha çok Hicaz'dan gelen kabileler ile olmuştur. Bu dönemde yerli halkın ne kadarının Müslüman olduğu hususunda açık bilgiler bulunmamaktadır. Ancak yerli halkın İslam'ı kabul etmesinin haklı gerekçeleri vardır. Aslında bu gerekçeler, yukarıda verilen *emannâmenin maddelerinde gizlidir.*

Şöyle ki; her şeyden önce siyaseten hâkim olan unsurun dini İslam'dır. Tarih boyunca siyasî bakımdan hâkim olan unsurların dini rağbet görür. Çünkü devlet nezdinde saygın teb'a olmanın ilk şartı, hâkim unsurun dininden olmayı gerektirmektedir. Ama verilen emannâmelerin maddeleri incelendiği zaman, gayr-i müslim unsurun, siyasî, sosyal, iktisadî ve kültürel bakımdan adeta tecrit edildiği müşahade edilmektedir. Gayr-i müslim unsur, Müslümanlarla ticaret yapamayacak, silah taşıyamayacak, ata binemeyecek, giyim kuşamları Müslümanlardan farklı olacaktı. Bu tam anlamıyla bir tecritti. Bu emannaâmeler, bir yandan gayr-i müslimleri tecrit ederken bir yandan onları İslam'a girmeye teşvik etmiştir. Müslüman olanların cizyeden muaf olmaları da başka bir teşvik unsurudur. Öte yandan Müslümanların komşularına adaletli ve hoşgörülü davranmaları, giderek yerli halkın İslamlaşmasına tesir etmiş, bu durum yerli halktan da pek çok kimsenin Müslüman olmasını kolaylaştıran sebeplerden birisi olmuştur.

Daha sonraki dönemlerde Bilad-ı Şam'ın tam manasıyla bir İslam ülkesi olduktan sonra da Hicaz bölgesinden daha çok nüfus buraya

---

[17] Necde Hamaş, *a.g.m.*, s. 420, 422.

göçmüş ve Müslüman nüfus bu yeni gelen göçmenlerle artmıştır. Yerli halkın İslamlaşmasının daha yavaş ve sınırlı olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bölgenin bugünkü nüfus yapısına bakıldığında, önemli bir oranda gayr-i müslim nüfusun varlığı görülmektedir. Eğer bin dört yüz yıl boyunca yerli halk İslamlaşsa ve asimile olsaydı, bugün bütün bölgenin tamamıyla Müslüman olması icap ederdi. Nitekim benzer durumu Mısır, Anadolu ve Irak'ta da müşahede etmekteyiz.

2. 2. Kültürel Değişim

Bölgede İslam'ın yaygınlaşmasıyla beraber önemli bir kültürel değişim de meydana geldi. Pek çok medeniyetin gelip geçtiği bu bölgede son olarak ve uzun bir zaman Roma-Helen dil, kültür ve medeniyeti hâkimdi. Müslümanlar ilk dönemlerde bu medeniyetin unsurlarından faydalandılar. Müslümanlar, Mısır, Suriye, Anadolu ve İran'ı fethettikleri dönemlerde buralarda güçlü yerleşik kültürler vardı. Buna karşılık Müslümanlar, başta okuma yazma, hesap olmak üzere devlet idaresine taalluk eden bazı önemli hususlarda kendilerine has müesseseler kuramamışlardı. Mesela, Mısır'da *Ravk* veya *Revk* denen tahrir defterleri Kıptice tutuluyordu. Suriye'de tahrir defterleri ve devlet muhasebesi Rumca tutuluyordu. Bu bölgeleri fetheden Müslümanlar, Hulefâ-yı Râşidin devrinde tabiî olarak bu usulleri aldılar ve uzun süre kullandılar. Bunun için de Kıpti veya Rum kâtipler istihdam ettiler.

Aynı dönemde Müslümanların kendilerine has bastırdıkları bir paraları da yoktu. Madenî para rejiminin geçerli olduğu bu dönemde, bölgede kullanılan sikkeler kullanılmaya devam etti. Akdeniz havzasında Bizans sikkeleri tedavül ediyordu. İran'da ise Sâsânî sikkeleri tedavüldeydi. Bu bölgeleri fetheden Müslümanlar, piyasadaki sikkelerin bir tarafını silip, Kelime-i Tevhid yazmak suretiyle ilk sikkelerini basmışlardır. Bunlar ilk İslamî sikkelerdir. Bir tarafta İmparatorun tasviri ve çevresinde Rumca yazı, öteki tarafında Arapça Kelime-i Tevhid basılmıştı. Mısır ve Bilad-ı Şam'da basılan bu tarz İslamî sikkelere *Tarz-ı Rûmî*, İran'da basılanlara da *Tarz-ı Kisravî* dendi.

Bunun iki sebebi vardı. Birincisi, Müslümanların iktisadî ve teknik yetersizlikleri, ikincisi ise, henüz fethedilen bir bölgenin mevcut yapısına

müdahale ederek. halkın infialini celbetmekten kaçınmaktır, ki bu çok yerinde bir siyasettir.

Bu durum Emevi halifelerinden Abdülmelik bin Mervan zamanına kadar sürdü. Bu dönemde artık İslam hâkimiyeti bölgeye tam olarak yerleşmiş, yeni bir nesil yetişmiş, okur-yazar oranı yükselmiş, her alanda nitelikli insanlar bulunmaya başlamıştır. Böyle bir ortamda Abdulmelik bin Mervan, yazıda, muhasebede ve parada Arapça'nın kullanılmasını emretmiş ve böylece millîleşme hareketi başlamıştır. Herhalde modern Arap milliyetçiliği Abdülmelik'e çok şey borçludur. Müslümanlar, Arapça'yı bölgenin dili haline getirirken, aynı zamanda bölgede konuşulan Yunanca, Süryanice ve Aramice'yi de öğrenmeye başlamışlardır. Bu kültürel etkileşim, ileriki yıllarda tercüme faaliyetleri halinde gelişecek ve zikredilen dillerden eski Yunan ve Süryani kaynakları İslam bilim âlemine kazandırılacaktır.

Kültürel değişim yer adlarında da görülmektedir. Antik döneme ait çoğu yer adları Arapça imlaya uyarlanarak kullanılmağa başlanmıştır. Bugün Bilad-ı Şam'da kullanılan pek çok yer adı, bu tarzda yapılan yer adlarıdır. *Syria*-Suriye, *Damascus*-Dimaşk, *Alepa*-Halep, *Antioch*-Antakya, *Latacia*-Lazikiye, *Selevkos*-Süveyde, *Apamaia*-Afamiye, *Anya*-Banyas, *Soforius*-Sufuriye ilk akla gelen örneklerdir. *Beyrut, Yafa, Askalon, Tartus* aynı şekilde kullanılmaktadır. Bu değişim tabiî bir hadisedir. Nitekim aynı durum Anadolu'da da müşahade edilmektedir. Çoğu antik yer adları Türkçeye uyarlanarak günümüzde hala kullanılmaktadır. Mesela, *Melitenne*-Malatya, *Caesaira*-Kayseri, *Neo-Caesaria*-Niksar, *Tirebizond*-Trabzon, *Sinopei*-Sinop, *İconia*-Konya, *Harakil*-Ereğli, *Scutari*-Üsküdar, *Smyrna*-İzmir olmuştur.

Bilad-ı Şam'daki erken İslam sanatı da benzer bir seyir göstermiştir. Bölgede İslam'ın yayıldığı bu ilk dönemlerde inşa edilen cami ve mescitler ya çok basitti veya yerli mimari tarzındaydı. Erken İslam mimarisinin Bizans mimarisinden etkilenmesi gayet tabiîdir. Ama daha sonraki dönemlerde gelişen İslam mimarisi kendine has bir karakter gösterir. Mesela Şam'daki Ümeyye Camii, her ne kadar Bizans mimarisinden etkilenmişse de Bizans mimarisi değildir. İslam mimarisinin ilk örneğini teşkil eder. Tıpkı dil, para ve yazışma usullerinde olduğu gibi, İslam mimarisi de kendi tarzını yaratmıştır.

Müslümanların geldiği Hicaz bölgesinde su kaynaklarının çok az olduğu, hatta bir su kuyusuna sahip olmanın toplumda önemli bir imtiyaz olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı, Hicaz bölgesinde suya bağlı bir kültürün gelişmemiş olması tabiîdir. Ama Bilad-ı Şam'a gelen Müslümanlar, Roma-Bizans'ın su ve hamam kültürüyle karşılaştılar ve onu sahiplendiler. Temizliğe büyük önem veren İslam anlayışı, bundan sonra hamam geleneğini gündelik hayatına aldığı gibi, kendine has bir hamam mimarisi ve kültürü yaratmıştır. Bundan sonra hamam, Müslümanların yaşadıkları şehirlerin vazgeçilmez bir fizikî unsuru olmuştur. Müslümanların hâkim oldukları şehirlerin ana merkezini *Ulu Cami-Medrese-Hamam-Bedesten* oluşturmaktadır.

Sonuç

İslam fetihleri dünya tarihinde müstesna bir yere sahiptir. Eski dünyanın büyük güçleri olan Roma ve Pers imparatorluklarının toprakları üzerinde gelişmiş, Avrupa'nın batısına İspanya'ya kadar yayılmıştır. Böylece zikredilen bölgelerde büyük bir nüfus ve kültür inkılâbını meydana getirmiş, yeni bir medeniyet olarak dünya tarihindeki yerini almıştır.

İslam fetihleri birbirleriyle paralellik arzeder. Mesela, Mısır fethedilirken, onun uzantısı olan bütün Kuzey Afrika da fethedilmiştir. Bilad-ı Şam fethedilirken, aynı zamanda İslam akınları Anadolu, Irak, İran ve Türkistan'a kadar uzanmıştır. *Böylece fethedilen her bir bölge diğeri ile tahkim edilmiştir.* Eğer Bilad-ı Şam'ın fethinden sonra burada kalınsaydı ve Bizans baskı altına alınmasaydı, Bilad-ı Şam'ı elde tutmak imkânsız hale gelebilirdi. Irak ve Mısır'ın fethi için de aynı durum vakidir. Fethedilen her bölge sadece askerî güçle, garnizonlarla korumaya bağlı kalınmamış, şuurlu bir iskân politikası izlenmiş ve fethedilen bölgelere İslam damgası vurulmuştur. Onun içindir ki, zikredilen bölgeler ebedî İslam yurdu halinde bugüne kadar gelmişlerdir.

Burada bir istisna vardır ki o da İspanya'dır. 8. yüzyılın başlarında ilk defa İslam akınlarına maruz kalan ve daha sonra Endülüs Emevî Devleti'nin kurulduğu İspanya, Mısır, Bilad-ı Şam, Irak, İran ve Türkistan gibi şanslı değildi. Çünkü İspanya'ya Mısır, Suriye, Irak'a olduğu gibi sürekli ve yoğun göçler olmamıştır. İspanya'nın hemen karşısındaki Fas,

Tunus ve Cezayir, İspanya'ya nüfus ihraç edecek kadar yoğun bir nüfusa sahip değildi. İspanya Müslümanları adeta kendi kaderlerine terkedilmiştir. Doğu'daki Müslümanlar, kendi iç meseleleriyle uğraşmaktan, İspanya ile yeterince ilgilenemediler. İspanya'daki Müslüman nüfus, Katolik Hıristiyan nüfus karşısında gelişemedi ve yedi yüz yıl sonra malum olan acı akıbete uğradı.

Bu mülahazalardan da anlaşılacağı gibi, özellikle *Bilad-ı Şam'ın fethi bugünkü İslam coğrafyasında İslam din ve medeniyetinin gelişmesinde merkezî bir rol oynamıştır.* 11. yüzyılda Anadolu'nun Türkler tarafından fethedilmesinde Bilad-ı Şam'ın islamlaşmış olmasının tesiri büyüktür. Bu tesiri Mısır, Irak ve İran'ın fethinde de müşahade etmek mümkündür.

KAYNAKLAR

- Abdurrahman Hasan Habenneketu'l-Meydanî, *el-Hadaratu'l-İslamiyye*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1998.
- Edward Berrui, Yardımcıları: Canin Avbavaye, Claude Cahen, George Deugny, Michel Mellat, *Tarihu'l-Hadarâti'l-Âmm el-Kurûnu'l-Vustâ*, c. 3, (Arapçaya çevirenler: Yusuf Es'ad Dağir-Ferid M. Dağir), Paris-Beyrut, 1994.
- Halife bin Hayyat, *Tarihu Halife bin Hayyat*, (çev. Abdülhalik Bakır), Ankara, 2001.
- İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye (Büyük İslam Tarihi)*, c. 7, (çev. Mehmet Keskin), İstanbul, 1994.
- İbni Asâkir, *Tarihu Medinetü Dimaşk*, C. 2, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- İbni Haldun, *Tarihi İbni Haldun*, C. 2.
- Mahmud Şakir, *El-Faruk ve Usretuhu*, Mektebetü'l-İslami, Beyrut, 1997.
- Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayrimüslimler*, İstanbul, 1989.
- Nikola Ziyade; "et-Tatavvuru'l-İdarî li-Bilâdi'ş-Şam beyne Bizanta ve'l-Arab", el-Câmi'atu'l-Ürdüniyye-Câmi'atu'l-Yarmuk, *Bilâdu'ş-Şâm fi'l-'Ahdi'l-Bizantiyyi en-Nedvetu'l-Ûlâ* (9-13 Muharrem 1404 h.- 15-19 Teşrîn-i Evvel 1983 m.) *Min A'mâli'l- Mu'tamaru'd-Devliyi'r-Râbi' li- Tarihi Bilâdu'ş-Şam* (Tahrir: Muhammed Adnan Bakhit-Muhammed 'Asfûr), Amman, 1991.
- Sa'd er-Râşid, "Mıntakatü'l-Hicaz ve Şimâlu Garbi'l-Cezîre, va Vasalathâ Bilâdu'ş-Şâm fî-Sadri'l-İslam ve'l-Hilâfeti'l-Emeviyye, İ'timâden ala'l-İktişâfi'l-Hadîse", el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye - Câmi'atü'l-Yarmuk; *Bilâdu'ş-Şâm fî-Sadri'l-İslam en-Nedvetu's-Sâniyeti min A'mâl al-Mu'tamaru'd-Devliyi'r-Râbi' li- Tarihi Bilâdu'ş-Şam*, (24-30 Cumâdiye'l-Âhire 1405 h.- 16-22 Mayıs 1985), (Tahrir: Muhammed Adnan Bakhit-İhsan Abbas), Amman, 1987.
- Yavuz Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimata Kadar Sosyal Ekonomik ve Hukuki Durumları*, Turhan Kitabevi Yay., Ankara, 2001.

• Zekeriya Kitapçı, *Yeni İslam Tarihi ve Türkler-Türkistan'ın Araplar Tarafından Fethi*, 2. C. 8. Baskı, Konya, 2001.

XI. YÜZYILIN İLK YARISINDA ERMENİLERİN DOĞU ROMA İMPARATORLUĞU TARAFINDAN ORTA ANADOLU BÖLGESİNE GÖÇÜRÜLMELERİ

Mehmet TEZCAN[*]

1. Türklerin Ermenilerle İlk İlişkileri ve Selçuklulardan Önce Doğu Anadolu Bölgesindeki Ermeni Krallıklarına Kısa Bir Bakış

Türklerle Ermenilerin birbirlerini çeşitli münasebetlerle ilk tanımaları ve aralarındaki ilişkileri, Anadolu'ya Selçuklu akınlarının başladığı XI. yy. başlarından çok daha öncelere götürmek mümkündür. Ermeni kaynaklarının verdiği bilgilere göre bunu M.S. IV. yy.ın ikinci yarısında Maveraünnehir ve Horasan bölgesi münasebetiyle Akhunlar, V. yy. başından itibaren onların yerini alan Eftalitler ve Kafkaslar üzerinden gelen Avrupa Hunları ile olan ilişkiler olarak özetlemek mümkündür. Horasan bölgesindeki ilişkiler, İran'daki Sasanî İmparatorluğu emrinde ücretli asker veya kâtip olarak çalışan Ermenilerin Hunları tanımak ve onlar hakkında bilgi vermek; Kafkas bölgesindekiler ise, Sasanî tehditlerinden bunalan Ermeni soylularının, askerî ve siyasî ittifak yapmak ve kendilerine yardım etmeleri için Hunlardan asker talep etmek şeklinde olmuştur.

Birbirlerini daha yakından tanımaya başladıkları dönemde ise, Türklerin Abbasiler hizmetinde ücretli asker ve komutan olarak vazife

---

* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, e-mail: tezcanm@isbank.net.tr. Bu vesileyle, Kafkas araştırmaları, Kars ve Ani Tarihi konusundaki çalışmaları ile bizlere ışık tutan merhum hocam Prof. Dr. Mehmet Fahrettin KIRZIOĞLU'nun aziz hatırası önünde saygıyla eğiliyorum.

yaptıkları IX. yy.da bir kısım Türk komutanları, Islâm kaynaklarında o zaman "Ermeniyye" (Grek kaynaklarında "Armenia") olarak isimlendirilen Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun muhtelif bölgelerinde İslâm ordularıyla birlikte Ermenilerle çeşitli ilişkilere girmişlerdir. IX. yy.ın ikinci yarısı ve X. yy.ın başında Türklerle Ermenilerin ilişkisi açısından, Azerbaycan bölgesinde kurulan Sâcoğulları (890-930)'nın bölgedeki faaliyetleri, gerek bölgede İslâm hakimiyetinin devam ettirilmesi, gerek Ermenilerin kendi aralarındaki anlaşmazlıkları halletmek, gerekse Doğu Roma İmparatorlarının Ermenileri kendi tarafına çekmek için bölgede dinî ve askerî tedbirlere başvurmaları karşısında Ermeni prens ve kralları ile olan ilişkileri açılarından bilhassa önemlidir.[1]

IX. yy.ın sonlarına doğru Ermeniyye'de biri Arzruni (Van Gölü ve çevresi), diğeri daha kuzeyde Bagratuni olmak üzere iki önemli Ermeni hanedanı bulunuyor ve ikisi birlikte Abbasilerin "Ermeniyye" valiliğini oluşturuyordu. Bu bölge daha çok Azerbaycan'daki hanedanlar tarafından idare ediliyor, başkenti ise Dovin'de bulunuyordu. Güneydeki Arzruni hanedanı, Abbasî halifeliğine bağlı bulunuyor ve gerek onlarla, gerekse Türk komutanlarıyla gayet iyi geçinerek onlara vergi veriyordu. Ancak Arzruniler, Vaspuragan'daki tek Ermeni hanedanı değildiler, başka aileler de vardı.

Kuzeydeki Bagratuni hanedanı, Prens Aşot bin Smbat (I. Aşot veya Büyük Aşot, 885-890) döneminde[2] Arap emirlerini mağlup ettiği gibi, Ermeni soyluları da Halifeden Aşot'un kral yapılmasını talep ettiler. Doğu Roma ile olan savaşları münasebetiyle öteden beri Ermenilerin yardımlarına ihtiyaç duyan Abbasî halifesi El-Müstain, onu bölgedeki bütün nakharar ve işhan'ların lideri tayin edip kendisine hil'at giydirerek önce 862 yılında "şahanşah", bilâhare ise El-Mu'temid "kral" unvanını verdi ve 885 / 886 yıllarında[3] Aşot'u hükümdar olarak kabul etti. Aşot, katogikosdan taç giydi ki bu durum, Bagrat Sülâlesi şahsında yeni bir Ermeni Krallığı'nın da başlangıcı oldu. Bunu duyan Doğu Roma

---

[1] Sâcoğulları'nın siyasî tarihi ve bilhassa Ermenilerle olan ilişkileri hakkında bk. Yıldız 2002: 417-439.

[2] Aşot'un hükümdarlık yılları olarak genellikle 885-890 veya 886-891 tarihleri verilmektedir. Bk. Asolik 1917: 6, dn. 2.

[3] H.D. Yıldız, bunun tarihini İslâm kaynaklarına göre 882 / 883 olarak vermektedir. Bk. Yıldız 2002: 423.

İmparatoru I. Basileios (867-886) da kendisine taç göndererek onu "arkhon ton arkhontes" yani "krallar kralı" olarak tanıdı;[4] kendisine de mektup göndererek onunla bir dostluk ve ittifak anlaşması yaptı;[5] böylece Aşot, kendi ülkesini de dilediği şekilde idare etme yetkisine kavuşmuş oldu.[6] Aşot, çevredeki Ermeni prensliklerini etrafında toparlayabilmek ve kendi liderliğinde güçlü bir Ermeni krallığı kurabilmek için önceleri Sâcoğullarından Türk emirleri ile zaman zaman dostça, zaman zaman ise düşmanca ilişkiler içine girmişti. Oluşmuş olan iki ayrı "Ermeniyye" bölgesi ile, o dönemde Sâcoğullarına mensup Türk emirlerinin uyguladığı başarılı politikalar sonucu her iki Ermeni prensliğinin bir araya gelmesine engel olundu. Ermeni prenslerine "kral" unvanları verilmek suretiyle önce 882-83 yılında Kuzeyde Abbasilere bağlı bir krallık, 908 yılında ise Güneyde bir krallık kurulmak suretiyle iki ayrı Ermeni krallığı ortaya çıkarıldı.[7]

Aşot'un ölümünden sonra yerine geçen oğlu I. Smbat (891-915) ile Ermeniyye'deki Bagratuni hanedanı döneminde siyasî bir güçlenme görülmektedir.[8] Araştırıcılar, Bagratunilerin bu büyümesini, Ermeniyye'yi öğütmek isteyen iki büyük gücün: Batıda Doğu Roma İmparatorluğu'nun zayıflamış ve Anadolu'daki topraklarının büyük bir kısmını kaybetmiş, Doğuda ise Abbasî Halifeliği'nin tedricen parçalanmış olmasında görüyorlar. Bu iki büyük güç de aralarındaki bu "tampon bölge"yi elde tutmak istiyorlardı.[9]

Biri Kars'da, diğeri Ani'de olmak üzere kuzeydeki iki Bagratuni krallığının yanısıra, Güneydeki Ermeniyye'de de dört Ermeni prensliği vardı ve en önemlisi Vaspuragan idi. Vaspuragan bölgesi Ermenileri Arzruni hanedanı idaresinde varlıklarını sürdürüyorlardı. Arzruni hanedanından büyük Ermeni feodalleri, bağımsız hareket etmek, topraklarını genişletmek istiyorlardı. Kuzeydeki Aşot hanedanının isyan ve Doğu Roma ile işbirliği yapma gayretlerine rağmen Güneydeki Vaspuragan Arzruni hanedanı idarecileri, Azerbaycan'daki Sâcoğulları

---

[4] Hewsen 2001: 109.

[5] http://gumilevica.kulichki.net/VAA/vaa161.htm#vaa161para01

[6] Yıldız 2002: 423.

[7] Yıldız 2002: 430.

[8] I. Smbat dönemi hakkında bk. Asolik 1917: 10-19.

[9] Manandian 1965: 172.

sülâlesinden Türk emirlerine bağlılıklarını devam ettirerek bu gibi faaliyetlere başlangıçta girmemişlerdir. Bunlar Smbat'ın merkezileştirme çabalarına karşı Bagratunileri değil Abbasî halifeliğini ve onların bölgedeki temsilcileri olan Muhammed El-Afşın (ölm. 901) ve kardeşi Ebu'l-Kasım Yusuf bin Ebû Sâc (ölm. 928) dönemlerindeki Sâcoğulları idarecilerini destekliyorlardı.

Bu arada Vaspuragan Ermeni prensi Haçik I. Gagik (908-943 / 44) de, kuzeydeki Bagratuni hanedanlarının müstakil krallıklar olarak ortaya çıkmasından etkilenerek, kral olmak istiyordu. Smbat'ın şahsında Bagratunilerin güçlenmesine karşı Vaspuragan Ermenilerinden faydalanmayı düşünen Sâcoğlu emiri Yusuf, Haçik Gagik'i Erdebil'e davet ederek kendisine Halife adına 908 yılında bir taç ve elbise vererek onu "kral" olarak tanıdı;[10] hemen arkasından Bağdad Abbasi halifesi Muktefî (902-908) de aynı şeyi yaptı.[11] Doğu Roma İmparatorluğu'nun bu durumda yapabileceği tek şey, Gagik'e daha önceden Bagratuni hanedanına yaptığı gibi bir "arkhon ton arkhontes" (krallar kralı) unvanı vererek kendi menfaati açısından onun krallığını kabul etmekti.[12] Böylece kuzeydeki hanedana karşı güneyde de bir Vaspurakan Ermeni krallığı (908-1021) meydana gelmiş oldu.

Başlangıçta sadece Van Gölü'nün Doğu kıyılarından ibaret olan Vaspuragan Ermeni krallığının toprakları, bölgedeki İslâm hâkimiyetinin X. yy.da zayıflaması ve iç bölünmeler sebebiyle peyderpey kuzeye ve doğuya doğru genişleyerek Doğuda Urmiye Gölü'ne, Kuzeyde Aras nehrine kadar yayılmıştı. XI. yy.ın başlarında bölgeye Çağrı Bey liderliğinde olduğu rivayet edilen ilk Selçuklu akını başladığında Vaspuragan Ermeni Krallığı'nın başında, tahtı zorla ele geçirmiş olan Senekerim (Sennacherib) bulunuyordu. Bölgede birçok imar faaliyetleri ve dinî müesseseler de yapmış olan Senekerim, Faruk (Varag) Dağı eteklerinde Varagavank (Yedi Kilise) adıyla anılan ve bütün Van Gölü havzasının en zengin ve son derece meşhur kilisesinin de kurucusu idi ve dolayısıyla halk tarafından seviliyordu; hanımı Kraliçe Hoşuş da ayrıca bir

---

[10] Yıldız 2002: 430.

[11] http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Gazetteer/Places/Asia/Armenia/_Texts/ KURARM /24*.html

[12] Hewsen 2001: 109, 116.

kilise inşa ettirmişti.[13] Ama, komşuları ile arası iyi olmayan Senekerim, kızını (Maryam) Abhazya Gürcü kralı Georgi ile evlendirip ondan doğan küçük yaştaki torunu Bagrat'ın vasisi olan annesi döneminde[14] yayılmacı bir politika takip ederek bilhassa kuzeydeki Gürcülerle zaman zaman savaşlar yapıyor, bazan da birlikte ittifaklar oluşturarak Doğu Roma'ya kafa tutuyordu. Gerek onun, gerekse ondan önceki Ermeni liderlerinin bu tür faaliyetlerine mukabil Sâcoğulları idarecilerinin onlara karşı ileri harekâta girişerek gerek Ermenilerin, gerekse Doğu Romalıların yayılmacı politikalarına engel olmak istediklerini görüyoruz.[15]

Smbat'ın yukarıda anlatılan faaliyetleri üzerine, Sâcoğullarının Afşın'dan sonraki yeni emiri kardeşi Ebu'l-Kasım Yusuf (Yovsep), ordusuyla Ermeni topraklarına girerek Smbat'ı esir aldıktan sonra bilâhare 915 yılında[16] onu öldürtmek zorunda kalmıştı;[17] böylece başından beri Vaspuragan'da uyguladığı yanlış stratejilerine bir yenisini daha eklemiş oldu. Ermeniye'nin Yusuf döneminde tamamen Türklerin himayesine girmiş olmasını önlemek maksadıyla Doğu Roma, Bagratuni kralı Aşot'u İstanbul'a davet ederek 921 yılında onunla ittifak yapmış ve İstanbul patriği Nikolaos'un teşvikleriyle Ermeni katogikos'u VI. Hovhannes'i bölgeye göndermiş, onun vasıtasıyla Ermeniler arasında önce dinî ve siyasî propaganda yaptırmıştı. Hatta Katogikos'un, bölgeyi inceledikten sonra 920 yılında Bizans İmparatoru Konstantinos Porphyrogennetos'dan yardım isteyen ve Türklere ve Müslümanlara karşı bir tür "Haçlı seferi" yapılması çağrısında bulunan bir mektup göndermesi üzerine Doğu Roma'nın bazı askerî faaliyetleri sonucu X. yy.ın başlarında Ermeni prensleri arasında ve Aşot'un etrafında ilk birleşme teşebbüsleri de ortaya çıkmış bulunuyordu ki bunda, Sâcoğlu Yusuf'un Smbat'ı öldürtmüş olmasının da bir etkisi olduğu muhakkaktır. Katogikos'un faaliyetleri sonucu, uzun zamandır toprak meselesinden dolayı aralarında anlaşmazlık bulunan Bagratuni ile Vaspuragan hanedanları, aralarındaki düşmanlıklara son vererek anlaşmışlar ve Sâcoğullarına karşı ortak hareket etmeye başlamışlardır.[18]

---

[13] Hewsen 2001: 116.

[14] Yahya el-Antaki 1883: 70.

[15] Bu konuda geniş bilgi için bk. Yıldız 1985: 29-51.

[16] Smbat'ın Dovin şehrinde öldürülme tarihi, Ermeni takvimine göre 364 yılında olmuştur ve bu tarih de 915-916 tarihlerine tekabül etmektedir. Bk. Asolik 1917: 19, dn. 1.

[17] Yıldız 2002: 432.

[18] Yıldız 2002: 433.

Bagratuni hanedanından III. Aşot zamanı (952-977) Ermeni tarihi açısından bilhassa önemlidir, çünkü onun zamanında Ani'de "bin kilise şehri" olarak 962 yılında yeni bir başkent kurulmuş ve zaten yol kavşakları üzerinde bulunan ve Orta Doğu'nun bu kuzeydoğu köşesinde büyük ve milletlerarası bir ticaret merkezi olan Ani,[19] Ermeniler için hem siyasî, hem de dinî bir merkez haline getirilmiştir.

X. yy. gerek Doğu Roma, gerek bölgedeki Ermeniler için önemli bir yüzyıl oldu. Diplomat ve tarihçi, ileri görüşlü İmparator VII. Konstantinos Porphyrogenetos'un eseri sayesinde Balkanlar, Karadeniz Kuzeyi ve Kafkaslar bölgesindeki "barbar" (Romalı olmayan) kavimleri daha yakından tanıyan ve onları nasıl idaresi altına sokabileceğinin planlarını yapan Doğu Roma, I. Basileios ile işbaşına gelen Makedonya Sülâlesi (867-1081) devrinde Avrupa yakasındaki problemlerin bir kısmını halledip, Balkanlarda Bulgar ve Slav istilâlarını durdurmayı başardı; kuzeydeki Rus tehlikesini onlarla yaptığı bir evlilik ve Hıristiyan ittifakı anlaşması neticesinde ortadan kaldırarak Hıristiyanlaştırılmış Rus prensliklerini İstanbul patrikliğine bağladı (989).

Doğu Roma'nın Anadolu'daki Doğu sınırı ise bu zamana kadar Kilikya'nın dağlık bölgelerinden ibaret idi; fakat İmparatorluk, Ermeni asıllı komutan Ioannes Kurkuas'ın şahsında, bir kroniğin ifadesiyle "ikinci bir Trajanus" veya "Belisarius" buldu ve neredeyse "bin şehri zapteden" bu komutanın fetihleriyle devlet, Armenia'nın Müslümanlar elinde bulunan kısmının çoğunu geri aldı.[20] Ayrıca Nikephoros Phokas (963-969), Ionnes Çimiskes (969-976) ve II. Basileios (Bulgaroktonos, 976-1025) gibi ardı ardına gelen üç kudretli ve başarılı imparator sayesinde hududlarını Kafkaslara kadar genişleterek buradaki Ermeni ve Gürcü hanedanlarla işbirliği yaparak onları kendine bağladığı gibi, Doğuda önce Malatya (933), Urfa (Edessa, 944), daha sonra güneyde, çok uzun zamandır Müslümanların elinde olan ve Hıristiyanlarca mukaddes kabul edilen Antakya'yı zaptetti (968). Halep ve Dımaşk gibi yerleri alarak Kuzey Suriye'nin bir kısmını ele geçirip diğer kısma hakim olan Hamdanîleri kendine bağladı. Artık halkı ve idarecisi Müslüman olan birçok yer, Doğu Roma'ya bağlı idi ve ona vergi veriyordu. Herakleios zamanındaki

---

[19] Manandian 1965: 145; Hewsen 2001: 114.

[20] http://gumilevica.kulichki.net/VAA/vaa161.htm#vaa161para01

Anadolu hakimiyeti sanki yeniden teessüs etmiş, birçok yeni themalar kurulmuştu.[21] Gerek Kurkuas, gerekse birbirini takip eden başarılı imparatorların fetihleri ile İmparatorluğun Doğu sınırları Fırat'ı aşmıştı.

X. yy.ın ikinci yarısında II. Basileios'u Anadolu sahasında en çok uğraştıran hadiselerden biri de, Doğu Anadolu'daki Vaspuragan, Ani ve Kars Ermeni krallıkları idarecilerinin daha sonra Orta Anadolu'ya yerleştirilmesi açısından da çok önemli bir konu olan, iki Doğu Roma generalinin: Bardas Skleros ile Bardas Phokas'ın uzun süren ve II. Basileios'u daha saltanatının başlarında epeyce sıkıntıya düşüren isyanlarıydı. Skylitzes'in eserinde uzun uzadıya anlatılan bu isyanların ilki, 976-979 yılları arasında cereyan etmiş ve bütün Orta Anadolu sahasını, daha sonra Ermenilerin yerleştirileceği Kapadokya'daki Lapara / Lipara (sonraki adıyla Lykandos), Tzamandos ve Kaisareia (Kayseri) gibi zengin, bereketli ve nüfus bakımından da kalabalık bölge ve şehirleri etkilediği gibi, kendisine etraftan da büyük çoğunluğu zengin toprak sahipleri olan taraftarlar bulmuştu;[22] yalnızca Güneydoğu Anadolu bölgesindeki Araplar değil, bazı Ermeni prensleri de onun isyanını her anlamda desteklemişlerdi. Başkente doğru yürüyüşe geçen Skleros'un bu belâsını II. Basileios, ancak, 976'lı yıllarda bölgedeki en güçlü kişi olan Taok bölgesi Gürcü hükümdarı David'in birlikleri yardımıyla Phokas sayesinde bastırabilmişti.[23] Bu isyan hareketinden yaklaşık on yıl sonra ise bu defa daha ciddî ve şümullü olan Phokas isyanı patlak vermişti: David'in desteklediği ve dostu olan Chaldia dükü Bardas Phokas, ailece aslen Kapadokyalı idi; çevresine toplanan Roma muhalifi önde gelen kişilerle 987 yılında Charsianon'da başlattığı ve 989 yılına kadar süren bu isyan hareketi sırasında Orta Anadolu'dan Marmara sahillerine kadar her yeri "gezmişti" ve İmparator'u tahttan indirme niyetinde idi.[24] 978-79'da Skleros'a karşı II. Basileios'a muazzam bir süvari desteği sağladığı için İmparator nezdinde büyük avantajlar elde eden David, Phokas isyanında ise âsiler tarafında yer aldığı için isyanın bastırılmasından sonra eski gücünü büyük ölçüde

---

[21] Bk. Ostrogorsky 1981: 257-291.

[22] Bardas Skleros isyanı hakkında bk. Psellos 1992: 8-10; Scylitzes 2006: 325-326.

[23] Holmes 2005: 255-257, 261-266.

[24] Psellos 1992: 10-14; Scylitzes 2006: 338-343. 976-989 yılları arasındaki isyan hadiseleri hakkında genel olarak bk. Holmes 2005: 450-461.

kaybetmiş, Taok prensliğini de kendi ölümünden sonra (1000) geçmek üzere İmparator'a devretmek zorunda kalmıştı.[25]

2. Ermeni Krallıkları Arazisinin Doğu Roma Tarafından Yağma Edilmesi ve Halkın Göçürülmesi

X. yy.ın ikinci yarısında art arda gelen güçlü ve kabiliyetli imparatorlar döneminde Doğu Roma, Armenia'daki Ermeni hanedanlarını birbir ortadan kaldırma faaliyetlerine girişti. Bunlardan ilki Taok, ikincisi *İberia'nın bir bölümü, üçüncüsü Vaspuragan*, dördüncüsü ise Bagratuni hanedanından gelen Ani ve Kars Ermeni krallıkları idi. 1000 yılında İmparator II. Basileios tarafından Taok'un ilhakından sonra,[26] bunu peyderpey ortadan kaldırılacak olan diğer prenslikler takip edecek[27] ve İmparatorluğun sınırları Azerbaycan bölgesini tehdit eder şekilde Doğuya doğru genişleyecektir. Doğu Roma, bunları ilhak ederken bölgede yaşayan toprak aristokrasisini de Kilikya ve Kapadokya gibi daha iç bölgelere topluca göç ettirip yerlerine başka yerlerden getirttiği "daha çok güvenilir" taze imparatorluk kuvvetleri yerleştirerek, böylece hem bölgedeki eski idareci tabakanın gücünü kırmış olacak, hem de her yerde İmparatorluk iradesini hâkim kılacaktır.[28]

Muasır Ermeni yazarı Aristakes Lastivertsi'nin ifadesine göre, XI. yy.a girerken Taok bölgesinde[29] Doğu Roma'ya bağlı olan II. David (Büyük David)'in ülkesi dışında, Ermeniyye bölgesinde 920 yılından itibaren Arap emirliklerinden müstakil olarak hareket eden büyüklü-küçüklü dört Ermeni krallığı vardı;[30] kuzeyde ise Chaldia bölgesinde Bagratuni hanedanına mensup iki güçlü Ermeni hükümdarı bulunuyordu. Kuzeydeki Taok eyaletinde Ermeni-Gürcü unsurların oluşturduğu prenslik, Skleros'un

---

[25] Holmes 2005: 311-312.

[26] Skylitzes'in hadiselerin kronolojisini vermemesine rağmen *II. Basileios'un Taok bölgesine* yaptığı bu ikinci sefer, 1000 tarihinde vuku bulmuştur. Bu konuda bk. Holmes 2005: 349; Scylitzes 2006: 345-346, dn. 108 (Skylitzes'in henüz yayınlanmamış olan tercümesinin ilgili kısımlarını bana temin etme nezaketini gösteren Prof. John Wortley'e çok müteşekkirim).

[27] Manandian 1965: 173.

[28] Manandian 1965: 173.

[29] Tao / Taok Ermeni-Gürcü prensiliği aslında hiçbir zaman gerçek bir krallık halini alamamış, bugünkü Oltu çevresindeki bir "kuropalatlık" olarak kalmıştır. Bu konuda bk. Hewsen 2001: 114.

[30] Aristakes 1968: 106; http://www.vehi.net/istoriya/armenia/aristakes/03.html

ilk isyanının bastırılmasındaki askerî desteği ve İmparator'un Kafkas seferi esnasında kendisine yaptığı yardımlar sebebiyle Imparator II. Basileios tarafından 979'da Taok "kuropalatı" sıfatıyla David'e verilmişti. David, X. yy.da Doğu Romalıların ele geçirdiği birçok önemli şehri ve bu arada Erzurum (Theodosiopolis; Asolik'de Karin), Basean (Pasinler) ve Çormari[31]'yi de kontrol etme yetkisine sahip olmuştu; ayrıca, Van Gölü bölgesindeki Müslüman emirliklere karşı da seferler yapabilecekti.[32] Ancak, Yahya el-Antaki'nin verdiği bilgilere göre, Bardas Fokas'ın İmparator'a isyanı esnasında (987-989) âsilerin tarafında yer alan "el-Tayy" bölgesi (Taok) Gürcü hükümdarı David'e ve Bagrat'ın "el-Halidiyye" (Chaldia) kralları olan iki oğluna fena kızmış olan II. Basileios, büyüğünü öldürtmüş, küçüğünü de sürgüne göndermişti.[33] II. David'in 1000 yılında evlad bırakmadan ölümünden ve İmparator'un, veraset hakkını teminat altına almak amacıyla aynı yılda Doğuya yaptığı seferden sonra Taok eyaleti ve vaktiyle aldığı topraklar İmparatorluğa geçti.[34] Doğu Roma'nın II. Basileios döneminde elde ettiği en önemli toprak ilhakını oluşturan Batı Kafkasya'daki bu Taok bölgesinde İmparator, bir İberia eyaleti (katepanlık) teşkil etti. Bunu 1022 yılında Abazgia kralı Georgi'ye karşı düzenlenen seferler sonunda yeni ilhaklar takip edecektir.[35] Doğu Roma kuvvetlerinin geri çekilmesinden sonra bölgede azalan Roma etkisinin yerini Abazgia ve İberia'da III. Bagrat tarafından yeni kurulan Gürcü devleti aldı. Öyle görünüyor ki II. Basileios'un Taok bölgesindeki gerçek hakimiyeti ancak 1014 yılından sonra sağlanabildi.[36]

Daha güneydeki Ermeniler ise 962'de Ani'de ve 982'de Kars'da (982-1065)[37] oluşturulan Ermeni krallıkları ile Bagratuni Hanedanı döneminde III. Aşot (952-977)'un ve oğulları II. Smbat (977-989) ve I. Gagik (989 / 990-1020) gibi kralların yer aldığı uzun ömürlü Aşot hanedanı

---

[31] Çoruh nehrinin güneydeki kolu olan Çermeli çay bölgesi. Bk. Hewsen 2005: 55.

[32] Asolik 1917: 59-60; Holmes 2005: 319-320.

[33] Yahya el-Antaki 1883: 27.

[34] Holmes 2005: 321.

[35] Hewsen 2001: 112, 124; Brosset 2003: 259; Holmes 2005: 360-361.

[36] Holmes 2005: 312.

[37] Krallık başkenti Ani'ya nakledilmeden önce Kars, Ani'deki asıl Ermeni krallığının muhtemelen bir vassalı idi. 1053 / 54'de önce Selçuklular tarafından yağmalandıktan sonra Kral Gagik Abas döneminde Tuğrul Bey'in himayesine girmiş, daha sonra Doğu Roma tarafından ondan gaspedilen Kars, 1064'de Sultan Alp Arslan devrinde Selçuklu hakimiyetine geçmiştir. Bk. Hewsen 2001: 114.

sayesinde rahat ve huzurlu bir dönem yaşadılar; Sülâle bu dönemde gücünün zirvesine ulaştı.[38] Ama Gagik'ın ölümünden sonra Ermeniyye'de bir kargaşa ortaya çıkmıştı. Ermeniler arasında başlayan iç mücadele, Doğu Roma İmparatoru II. Basileios'a Kafkaslara ve Ermenilerin iç meselelerine müdahale etme fırsatı verdi. Çünkü Ermeniyye bölgesi Doğu Roma için son derece önemliydi. Zaten Doğu Roma, bölgedeki Ermeni prensliklerini ilhak etmeye prens Aşot'un ölümünden sonra daha 966 / 967 yılında Taron bölgesindeki küçük Ermeni prensliği ile başlamıştı.[39]

Ter-Gewondyan, Doğu Roma İmparatorluğu'nun Ermeniyye'de sistemli bir şekilde yayılması ve birçok toprakları ilhak etmesini başlıca dört devrede ele almaktadır: I- 914-949 (Smbat'ın ölümünden Malazgirt emirliğinin Doğu Roma saldırıları neticesi vassal yapılmasına kadar), II- 949-979 (Theodosiopolis / Karin (Erzurum), Basean / Pasin, Muş ve Malazgird mıntıkalarının ele geçirilmesi), III- Ermeniyye'deki İç Savaş Devri ve İmparator II. Basileios'un Taok eyaletini ilhakı, IV- XI. yy. (Ermeniyye'nin peyderpey zaptı, Selçuklu akınları ve bundan istifade ile İmparatorluğun Vaspuragan ve diğer bölgelerde yayılması).[40] XI. yy.ın ilk çeyreği sonlarına gelindiğinde Doğu Roma, bu aşamalardan sonuncusunu gerçekleştirmek üzere bulunuyordu.

Doğu Roma ile Ermeniler arasındaki temel anlaşmazlık noktalarından biri de mezhep ihtilafı idi. Doğu Roma'nın Ortodoksluğu, yani Hz. İsa'nın şahsında beşerî ve ilâhî olmak üzere iki ayrı kimlik gören Diofizitliğine karşılık Ermeniler, daha önceden bölgede oldukça yaygın bulunan Maniheizm ve Paulician görüşlerinin yanı sıra Monofizit görüşü, yani Hz. İsa'da tek bir tabiatı kabul ediyorlardı. Ortodokslar, Ermenilerin düştüğü bu güç durum esnasında onları zorla kendi mezheplerine geçirmeğe çalışıyorlardı. Hatta bu münasebetle Doğu Roma ordusu birkaç defa bölgeye girerek yağmada bulunmuş, epeyce de katliam yapmıştı. Bunlar da fayda etmeyince Doğu Roma'nın yapacağı en son şey, Ermeniyye'yi ilhak etmek ve Ermenileri bölgeden zorla sürgün etmek olacaktı.

---

[38] Hewsen 2001: 112.

[39] Asolik 1917: 44; Hewsen 2001: 124; Holmes 2005: 309. İlhaktan sonra hususî bir thema arazisi haline getirilen Taron (Tarawn) bölgesi, 966 tarihinden 1071 yılındaki Selçuklu fethine kadar Doğu Roma'nın elinde kalacaktır.

[40] Hewsen 2001: 124.

Taok eyaletini II. Basileios'un 1000 yılında David'den miras yoluyla almasından sadece bir yıl sonra, İberia (Kartli) prensi Gurgen, Taok bölgesini istila etti. Vaktiyle David'in evlatlığı olan oğlu ve halefi Abazgia Gürcü kralı III. Bagrat (1008-1014), II. Basileios'un Batıda Bulgarlarla meşgul olmasından da istifade ile, Gurgen'den kendisine intikal eden İberia topraklarını genişletti ve güçlü bir Gürcü devletinin başlangıcını oluşturdu.[41] Bagrat'ın yerine oğlu I. Georgi (1014-1027)'nin geçmesiyle Doğu Roma İmparatorluğu ile Gürcülerin ilişkileri bozuldu. Taok arazisi üzerinde hak iddia eden Georgi, İmparator ile yaptığı anlaşmayı bozarak, bölgeye girdi; bazı yerleri ele geçirdiği gibi İmparator II. Basileios'un 1014 (veya 1015/16)'de gönderdiği bir orduyu da mağlup etti.[42] Bunun üzerine, 1018 yılında Bulgaristan'ın ilhakını tamamlamış olan İmparator, 1018/19 ve 1021/22 yıllarında olmak üzere Gürcistan üzerine iki sefer yaptı. Gerek Gürcü Kroniği, gerekse dönemin Ermeni kaynağı Aristakes'in eserinde ciddî yankılar bulan hadiseler sırasında pek çok yer tahrip edildiği gibi, ayırt edilmeksizin birçok da Gürcü ve Ermeni katledildi. Kral Georgi, 1023 yılında Taok ve Basean bölgeleri de dahil David'in topraklarının çoğunu İmparator'a vermek ve oğlu Bagrat'ı rehin olarak göndermek zorunda kaldı, kendisine ise İmparator tarafından sadece bazı kiliseler ve köyler bırakıldı.[43] Aristakes, 1021 yılı hadiselerini şu şekilde anlatır: "[İmparator'un] yaşlı-genç, çocuk-yetişkin, erkek-kadın hiç kimseye aman vermemek üzere ülkenin dört bir tarafına öfke dolu emirlerle gönderdiği Doğu Roma kuvvetleri, 12 eyaleti tahrip etti, insanların binlercesi köleleştirildi ve topraklar insandan boşaldı. Büyük masraflarla ve mimarların ustalıkla inşa etmiş oldukları güzelim kraliyet sarayları yerle bir edildi..."[44]

Sonuçta İberia (Gürcistan)'nın bir kısmı ilhak edildi; Ani bölgesindeki Ermeni Krallığı'na gelince, Gagik'in oğlu ve halefi Hovhannes III. Smbat (1020-1040 / 41) zamanında Smbat ile İmparator II. Basileios arasında 1021 tarihinde varılan anlaşmaya göre Smbat, çocuğu olmadığı için devletini İmparator'a vâris bırakacak, karşılığında ise bazı unvanlar

---

[41] Holmes 2005: 481.

[42] Holmes 2005: 482.

[43] Brosset 2003: 267-270; Grousset 2005: 526-527, 535-537, 546-548; Holmes 2005: 482-483; http://rbedrosian.com/gc6.htm

[44] Aristakes 1968: 61; http://rbedrosian.com/a2.htm; http://www.narek.com/EddieArnavoudian/ Medieval_Literature.htm

alacak; krallık Smbat'ın ölümüne kadar onda kalacak, ondan sonra Doğu Roma'ya devredilecekti.[45] Aynı 1021 yılında, Vaspuragan Ermeni Krallığının Arzruni sülalesinden gelen prensi Senekerim de benzer bir yol takip edecektir.

Bulgaristan işini hallederek Doğuya yönelen II. Basileios'un, Ermeni topraklarını ilhak etmeyle ilgilendiği sıralarda karşılaştığı en büyük zorluklardan biri de, Philippopolis (Filibe) strategosu olan ve Bulgar savaşlarında, bilhassa 1014'deki Kleidion Muharebesi sırasında kendisine büyük yardımları dokunduğu için sıra ile Orta Anadolu'da Anatolikon theması strategos'luğuna getirdiği generallerinden Nikephoros Xiphias ile, Phokas ailesinden Nikephoros Phokas'ın, İmparator'un tam da ikinci Gürcü seferi esnasında 1022 yılında Kapadokya'da isyan etmeleridir. İşte bu Xiphias'ın isyanının bastırılmasında, gerekse Phokas'ın başının kesilmesinde Vaspuragan Ermeni kralı Senekerim'in oğlu David'in büyük yardımları olduğu Aristakes ve Urfalı Mateos tarafından ifade edilmektedir.[46] Bu destek, Senekerim sülâlesine Orta Anadolu'da geniş topraklar ve unvanlar verilmesinde de büyük rol oynamıştır.[47]

XI. yy. başlarında Kafkaslar ve Doğu Anadolu üzerinden başlayacak olan Oğuz ve Selçuklu akınları öncesi Anadolu'daki durum, gerek Doğu Roma'nın bölgede uyguladığı faaliyetler ve iç isyanlar, gerekse Ermenilerin kendi aralarındaki geçimsizlikleri, Türkler için son derece uygundu.

3. Anadolu'ya ve Ermeni Topraklarına Selçukluların İlk Akınları (1016-1021)

XI. yy. başlarında Maveraünnehir ve Horasan bölgelerinde siyasî bakımdan sıkışan, yer ve otlak darlığı çeken Türkmenler, hem Batıda yeni yerler keşfederek gelecekteki hayatları hakkında plan yapmak ve belki "yeni bir vatan aramak", hem de gerek kendileri, gerekse Türkistan'daki

---

[45] Ostrogorsky 1981: 291-292; Hewsen 2001: 112.

[46] Bk. Holmes 2005: 484; http://rbedrosian.com/a2.htm Aristakes, David'i de babası gibi "Senekerim" ismiyle zikretmektedir.

[47] İsyan eden generallerden Phokas, öldürülerek kesik başı II. Basileios'a gönderilmiş, Xiphias ise devlet görevinden azledilerek bir manastırda ikamete tâbi tutulmuştu. Bk. Holmes 2005: 517-522; Scylitzes 2006: 373-374.

kabiledaşları için ganimet ve doyumluk temin etmek maksadıyla, muahhar kaynaklarda Selçuklu lideri Çağrı Bey idaresinde olduğu ifade edilen 3.000 kişilik bir kuvvetle 1016-1021 yılları arasında Doğu Anadolu, Azerbaycan, Gürcistan ve Ermeniyye'nin bir kısmını da içine alan bölgelere doğru bir Batı keşif seferine çıkmışlar; bu vesile ile bölgeyi, buradaki Ermeni, Gürcü, Müslüman Arap ve Rum gibi birçok siyasî, etnik ve dinî unsurları tanıma fırsatı bulmuşlar, bol miktarda da ganimet elde ederek aynı yoldan Türkistan'a geri dönmüşlerdi.

Gerek Ermeni ve Gürcü, gerekse İslâm kaynaklarında anlatılan Anadolu sahasındaki bu ilk Selçuklu akını başladığı sıralarda Vaspuragan (Yahya el-Antaki'de Asfaragan) Ermeni krallığının başında, tahtı zorla elde etmiş olan Senekerim (Sennacherib)-Hovhannes (983-1024) bulunuyordu. Batıya doğru ilerledikçe sayılarının arttığı anlaşılan ve 6-7.000 kişiye ulaşan Selçuklu ordusu, Van Gölü havzasına doğru hızla ilerledi; 1018-19 yılında Vaspurakan arazisinin güney bölgesini tamamen yağmalayarak Kralın oğlu David ve komutan Şapuh idaresinde o zamana kadar gerek kılık kıyafetleriyle, gerekse saldırıda kılıçlarından ziyade oklarıyla ve uzaktan savaşan böyle bir kuvvetle karşılaşmamış olan Ermenileri mağlup etti ve Kral Senekerim'in bulunduğu Ahtamar adasının hemen karşısındaki Vostan (veya Ostan)'a kadar ilerledi. Kudretli ve ele geçirilemez hisarların bulunduğu yere kadar ilerleyen Selçuklu kuvvetleri, arabalar dolusu ganimet elde ettikten sonra Vaspuragan bölgesinden ayrılarak daha kuzeydeki Ani ve Gürcü topraklarına yöneldiler.[48]

4. Vaspuragan ve Bagratuni Ermeni Krallıkları Topraklarının Doğu Roma'ya Katılması

XI. yy. başlarında hâlâ önceki başarılı imparatorların mirasını tüketen Doğu Roma, siyasî bakımdan ve toprak olarak eski gücünde gözüküyordu; Anadolu'nun büyük bir bölümünü, tekrar kendi hakimiyetine almayı başarmıştı. Ermeniler ise öteden beri Doğu Roma ile aralarındaki gerek mezhep farklılığından, gerekse onların siyasî baskılarından dolayı, onlara karşı Müslüman emirlerle işbirliği ve siyasî

[48] Selçukluların bu ilk Doğu Anadolu seferi, gelişmesi ve sonuçları hakkında bk. Bosworth 1968: 40; Mateos 2000: 48-49; Bedirhan 2000: 94-108; Kafesoğlu 1953: 267-274; Honigmann 1970: 175-176; Köymen 1979: 104-112; Köymen 1993: 32-33; Turan 1984: 14-15; Sevim 1985: 68; Sevim 2005c: 404-405; Grousset 2005: 539-540.

ittifaklar yapmakta idiler.[49] Türkmenlerin özellikle Ermeni prenslikleri üzerinde etkili olan saldırıları üzerine, zaten Ermenilere güvenmeyen Doğu Roma, Türklerin saldırılarından kendi menfaatine faydalanmaya karar verdi. Günümüzde bazı fanatik Ermeni yazarları, XI. yy.da Ermeniyye'deki Selçuklu fethini Ermenilerin en karanlık günleri olarak görmekle beraber, Ermeni krallıklarının zayıflaması ve ardından Doğu Roma tarafından ilhak edilmesi, en nihayet Selçuklular tarafından fethedilmesinde en büyük tehdidin ve tabir-i caiz ise baş suçlunun "Hıristiyan Bizans" (Doğu Roma İmparatorluğu) olduğu konusunda gerek o zamanın çağdaş kaynakları, gerekse günümüz Ermeni yazarlarının birçoğu da müttefiktirler.

Bu bilginlerden meselâ R. Bedrosian, Ermeni krallıklarına karşı Doğu Roma'nın daha X. yy. ortalarından itibaren yanlış temellendirilmiş bir politika uyguladığını; önce güneybatı Ermeni mıntıkalarını, bilahare de batı bölgelerini ilhak eden Doğu Roma'nın, Selçukluların bölgeye gelmesinden yüz sene önce uyguladığı baskıcı politikanın ve güçlü Ermeni liderlerinden irsî olarak yüzyıllardan beri sahip oldukları topraklarını zorla alıp yerine başka yerlerde toprak vermesinin ve halkıyla birlikte başka yerlere göçürmesinin [dolayısıyla eski toprakların boşalmasının], arkadan gelen Türk istilâsını kolaylaştırdığını, yani Ermeniyye'ye asıl tehdidin Hıristiyan Bizans'dan geldiğini ifade ettiği gibi, R. Thomson da bölgedeki Ermenilerin Bizans tarafından göçürülmesinin Selçuklu istilâsını hızlandırdığını ifade etmektedir.[50] Ermeniler ve Gürcüler üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan R. Grousset vaktiyle, 50 yıllık saltanatı boyunca Ermeniyye'nin üçte birini ilhak edip kalan kısmın da gelecekte ele geçirilmesini hazırlayan İmparator II. Basileios'un aslında Ermeni halkının mahvını hazırladığını söylemişti. Üstelik, Ermenilere söz vermelerine rağmen II. Basileios'un ölümünden sonra Doğu Roma'nın ilk yaptığı şey, onların kültürel özelliklerini ve dinî bağımsızlıklarını da ihlal etmek olmuştu.[51]

---

[49] Sevim 2005c: 403-404.

[50] Bk. http://rbedrosian.com/dft114t138.htm (Ch.II, dn.122).

[51] Grousset 2005: 549.

4.1. Vaspuragan Krallığı'nın Doğu Roma'ya Devredilmesi

Bilhassa Urfalı Mateos gibi Ermeni kaynaklarında oldukça teferruatlı şekilde anlatılan 1018-21 tarihlerindeki Selçuklu akınından çok etkilenmiş olan Senekerim, tahtı gasbetmiş olduğu için aynı zamanda kendisi için de güvensizlik duyuyordu. Kral'ın bu güç durumuna İmparator II. Basileios yetişti. 1000 yılında Doğu Armenia'da David'in elindeki Taok eyaletini Doğu Roma'ya bağlamış olan[52] ve Vaspuragan'daki Senekerim'in durumunu da yakından takip eden İmparator, Senekerim'e, bazı unvanlar ve Sebasteia (Sivas) eyaleti başta olmak üzere eski Kapadokya bölgesinde bol ve bereketli topraklar vermek karşılığında krallığını İmparatorluğa devretmeye rıza göstermesi teklifinde bulundu. Grek kaynağımız Skylitzes, Senekerim'in ailesiyle birlikte gelerek II. Basileios'dan sığınma istediğini ve idaresi altındaki bütün topraklarını ona devrettiğini yazmaktadır.[53] Hadiselere çağdaş olan ve 937 / 938-1028 yılları arasında II. Basileios ve halefi VIII. Konstantinos zamanına ait hadiseleri anlatan Yahya İbn Said el-Batrik el-Antaki[54] de, Senekerim'in, bütün kalelerini ve ülkesini İmparator'a devrettiğini; onun gibi hareket eden komşusu İbnü'd-Deyranî[55]'nin de kale ve şatolarını Basileios'a verdiğini yazmaktadır. Sayıları kırktan fazla olan bu kale ve şatoları ülkesine katan İmparator, burada bir katepanlık kurarak askerlerini kalelere yerleştirmiş, Senekerim ve İbnü'd-Deyranî'nin aile ve akrabalarına ise bol miktarda para ve büyük unvanlar vermişti.[56] XIII. yy. Ermeni müellifi Smbat Sparapet, Urfalı Mateos'a dayanarak, 1016 yılındaki Türk akınından çok etkilenen Senekerim'in, Sebasteia karşılığında krallığını II. Basileios'a devretmeyi

---

[52] Charanis 1969: 179.

[53] Scylitzes 2006: 361-362.

[54] Holmes 2005: 38; http://vostlit.info/Texts/rus/Yahya/framevved1.htm

[55] Honigmann, Aram Akulian'ın doktora çalışmasına atfen, bu isimle, Senekerim'in kardeşi olup 1003 / 04 yılında ölen "Anzevec'ik kralı Gurgen'in oğlu ve halefi" olan Derenik'in kastedildiğini söylemektedir. Bk. Honigmann 1970: 166-167. Grek kaynaklarında Zautsan, Arap kaynaklarında ise ez-Zavazân diye geçen Anzevec'ik veya yeni imla ile Andzewats'ik, Van Gölü'nün ve Rıştunik'in biraz güneyindeki bölgenin o zamanki ismi idi. Bk. Hewsen 2001: 45.

[56] Yahya el-Antaki 1883: 62.

bizzat teklif ettiğini, bunu duyan İmparator'un da sevinerek bunu kabul edip, Sebasteia'yı ona verdiğini yazmaktadır.[57]

Senekerim'in topraklarını II. Basileios'a "satmasının" stratejik sebepleri konusunda kaynaklarda açık bilgi yoktur. Araştırıcıların muhtelif görüşlerine göre, daha önce bahsedilen Selçuklu Türkmenlerinin bölgeye akınları, Azerbaycan bölgesindeki Ravvadî ve Dovin'deki Şeddadî emirlerinin saldırıları, zaman zaman da Diyar-ı Bekr bölgesindeki Mervanîlere mensup Arap ve Kürt emirlerin hücumları, bu kararın alınmasında müessir olmuş gözükmektedir.[58]

Ama tahta bir gâsıp olarak çıkmış olan Senekerim, Güney-doğudan gelmekte olan Türk akınlarına karşı ülkesini savunamayacağını da anlamıştı.[59] Zaten kendisine ve çevredeki diğer küçük Ermeni "devletçik"lerine önemli ölçüde baskı yapmakta olan İmparator II. Basileios'un,[60] Tiflis yakınlarına kadar gelerek askerî harekatta bulunması ve Trabzon'da kışlamak suretiyle savaşı ertesi yıl (1022) da sürdürmek niyetinde olduğunu göstermesi, Senekerim'i İmparator'un teklifini yeniden düşünmeğe zorlamış olmalıdır.[61] Nitekim İmparator, ilhak gerçekleştikten bir yıl sonra yani 1022 yılı sonunda Her (Hoy)[62] bölgesine kadar bir sefer yapıp buraları kendisine bağladıktan sonra Vaspuragan üzerinden geri dönerken çevredeki kabilelerin baskınına uğramış ve ordusunun büyük bir kısmı mahvolmuştu.[63]

Ermeni kaynaklarının ifadelerine göre, yemeden-içmeden kesilen Senekerim, başlangıçta İmparator'un bu teklifini reddetmekle beraber, kutsal kitaplarda Türklerin (Tevrat'taki Gog ve Magog rivayetleri) istilasına dair kendisine okunan bölümlerden ve Vaspuragan bölgesine yapılan Türk akınlarından, sonunun yakın olduğunu anlayarak II. Basileios'un teklifini düşünmek zorunda kalmış ve büyük oğlu Prens David'i Rıştunik

---

[57] Matthew 1993: 45 (Mateos ve Smbat'daki bu bilgi hakkında verdiği bu malumat için R. Bedrosian'a müteşekkirim); http://rbedrosian.com/css2.htm

[58] Bu hususta bk. Honigmann 1970: 167; Holmes 2005: 484.

[59] Charanis 1969: 179; Thomson 1991: 9.

[60] Scylitzes 2006: 362, dn.206.

[61] Bk. Hewsen 2001: 126.

[62] Honigmann 1970: 165; Hewsen 2001: 322.

[63] Honigmann 1970: 165.

piskoposu Yegişe ile birlikte, Gürcüler üzerine yapacağı sefer münasebetiyle o sırada Trabzon'da kışlamakta olan[64] II. Basileios nezdine göndermişti. Aralarında varılan anlaşma gereğince, kaynaklarda verilen bazı farklı bilgilere rağmen,[65] kendisine verilen magistros unvanı ve "ömür boyu" kendilerinde kalacak olan Sebasteia, Larissa ve Avara şehirleri ve bölgedeki diğer topraklar karşılığında Vaspuragan Ermeni Krallığı 1021 yılında[66] II. Basileios'a devredildi.[67] Kaynakların abartılı ifadelerine rağmen, Senekerim'in devrettiği topraklar eski Vaspuragan eyaleti kadar geniş değildi ve Arzruni hanedanı o bölgenin tamamına hiçbir zaman sahip olamamıştı.[68] Devrettiği arazi de anlaşıldığına göre, Van Gölü'nün Doğu ve Güney kıyıları ile en Doğuda bugünkü Türkiye-İran sınırına tekabül eden dağlık yamaçlardan ibaretti.[69] Kale ve şehirlerin mikdarı 72 kale, 4.400 köy, veya 3.040 köy ve 10 şehir olarak veriyor.[70] Bölgedeki 75 (veya 115) manastır ise II. Basileios'a verilmeyerek dinî sebeplerden Senekerim

---

[64] Honigmann 1970: 162, 165. Yahya el-Antaki'nin de ifade ettiğine göre, II. Basileios, kışın yaklaşması üzerine askerlerinin kışı geçirmeleri için Trabzon'a çekilmişti; ayrıca, yeniden sefere çıkmak için de bölgede bulunması gerekiyordu. Bk. Yahya el-Antaki 1883: 62. Prens David ve heyetinin, yanlarındaki muazzam hediyelerle birlikte doğrudan İstanbul'a İmparator nezdine gittikleri ve Ayasofya'da karşılandıkları konusunda gerek Urfalı Mateos, gerekse ondan naklen Smbat Sparapet tarafından verilen bilgiler hatalı olmalıdır.

[65] 1078 tarihlerinde yazdığı Strategikon isimli çalışmasında M. Kekaumenos ve, Mateos'u kaynak olarak kullanan Smbat Sparapet gibi kaynaklar, Vaspuragan'ın Doğu Roma'ya devri teklifinin bizzat Senekerim'den geldiği ve kendisine magistros unvanının verildiğini belirtiyorlar. Grek kaynağı Skylitzes ise ona Kapadokya strategos'u unvanının verildiğini anlatıyor. Bk. http://www.acad.carleton.edu/curricular/MARS/Kekaumenos.pdf (s.5, dn.21, s. 6, dn.23).

[66] Vaspuragan arazisinin İmparatorluğa devrinin tam olarak ne zaman olduğu konusunda kaynaklarda belli bir tarih verilmemekle birlikte, 1021/22 yılındaki Phokas ve Xiphias isyanından önce olduğu hususunda Aristakes'de açık bir ima vardır. Bu konuda bk. Aristakes 1968: 65, 148, dn. 5; http://rbedrosian.com/a2.htm; Holmes 2005: 483-484.

[67] Scylitzes 2006: 362; http://rbedrosian.com/dft114t138.htm

[68] Meselâ, Yahya el-Antaki'nin "İbnü'd-Deyrani" dediği, Senekerim'in kardeşi Gurgen'in oğlu Derenik, Rıştunik bölgesinin güneyini ondan almış ve burada bağımsız olarak hüküm sürmekte idi.

[69] Vaspuragan'ın hududları, devredilen arazi ve bir Roma theması olarak bundan sonraki durumu hakkında bk. Charanis 1969: 179; Honigmann 1970: 168-169; Grousset 2005: 542-543; Hewsen 2001: 116, 126.

[70] http://rbedrosian.com/css2.htm; Honigmann 1970: 167; Grousset 2005: 542; Scylitzes 2006: 362, dn. 206.

tarafından kendisine ayrılmıştı.[71] Doğu Roma İmparatorluğu, Senekerim'den devraldığı bu yerlerde kendisine bağlı bir katepanlık (catepanate) kurmuştur.

Doğu ve Güneydoğudaki faaliyetlerinden sonra, başlattığı ilhak politikasını önce Taok, sonra Vaspuragan ile sürdüren II. Basileios'un bütün Anadolu sahasındaki faaliyetlerinin ne kadar geniş çaplı olduğunu anlayabilmek için, 1023 yılında İstanbul'a döndükten sonra Antakya'dan itibaren bölgede en az 8 yeni thema kurmuş olduğunu zikretmek yeterlidir, ki Vaspuragan, Theodosiopolis (Erzurum) ve İberia bunlar arasında bulunuyordu.[72] Basileios'dan sonraki imparatorlar devrinde bunları yenileri takip edecektir.

4.2. Ani Ermeni Krallığının Doğu Roma Tarafından İlhakı

Doğu Roma, Vaspurakan arazisini ilhak ettikten sonra vaktiyle Smbat ile yaptığı veraset anlaşmasını mer'iyete koyarak kuzeydeki Ermeni topraklarını da ele geçirmeye kararlıydı. I. Gagik'in ölümünden sonra iki oğlundan Smbat yerine geçmiş ise de bu defa, daha savaşçı olan diğer oğlu Aşot'un, Vaspuragan Ermeni Kralı Senekerim'in desteklediği saldırısı başladı. Sonuçta, Ermeni katogikosu Petros Kedatartz'ın devreye girmesiyle anlaşma sağlanıp Ani bölgesi Smbat'a, İran ve İberia (Gürcistan)'ya yakın olan yerler ise Aşot'a bırakıldı ise de Doğu Roma saldırısı ve Selçuklu istilası öncesindeki bu bölünmüşlük, Doğu Roma'nın bu toprakları da zorla ele geçirme hevesini kamçıladı. II. Basileios'un 1021 yılındaki I. İberia seferi esnasında Gürcüleri mağlup etmesi, 12 kazayı baştan başa tahrip ettirerek çöle çevirmesi ve Gürcülerin bu sefer esnasında 200.000 kurban vermesi;[73] ayrıca, bu sefer münasebetiyle eline geçen Basean bölgesindeki Ermenileri topluca Roma'nın Chaldia (Aristakes'de Halidik) themasına sürmesi[74] üzerine kendi durumundan endişe eden Smbat, katogikos Sargis'in 1022 yılında ölümünden sonra Ermeni patrikliği

---

[71] Honigmann 1970: 167; Bedrosian 1979: 156, dn. 282; Grousset 2005: 542. Smbat, 115 manastırdan (http://rbedrosian.com/css2.htm), bazı kaynaklar ise 900 manastırdan bahsediyorlar.

[72] Bk. Norwich 1993: 264.

[73] Laurent 1913: 18. II. Basileios'un I. İberia seferi sırasında Basean'daki faaliyetleri hakkında bk. Aristakes 1968: 60-62; Grousset 2005: 536.

[74] Bk. Grousset 2005: 536-537.

makamına oturan Petros Kedatartz (1019-1058)'ı Trabzon'da bulunan Imparator nezdine gönderdi. Vaspuragan arazisinin ilhakından bir yıl sonra II. Basileios, Smbat Hovhannes'i, çocuğu olmadığı için, İmparator'u kendi ülkesinin vârisi tayin etmeğe zorladı ve, ondan Katogikos Petros Kedatartz'ın da desteğiyle, Smbat'ın ölümünden sonra krallığın Doğu Roma'ya devri hakkında yazılı bir taahhüdname aldı. Karşılığında ise sadece magistros ve "Ani'nin ve Büyük Armenia'nın arkhon'u" gibi hiçbir şey ifade etmeyen boş unvanlar aldı.[75]

VIII. Konstantinos'un kısa süren hükümdarlığından (1025-1028) sonra, tahta geçen IV. Michael (1034-1041), Smbat'ın bir yıl sonra "bilâ-vâris" ölümünden sonra 1041 yılında büyük bir ordu ile, birçok yeri tahrip edip çok sayıda da esir alarak Ermeniyye'ye girdi;[76] bir elçilik heyeti göndererek Ani ve çevresinin devrini istedi. Komutan Vahram Pahlavuni de dahil bir kısım kişiler, Smbat'ın 14 yaşındaki yeğeni ve halefi Gagik'in etrafında toplanıp onlarla savaşarak Doğu Roma ordularına direndiler ise de Michael'in istilâcı politikasını aynen devam ettiren yeni İmparator IX. Konstantinus Monomachus (1042-1054), görüşmelerden bir sonuç çıkmayınca 1041 yılında bir ordu ile Ani'yi kuşattı. Zaten Katogikos Petros dahil soylu ve güçlü kişiler Doğu Roma'nın hakimiyet ve himayesini kabul etmişlerdi.

Başkenti önceden Dovin, daha sonra Ani olan Doğu Ermeniyye Krallığı (Şirak) şubesinden olup, Doğu Roma'ya tâbi olarak hüküm süren John Smbat ve IV. Aşot'dan sonra Ani hükümdarı olan II. Gagik (1042-1045), başlangıçta direnmesine rağmen, İmparator tarafından ayartılıp İstanbul (Konstantinopolis)'a getirtilerek kendisine güzel bir karşılama töreni yapıldı ve orada epeyce oyalandı. II. Gagik'in İstanbul'da bulunmasını fırsat bilen başta Patrik Petros ve idare memuru Sarkis gibi Ani bölgesindeki Ermeni ileri gelenleri, Urfalı Mateos'un ifadesiyle "dinsiz hainler", şehrin 40 anahtarını İstanbul'a İmparator'a hediye ettiler[77] ve Gagik de bu oldu-bittiyi kabullenmek durumunda kaldı. Aristakes'e göre Ani şehri ve çevresi (Şirak bölgesi), Roma komutanına bizzat müracaat etmek suretiyle Patrik tarafından Doğu Roma'ya teslim edilmişti ki Grek

---

[75] Grousset 2005: 543-544.

[76] http://rbedrosian.com/css3.htm

[77] Mateos 2000: 79.

kaynağı Skylitzes de benzer ifadeler kullanır.[78] Patrikle beraber İstanbul'da bir müddet ikâmete tâbi tutulan Gagik[79]'e İmparator tarafından İstanbul'da bir saray, magistros unvanı ile birlikte, - başlangıçta Malatya'da yerleştirilmeleri düşünülmüş ise de - sonradan Kapadokya, Lykandos / Lykandon ve Charsianon themalarında yerler verilerek Kapadokya'ya yerleştirildi, bir daha Ani'ye dönmesine izin verilmedi. Mateos ve Vardan, Kapadokya'da ona verilen yerler olarak, her ikisi de Kayseri'nin hemen doğusunda bulunan Kalawn-Petat ve Pizu isimli iki köyün adını bilhassa zikrederken[80] Cedrenus ise Kapadokya'da Charsianon ile Lykand[r]os yanında geniş bir çiftliğin ona verildiğinden bahsetmektedir.[81] Daha sonraki bilgilere göre, Kral Gagik burada Sebasteia / Sivas kralı ve Senekerim'in oğlu David'in kızıyla evlenmiş, "gelinlik çeyizi" olarak ondan Kaisareia ve Tzamandos'u almış, sürgünde maceralı bir hayat sürmüştür.[82]

Ani'yi II. Basileios'a "peşkeş" çekmekle suçlanan gerek Patrik Petros'un, gerekse Smbat'ın suçları Ermenilerce affedilecek cinsten değildi. Patrik, belki de tekrar geri dönmeğe yüzü tutmadığından bir müddet Sebasteia'da Senekerim'in ülkesinde onun yanında kaldıktan sonra yeniden Doğuya Ani'ye, sonra tekrar Sebasteia'ya gidip 1026-1029 arasında orada yaşadıktan ve Patriklikten ayrılıp bir ara dört yıl kadar da Vaspuragan'da kaldıktan sonra Smbat tarafından Ani'ye davet edilerek yakalanıp hapsedildi ve yerine yenisi tayin edildi. Smbat ise Urfalı Mateos'a göre, Ermeniyye'nin ileri gelen piskoposları tarafından zaten aforoz edilmişti.[83]

Sonuçta 1045 yılında Ani Ermeni Krallığı Doğu Roma tarafından ilhak edilerek toprakları İberia'nınki ile birleştirildi, başkenti de Theodosiopolis (Erzurum)'den Ani'ye taşındı.[84] Ani Ermeni Krallığı'nın ilhakından sonra Doğu Roma İmparatorluğu, Şeddadîler emiri Ebû'l-Esvar'ı da geri püskürterek Azerbaycan bölgesini tehdit eder hale geldi.[85]

---

[78] Aristakes 1968: 85; Skylitzes 2006: 440; Honigmann 1970: 166; Grousset 2005: 565.

[79] Hewsen 2001: 112.

[80] http://www.vostlit.info/Texts/rus11/Vardan/frametext3.htm; Laurent 1913: 38; Mateos 2000: 80; Grousset 2005: 567.

[81] Laurent 1913: 38; Mateos 2000: 80, dn. 194; Vryonis 1971: 54.

[82] Hewsen 2001: 126.

[83] Mateos 2000: 65-66; Grousset 2005: 553-554.

[84] Hewsen 2001: 124.

[85] Cahen 1987: 1383.

Bu durum, Sultan Alp Arslan döneminde Ani'nin zaptı ve Ebû'l-Esvar'a verilmesiyle sonuçlanacaktır. Urfalı Mateos'un ve Aristakes'in bahsettiği üzere, Ani'nin Doğu Roma'ya devri esnasında Romalılar, çok sayıda Ermeniyi öldürerek veya esir ederek, kalanları kendi mezheplerine (Ortodoksluk) geçmeye zorladılar; Ermeni ve Gürcülerden hanedana mensup kişiler, soylular ve komutanlar da halkıyla birlikte yerlerini-yurtlarını terk edip uzak bölgelere göç ettirildiler ve yerlerine Balkanlardan göçürülen Bulgarlar gibi daha güvenilir müttefikler ve görevliler getirildi. Doğu Romalıların uyguladıkları bu korkunç hadiseleri anlatan Aristakes şöyle devam ediyor: "Bu haberleri işitince aklımı kaybettim, ellerim titremeğe başladı, öyle ki yazmağa devam edemiyorum."[86]

II. Gagik, 1045 yılında krallığını Doğu Roma'ya devrettikten sonra Kapadokya'da aldığı topraklarda 1045-1079 tarihleri arasında Sebasteia prensi (sadece Kharsianon bölgesinde) olarak hüküm sürmüştür. Ermeni patriklik merkezi de, Ermeniyye'deki siyasî değişmelerden ve krallarının göçlerinden nasibini almıştı. Başlangıçta Vagarşabat (Eçmiazin) olan, daha sonra Dovin'e taşınan katogikosluk merkezi, 442 yıl orada kaldıktan sonra siyasî durumda süregelen karışıklık ve emniyetin olmaması gibi sebeplerle X. yy.dan sonra Vaspuragan, Aghtamar, Argina, Ani, Sebastia, Tavploor, Dzamtav, Shougher ve Dzovk gibi yerlere taşınmıştı. Vaspuragan Ermeni Krallığı'nın Doğu Roma'ya devredilmesi ve Sebasteia'ya göç edilmesi üzerine önde gelen Ermeni kilise mensupları da Sebasteia'ya göç ettirildi; orada Ermeni Patriği II. Haçik, 1058-1065 tarihleri arasında katogikosluk yapmıştır ki buna Sivas dönemi (1058-1062) ve Tavplur[87] dönemi (1062-1065) denir. II. Haçik, İmparator X. Konstantinos Dukas (1059-1067) tarafından zorla İstanbul'a getirtilmiş, patrikliğin Ermeniyye'de ve Sebasteia'da bulunan ve haczedilebilecek bütün hazineleri de İstanbul'a nakledilmişti. II. Haçik'i İstanbul'dan geri getirtmek için Atom ile Abusahl tam üç yıl uğraşmışlar ve sonunda geri almışlardı: İmparator, sonunda ona Tarante (Darende)'de iki tane manastır vererek gitmesine rıza göstermişti.[88] II. Haçik öldüğü zaman da Sebasteia'daki Kutsal Haç manastırına

---

[86] Aristakes 1968: 81-82; http://www.narek.com/EddieArnavoudian/Medieval_Literature.htm; http://www.vostlit.info /Texts/rus2/Aristakes/frametext1.htm Bu konuda ayrıca bk. İpek 2003: 36.

[87] Tavplur, Likandros themasında idi ve şimdiki Kayseri ile Afşin arasındaki yöreye tekabül ediyordu. Bk. Grousset 2005: 580.

[88] Grousset 2005: 580.

defnedilmiştir.[89] Aynı şekilde, Ani Ermeni Krallığı'nın sona ermesinden sonra katogikosluk merkezi Kilikya'ya taşınmıştır.

Maamafih Doğu Roma'nın Ermeni kral ve din adamlarından devraldığı bölgedeki hakimiyeti çok kısa sürdü. 1045 yılında Ani'nin İmparator'a devri hadisesinden sonra Tuğrul Bey, Kutalmış idaresindeki Selçuklu kuvvetlerini Doğu Anadolu ve Kafkasya üzerine gönderdi. Türklerin buralardaki yağma ve fetih hareketleri sırasında İmparator IX. Konstantinos Monomahos da İberia hakimi ve Doğu Roma vassalı olan Liparit idaresinde bir orduyu Türklere karşı göndermişti. Selçuklu şehzadesi Hasan'ın Vaspuragan bölgesinde 1048 yılında Ani ve İberia valisi Katakalon Kekaumenos[90] idaresindeki Roma ve Gürcü kuvvetleriyle yaptığı savaşta pusuya düşürülerek öldürülmesi üzerine bunun intikamını almak için düzenli ve büyük bir Selçuklu ordusunu Anadolu'ya gönderdi. İbrahim Yınal idaresindeki bu ordu, kuzeyde İberia ve Trabzon'un güney kesimlerinden Batıda Erzurum dahil büyük bir bölgeyi yağma etti. Öyle ki devrin tarihçileri bu yılı, Doğu Roma topraklarına Selçuklu Türk akınlarının başlangıç tarihi olarak kabul ederler.[91] Basean (Pasinler) ovasına kadar ilerleyen bu ordu, burada İberia prensi Liparit(es)'in kumanda ettiği müttefik Gürcü - Doğu Roma ordusunu 1049 yılındaki savaşta mağlup ederek Liparit'i esir aldı.[92]

Türklerin bu akın faaliyetleri sürerken Doğu Roma ise daha iyi koruma sağlamak bahanesiyle ilhak ettiği toprakları Selçuklu baskılarına karşı savunmada gerekli enerjiyi göstermediği gibi, üstelik gerek Konstantinos Monomahos ve gerekse Konstantinos Dukas dönemlerinde devlet, "imparatorluk kaynaklarını sağlamlaştırma gayesiyle, ordu

---

[89] Hewsen 2001: 126; http://rbedrosian.com/css4.htm

[90] Bu şahsın Armenia'daki faaliyetleri ve Grek kaynağı Skylitzes'de verilen bilgiler hakkında Jonathan Shepard'ın araştırmaları için bk. "A suspected source of Scylitzes' Synopsis Historion: the great Catacalon Cecaumenus", Byzantine and modern Greek studies, 16(1992), 171 – 181; "Scylitzes on Armenia in the 1040's", Revue des études armeniennes, 11(1976), 269 - 311.

[91] Cahen 1987: 1384.

[92] Charanis 1969: 190; Cahen 1987: 1384; Köymen 1993: 245-247; Bedirhan 2000: 128-138; Brosset 2003: 283.

ödemelerini kesmiş ve asker mevcudunu her yerde azaltma yoluna gitmişti."[93]

Tuğrul Bey'in ölümünden (1063) sonra yerine geçen Sultan Alp Arslan (1063-1072) zamanında da Türklerin Doğu Anadolu ve Kafkasya'daki fetih hareketlerine devam edildi; Alp Arslan'ın 1064 yılındaki Kafkasya seferi esnasında Doğu Roma'nın "doğudaki en müstahkem şehri ve kalesi" olan Ani, Selçuklu Türkleri tarafından zaptedilerek Şeddâdîlerden Ebu'l-Esvar'ın oğlu Menuçehr'e verildi.[94]

4.3. Kars Ermeni Krallığı'nın Doğu Roma Tarafından İlhakı

Yaklaşmakta olan Türk tehdidi karşısında bu defa Kars Ermeni kralı Gagik [bin] Abas (1029-1065), Ani'de tıpkı II. Gagik'in başına gelenlerde olduğu gibi yine Doğu Roma tarafından kendisine verilen boş unvanlar ve Kapadokya bölgesinde teklif edilen topraklar karşılığında krallığını Doğu Roma'ya devretti ise de 1065 yılında Kars da Sultan Alp Arslan tarafından ele geçirildi. Gagik Abas'ın Doğu Roma'dan aldığı yerler XIII. yy.ın büyük Ermeni tarihçisi Vardan (ölm. 1271)'da Tzamandus, Larissa,[95] Gabadonia / Gavadanek (Develi-Kayseri), Dokeia / Eudoxias (Tokat?),[96] Komana Pontika (Gömenek)[97]'da verilen topraklar ve 100 köy olarak verilmektedir.[98] Anlaşıldığına göre, Kars Ermeni kralına verilen toprakların hepsi, bölgeye 1021 yılında gelip yerleşen Senekerim Sülâlesi (Arzruni)'nden aktarılmıştır. Tzamandus ve Kaisareia şehri ise Senekerim ailesinden eski Ani Ermeni Kralı II. Gagik'e çeyiz olarak gelmişti ve şimdi geri alınarak eski Kars

---

[93] Manandian 1965: 174.

[94] Cahen 1987: 1391; Köymen 1993: 257-258; Bedirhan 2000: 166-170; Brosset 2003: 288 ve dn. 474; Grousset 2005: 599. Ani'nin zaptı Ermeni ve Gürcü kaynaklarına göre farklı verilmektedir; 6 Haziran hesaplayanlar olduğu gibi, 16 Ağustos diyenler de vardır ki genel kanaat 16 Ağustos 1064'dür. Bk. Kırzıoğlu 1982: 40-44.

[95] Larissa, eski Kapadokya bölgesinde, Kayseri - Komana yolu üzerindedir; W. M. Ramsay'a göre, bugünkü Zamantı çayı üzerinde olmalıdır. Bk. Umar 1993: 508.

[96] Dokeia, Amasya - Kastamonu arasındadır; bugünkü Tosya veya Tokat olduğu konusu tartışmalıdır. Bk. Umar 1993: 220.

[97] Komana Pontika, bugün Tokat'ın 9 km. kuzey-doğusunda yer alan bir köydür. Kısaca "Comana" diye adlandırılmakta ise de Kapadokya güneyindeki aynı isimli yerden ayırmak için "Komana Pontika" diye anılmaktadır. Bk. Umar 1993: 458.

[98] Laurent 1913: 38; Vryonis 1971: 55; Hewsen 2001: 112; http://www.vostlit.info/Texts/rus11/Vardan/frametext3.htm (hepsi Kapadokya'da ve Sivas'a yakın olan bu yerler hakkında ayrıca bk. dn. 476).

Ermeni kralı Gagik Abas'a veriliyordu.[99] Ona verilen topraklar arasında Vardan'da Amaseia (Amasya)'nın adı da geçmekle beraber bu, kesinlik kazanmamıştır.

Bagrat Sülâlesi'nden Kars Ermeni kralları da tıpkı Sebasteia'daki Senekerim'in oğulları gibi Doğu Romalı idareciler tarafından 1079 ila 1080 tarihleri arasında daha sonra katledilerek toprakları zaptedilmiştir.[100]

5. Ermenilerin Orta Anadolu Bölgelerine Göç Ettirilme Sebepleri

Doğu Roma İmparatorluğu, Ermenileri sadece Sivas, Kayseri vb. gibi Anadolu'nun daha iç bölgelerine değil, Bulgaristan, Makedonya ve Kıbrıs gibi oldukça uzak yerlere göç ettirerek, hem Vaspuragan, Ani ve Kars gibi Ermeni krallıklarının topraklarını imparatorluk arazisine katmış, hem sınır bölgelerinde bulunan ve çok eski dönemlerden beri Müslümanları tanıyan ve onlarla yakın ilişkiler kurmuş olan Ermeni soyluları, askerî sınıfa mensup kişiler ve din adamlarının, Türklerle birleşmek suretiyle kendisini arkadan vurmalarının önüne geçmek, hem de aslen Orta Anadolu bölgesinden olup burada sürekli isyan eden aristokrat toprak sahipleri ve askerî ailelerin nüfuzlarını kırmak istemişti. Bilhassa X. yy.da Ermenileri Batıya doğru toplu ve gruplar halinde göçlere ve yer değiştirmelere zorlayan Doğu Roma'yı her gelen imparator zamanında bile değişmeyen yaklaşık yüz yıllık böylesine kalıcı bir politika izlemeye yönelten asıl sebepler, görünürde, imparatorluğun Doğuya doğru yayılması ve Ermenilerin yeni yerler ve yeni imkânlar elde etme arzusu idi; XI. yy.da ise buna hızla yaklaşan ve sınırlara dayanan Selçuklu Türkleri tehlikesi eklendi.[101]

Bu bakımdan, Doğu Roma'nın, Ermenileri Orta Anadolu bölgesine göç ettirme sebepleri konusunda muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Sebep olarak ileri sürülen görüşlerden biri, Ermeni ailelerini ve askerlerini Orta Anadolu bölgesine yerleştirmek suretiyle, tahta geçtiği ilk yıllardan beri kendisine karşı gizli ve açık bir mücadele yürüten, sürekli isyan eden ve II. Basileios'u çok uğraştıran Orta Anadolu'daki kudretli ailelerin gücünü

[99] Hewsen 2001: 126.
[100] Grousset 2005: 618-619.
[101] Vryonis 1971: 54.

kırmak idi. Nitekim gerek Vaspuragan Ermeni kralı Senekerim ve ailesi, gerekse daha sonraki Ani ve Kars Ermeni krallarının aileleri, bu âsilerin faaliyet gösterdiği ve çevreden de bolca destek aldığı Lykandos, Tzamandos ve Kaisareia gibi yerlere iskân edilmişlerdi. İkinci bir görüş ise, zaten II. Basileios, uzun bir zamandır gerek Güney Kafkasya'daki, gerekse Diyar-ı Bekr bölgesindeki komşuları ile sıkı bir diplomatik ve askerî ilişki içerisinde idi;[102] İmparator, bu ilişkileri temellendirmek için yıllarını vermişti. Arzruni ailesi ile olan münasebet de bu çerçevede idi. Bir diğer sebep ise ekonomik ve demografik yapı ile ilgilidir. Daha X. yy.ın başlarından itibaren ve II. Basileios'un tahta geçmesinden çok önce Ermeniler, Doğu Roma'nın Batı eyaletlerine doğru her taraftan göç ediyorlardı: bunlardan bazıları ticarî maksatlarla, bazıları bilhassa aristokrat ailelere mensup olan, meselâ Melias[103] gibi kişiler ve Taron ailesine mensup şahıslar da Roma ordusunun her kademesinde vazife almak maksadıyla batıya doğru akın ediyorlardı.[104] Şu halde XI. yy. başındaki Selçuklu akınını, en azından Vaspuragan için gerçek sebep olarak göstermek doğru değildir; bu, olsa olsa, II. Basileios'un ekmeğine tam zamanında sürülmüş bir yağ idi.

---

[102] 1000 yılına kadar Doğu Roma'nın Doğu'da en çok güvendiği "bekçisi" Taok idi, ama bu tarihte Taok'un ilhakından sonra Mervaniler oldular. Bk. Holmes 2005: 390.

[103] Melias (Ermenice Mleh), başlangıçta muhtemelen, Taron bölgesindeki küçük bir themanın strategosu idi. X. yy. başlarında Sebasteia, Larissa ve Charsianon themaları Roma'nın Doğu'daki hudut bölgelerini teşkil ediyordu ve birçok Ermeni de mülteci olarak bu sınır bölgesindeki Malatya'da bulunuyordu. Melias, Vasak ve Grigorik gibi bazı Ermeniler, kendisi de Ermeni asıllı olan İmparator Leon (886-912)'a ve Charsianon strategos'una mektup yazarak hudut bölgelerinde kendilerine ıktalar verilmesini istediler. Sonuçta bunların bir kısmı Larissa'ya, Melias ve ekibi de bilahare Lykandon ve Tzamandos bölgelerine yerleştirildiler. X. yy.ın başlarında, Melias, Leon devrinde Roma kuvvetlerinin Araplara karşı Maraş, Tarsus ve Malatya'ya karşı sürdürdükleri saldırılarda Ermeni kuvvetlerinin lideri olup, magistros unvanıyla ödüllendirilmişti. İmparator Nikephoros Phokas (963-969)'ın Kilikya seferleri sırasında bu savaşların liderliğini yapan ve bilahare imparator olacak olan Johannes Tsimiskes (969-976)'in de dikkatini çeken Melias, Roma'nın bu bölgelerdeki zayıf idaresinden istifade ile gerek Roma sahasında, gerekse sınırın Araplar tarafında Ermenilerle birlikte müstakil olarak hareket etmeğe ve thema bölgesini genişletmeğe koyuldu. Bu konularda bk. Honigmann 1970: 62-65; Holmes 2005: 145, 335-337.

[104] Holmes 2005: 518-519. Holmes, Phokas ve Xiphias isyanı sırasında gösterdikleri askerî destek karşılığı Orta Anadolu bölgesinde Arzruni ailesine arazi verilmesini, bu aileyi bölgeye göçe azmettiren başlıca etken olmasından ziyade sadece şartların gereği olan bir "mükâfat" olarak yorumlamaktadır (Holmes 2005: 519).

Ancak, Doğu Roma'nın Doğu ve Güney-doğu sınır boylarında yer alan Ermeni sahalarını ilhak etmesi, İmparatorluğun sınır mekanizmasının dengesini bozmuş ve Ermenilerin de iç bölgelere doğru çekilmesini müteakip arkadan gelen 1071'deki Malazgirt Meydan Muharebesi'nin kaybı, sınırlardaki durumu tamamen tahrip ettiği gibi, bilhassa yerli halka ve yeni gelen Ermeni gruplarına karşı takip edilen yanlış politikanın bir yansıması olarak bazı gayri Müslim grupların bile Türklerin yanında yer alması sonucu İmparatorluk, iç bölgelerde bile tutunamayarak çok kısa bir zaman içerisinde Marmara ve Ege denizi kıyı bölgelerine kadar çekilmek zorunda kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

- Abû'l-Farac (1999), Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus), Abû'l-Farac Tarihi, Cilt I, Süryaniceden İngilizceye Çeviren: E. A. Wallis-Budge, Türkçeye Çeviren: Ö. R. Doğrul, AKDTYK, TTK Basımevi, Ankara.
- Adontz, N. (1965), Etudes Armeno-Byzantines, Bibliotheque Armenienne de la Fondation Calouste Gulbenkian, Livraria Bertrand, Lisbonne.
- Aristakes (1968), Povestvovanie Vardapeta Aristakésa Lastivertsi, Perevod drevnearmyanskogo, vstupitel'naya stat'ya, kommentariy i prilojeniya K. N. Yuzbaşyana, Pamyatniki Pis'mennosti Vostoka XV, Moskva.
- Asolik (1917) (Etienne Asolik de Tarôn = Stephen of Taron), Histoire Universelle, Traduite de l'Arménien et Annotée par Frédéric Macler, Deuxième Partie, Livre III, Paris, Imprimerie Nationale.
- Bedirhan, Y. (2000), Selçuklular ve Kafkasya, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya.
- Bedrosian, R. (1979), The Turco-Mongol Invasions and the Lords of Armenia in the 13-14th Centuries, Ph.D. Dissertation (Columbia University) (Web sayfası: http://rbedrosian.com/dissert.html).
- Bosworth, C.E. (1968), "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)", The Cambridge History of Iran. Vol.5: The Saljuq and Mongol Periods, Edited by J.A. Boyle, Cambridge at the University Press, s. 1-202.
- Brosset, M. F. (2003) (çev.), Gürcistan Tarihi (Eski çağlardan 1212 yılına kadar), Gürcüceden çeviren: M. F. Brosset, Çeviren: H.D. Andreasyan, Notlar ve Yayına Hazırlayan: E. Merçil, AKDTYK, TTK Basımevi, Ankara.
- Bryer, A. & Winfield, D. (1985), The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos, Volume One, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

- Cahen, Cl. (1969), The Turkish Invasion: The Selchükids", Baldwin. M. W. (Editor), The first hundred years (A History of the Crusades, volume, I), Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1969 s. 135-176.
- _____, (1987), "Türklerin Anadolu'ya İlk Girişi (XI. Yüzyılın İkinci Yarısı)", Belleten, LI / 201, s. 1375-1431 (Çeviren: Yaşar Yücel-Bahaeddin Yediyıldız).
- Canard, M., "Kilikia", EI, II: 34b (CD-ROM versiyonu).
- Charanis, P. (1969), "The Byzantine Empire in Eleventh Century", Baldwin, M. W. (Editor), The first hundred years (A History of the Crusades, volume, I), Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, s. 177-219.
- Faruqi, S., "Sivas", EI, IX: 689b (CD-ROM versiyonu).
- Grousset, R. (2005), Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi, Çeviren: S. Dolanoğlu, Aras Yayıncılık, İstanbul.
- Hewsen, R. H. (2001), Armenia. A Historical Atlas, Christopher C. Salvatico (Cartographer-in-Chief), The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Holmes, C. (2005), Basil II and the Governance of Empire (976-1025), Oxford Studies in Byzantium, Oxford University Press.
- Honigmann, E. (1970), Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı, grekçe, arabca, süryanice ve ermenice kaynaklara göre, 363'den 1071'e kadar, Tercüme eden: Prof. Dr. F. Işıltan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Jennings, R., "Kaysariyya", EI, IV: 842b (CD-ROM versiyonu).
- İpek, A. (2003), "Ermenilere Rum Mezalimi", dünden bugüne Türk-Ermeni İlişkileri, Editörler: İ. Bal, M. Çufalı, Nobel Yayınları, s. 31-38.
- Kafesoğlu, İ. (1953), "Doğu Anadolu'ya İlk Selçuklu Akını (1015-1021) ve Tarihî Ehemmiyeti", 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, DTCF Yayını, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul, s. 259-274.

- [Kırzıoğlu], M. Fahrettin, (1982), Kars-Arpaçayı Boyları Eski Merkezi Anı Şehri Tarihi (1018-1236), SAN Matbaası, Ankara.
- Köymen, M. A. (1979), Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Cilt: I. Kuruluş Devri, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, Güven Matbaası, Ankara.
- _____, (1993), Selçuklu Devri Türk Tarihi, AKDTYK, TTK Yayınları, TTK Basımevi, Ankara.
- Laurent, J. (1913), Byzance et Les Turcs Seldjoucides dans L'Asie Occidentalejusqu'en 1081, Nancy, Imprimerie Berger-Levrault.
- Manandian, H. A. (1965), The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade, Translated from the Second Revised Edition by N. G. Garsoian, Armenian Library of the Calouste Gulbenkian Foundation, Livraira Bertrand, Lisbon.
- Mateos (2000), Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162), Türkçeye çeviren: H. D. Andreasyan, Notlar: Ed. Dulaurer, Prof. Dr. H. Yınanç (Çeviren), TTK, TTK Basımevi, Ankara.
- Matthew of Edessa (1993), Armenia and the Crusades, Tenth to Twelfth Centuries, The Chronicle of Matthew of Edessa, English translation by A. E. Dostourian, Lanham, Maryland.
- Mihail (1944), Suryani Patrik Mihail'in Vakainamesi. İkinci Kısım (1042-1195), Türkçeye Çeviren: Hrant D. Andreasyan (TTK Kitaplığı).
- Norwich, J. J. (1993), Byzantium: The Apogee, Penguin Books, vol.II.
- Ostrogorsky, G. (1981), Bizans Devleti Tarihi, Türkçeye Çeviren: F. Işıltan, TTK Yayınları, Ankara.
- Psellos (1992), Işın Demirkent, Mikhail Psellos'un Khronographia'sı, AKDTYK, TTK Basımevi, Ankara.
- Sevim, A. (1985), "Büyük Selçuklu İmparatorluğu Döneminde Selçuklu-Ermeni İlişkileri", Tarih Boyunca Türklerin Ermeni Toplumu ile İlişkileri (8-12 Ekim 1984 Erzurum) Sempozyumu, Düzenleyen: Atatürk Üniversitesi, Erzurum, s. 67-74.

- _____, (2005a), "Malazgirt Meydan Savaşı ve Sonuçları", Prof. Dr. Ali Sevim, Makaleler, Yayına Hazırlayanlar: E. S. Yalçın – S. Özbek, Berikan Yayınevi, Ankara, c. 1, s. s. 9-25.
- _____, (2005b), "Bizans'ın Durduramadığı Büyük Türk Komutanı Bekçioğlu Afşin", Prof. Dr. Ali Sevim, Makaleler, Yayına Hazırlayanlar: E. S. Yalçın – S. Özbek, Berikan Yayınevi, Ankara, c. 1, s. 39-48.
- _____. (2005c), "Büyük Selçuklu İmparatorluğu Döneminde Selçuklu-Ermeni İlişkileri", Prof. Dr. Ali Sevim, Makaleler, Yayına Hazırlayanlar: E. S. Yalçın – S. Özbek, Berikan Yayınevi, Ankara, c. 3, s. 403-414 (önceki makalenin yeni baskısı).
- Skylitzes (2006) (John Wortley ve ekibinin tercümesi) (Paris'deki bir tercüme komisyonu tarafından yayınlanacak).
- Sümer, F. –A. Sevim, (1971), İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı (Metinler ve Çevirileri), TTK Basımevi, Ankara.
- Şahin, K. (1999), Danişmendliler Döneminde Niksar (1071-1178). (Tıp Medreseleri ve Diğer Tarihi Eserler), Gaziosmanpaşa Üniversitesi Matbaası-Tokat, Niksar.
- Thietmar (2005) (Bk. Yahya el-Antaki 1883).
- Thomson, R. W. (1985), History of the House of the Artsrunik', Thomas Artsruni, translation and commentary by Robert W. Thomson, Detroit.
- Thomson, R. W. (1991), History of the House of the Artsrunik', Thomas Artsruni. A Facsimile Reproduction with an Introduction by Robert W. Thomson, Caravan Books, Delmar, New York.
- Turan, O. (1984), Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi. Siyâsî Tarih. Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318), Nakışlar Yayınevi, İstanbul.
- Umar, B. (1993), Türkiye'deki Tarihsel Adlar, İnkılâp Kitabevi,İstanbul.
- Vryonis, S. (1971), The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, Universtiy of California Press.

- Wolff, R. L. (1969), "The Kingdom of Cilician Armenia", The later Crusades, 1189-1311, H. W. Hazard, (Editor) The later Crusades, 1189-1311 (A History of the Crusades, volume, II), Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, pp. 630-659.
- Yahya el-Antaki (1883), В. Р. Розен (Yay.), Император Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхъи Антиохийского, СПб. (Web versiyonu: Thietmar 2005: http://vostlit.info/Texts/rus/Yahya/text1.htm
- Yıldız, H. D. (1985), "10.Yüzyılda Türk-Ermeni Münasebetleri", Tarih Boyunca Türklerin Ermeni Toplumu ile İlişkileri (8-12 Ekim 1984 Erzurum) Sempozyumu, Düzenleyen: Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Yıldız, H. D. (2002), "Sacoğulları", Türkler, 4, Editörler: H.C. Güzel, K. Çiçek, S. Koca, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 417-444.

Web Sayfaları:

- http://gumilevica.kulichki.net/VAA/vaa161.htm#vaa161para01 (А.А. Васильев, "История Византийской империи" (Время до крестовых походов до 1081 г.)
- http://www.vostlit.info/Texts/rus11/Vardan/frametext3.htm (Всеобщая история Вардана Великого. М. 1861, пер. М. Эмина).
- http://rbedrosian.com/css1_17.htm (Smbat Sparapet's Chronicle).
- http://rbedrosian.com/gc1_6.htm ((The Georgian Chronicle).
- http://rbedrosian.com/dissert.html (R. Bedrosian, The Turco-Mongol Invasions and the Lords of Armenia in the 13-14th Centuries, Ph.D. Dissertation (Columbia University, 1979)

  http://www.narek.com/EddieArnavoudian/Medieval_Literature.htm (Eddie Arnavoudian, The disintegration of the Bagratounis kingdom and the sacking of Ani 'The History - on the depredations visited upon us by foreign nations around us' by Arisdaghes Lasdivertzi)
- http://www.vehi.net/istoriya/armenia/aristakes/00.html
- http://www.vostlit.info/Texts/rus2/Aristakes/frametext1_3.htm

- http://rbedrosian.com/a10.htm
- http://www.vostlit.info/Texts/rus4/Mychel_Syr/frametext1.htm (МИХАИЛ СИРИЕЦ,
- ХРОНИКА. Арабы у границ Византии и Ирана. М. 1969, пер. Н. В. Пигулевской)
- http://impearls.blogspot.com/2004_06_20_impearls_archive.html (Greeks and Turks by Frédéric Macler).
- http://digital.library.wisc.edu/1711.dl/History.CrusOne
- http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Gazetteer/Places/Asia/Armenia/_Texts/KURARM/24*_27*.html (Vahan M. Kurkjian, A History of Armenia, published by the Armenian General Benevolent Union of America, 1958
- http://www.encislam.brill.nl/data/EncIslam/C7/COM-0477.html
- http://www.encislam.brill.nl/data/EncIslam/C9/COM-0139.html (M. Canard, Kilikia, **EI**, II: 34b).
- http://digicoll.library.wisc.edu/cgi-bin/History/History-idx?type=article&byte=34527
- 60&isize=M
- http://www.acad.carleton.edu/curricular/MARS/Kekaumenos.pdf (Kekaumenos, **Logos Nouthetetikos,** Oration of Admonition to an Emperor §§ 77-88 of the Strategikon, Translated by W. North from Sovet'i i raskaz'i Kekavmena…, ed. G.G. Litavrin, Moscow, Edition Nauka, 1972, s. 274-298).
- http://www.krotov.info/acts/10/yahya.html
- http://vostlit.info/Texts/rus/Yahya/text1.htm

KARAHANLILARDA DEVLET – ULEMÂ İLİŞKİLERİ HAKKINDA

Hüseyin KAYHAN[♦]

İslâmî terminolojide ulemâ, Kur'an ve hadis bilgileri ile fıkıha vakıf, İslâm cemaatini dine ait prensiplerle birlik ve beraberlik içerisinde kaynaşmış bir vaziyette tutmaya çalışan, bir İslâm devletinde yaşayan halkın dinî bakımdan idarecisi konumunda olan, siyaset üstü bilim ve din adamları şeklinde tanımlanır. Onları fâkihler, kadılar, imamlar ve müderrisler olarak dört kısımda ele almak gerekir. Ekonomik ve siyasî sebepler ihtisaslaşmalarını gerektirmekteydi. Hizmet çerçeveleri ne olursa olsun, İslâm hukuku ve ilahiyatı alanlarında en yüksek salâhiyet sahipleri olarak hukukun teminatıydılar. İlk zamanlar geçimlerini başka işler ve mesleklerde sağlamakla birlikte, zaman içerisinde siyasî iradenin kendileri için uyguladığı maaşlar ve çeşitli unvanlar alarak bir yerde yönetimlerin denetimlerine girmişlerdi. Bu durum halk tarafından pek hoş karşılanmamıştı. Yönetimin dışında kalarak tarafsızlığını koruyanlar ise saygınlıklarını korumuşlardı. Câmilere, medreselere resmî ve özel kuruluş ve kişilerin sağladıkları yardımların artması, ulemânın çoğunluğunun hayatlarını rahat ve huzur içerisinde, maddi kaygılardan uzak bir şekilde devam ettirebilecekleri ortam sundu. Kadılar zaten yüksek maaşla çalışıyorlardı ve devlete bağlıydılar. Böylece ulemânın hepsi tamamen devlete bağımlı bir hale geldiler. Devlet, bunları kontrol altında tutmaya çalıştı. Fakat, bu sayılanların dışında kalan ekonomik açıdan devlete bağlı olmadığı için bilimsel bağımsızlıklarını koruyanlar, mevcut yönetimlerin

♦ Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi. e-mail: huka63@hotmail.com

yaptıkları yanlışlıkları halkın huzurunda yüksek sesle söyleyerek, onların iktidarlarını sarsabiliyorlardı.[1]

Batıdan doğuya doğru gelindiğinde ulemânın toplum ve devlet içerisindeki saygınlığı artmaktaydı. Sâmânîler, Buhara'daki hâkimiyetlerini mahalli âlimlerin yardımlarıyla kurmuşlardı. Bu âlimler, diğer insanların hükümdarın huzurunda iken yaptıkları yer öpmek vs. gibi merasimlerden masun idiler. Hanefî fâkihlerinin en bilgilisi seçilerek, gerek dinî, gerekse devlet yönetimi ile ilgili bir takım meseleler onun görüşleri doğrultusunda karara bağlanırdı.[2]

Karahanlıların önemli merkezlerinden Kaşgar'da 10. yüzyılda baş müderris bazen 500 öğrencinin önünde ders veriyordu.[3] Bu yüzyıldan önce dikte etmek (imlâ) tedrisin en yüksek noktası sayılırken, bu yüzyıldan itibaren bu metod değişerek, yerine dinleyicilerden birisine okutulan eserin izah edilmesi (tedris) şeklinde bir metod geldi. Bu usûl beraberinde yeni tedris müesseseleri medreseleri ortaya çıkardı.[4] Yine 10. yüzyılda fıkıh ilmi kelâmdan ayrıldı ve ilim dünyası fıkıhçılar ve asıl ilim adamları olarak ikiye ayrıldılar.[5]

1. Karahanlılar Devrinde İlmî Muhit

Soğd diye adlandırılan ve Farsça konuşan insanların yaşadıkları Mâverâunnehr bölgesi, özellikle 6–8. yüzyıllardaki Göktürkler hâkimiyeti devrinde büyük oranda Türkleşmişti. Müslüman Arapların eline geçmiş, 8. yüzyılın başlarından itibaren de İslâm dini bu bölgede yerleşmiş ve tek hâkim din haline gelmişti. Bölgenin ekonomik ve sosyal özellikleri sebebiyle büyük bir ilim ve kültür merkezi oluşu, Arap hâkimiyetinin ardından 9. yüzyılın ortalarında Sâmânilerin eline geçmesi ile birlikte bu devletin kanatları altında gelişen ilmî bir zümrenin ortaya çıkmasına zemin hazırladı.

Tâhirîler hanedanının kurucusu Abdullah b. Tâhir, toplumun alt tabakalarındaki fakir çoğunluğun, zengin ve güçlü üst tabakalardaki

---

[1] Ulemânın İslâm toplumundaki yeri, görevleri vs. hakkında bkz., M. Tayyib Gökbilgin, "Ulemâ", *İA*, XIII, 23-26.

[2] Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*, Nşr. De Goeje, Leyden, 1877, 339.

[3] Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti – İslâm'ın Rönesansı*, Trk. tr. S. Şaban, İstanbul, 2000, 214.

[4] Adam Mez, 214 vd.

[5] Adam Mez, 208.

zengin azınlık karşısında ezilmesini önlemek için onların iyi bir eğitim almaları, bilimle uğraşmaları gerektiği fikrinde idi. Bunu gerçekleştirmek için de elinden geleni yapmış, bu sayede eğitim ve bilim Horasan ve Mâverâunnehr'de son derece gelişmişti.[6] Sadece dinî bilimler değil, tabii bilimler de büyük gelişme göstermiştir. Tâhirîlerin yıkılmasından sonra Buhara, Horasan ve Mâverâunnehr'deki diğer şehirlerin akıbetine uğrayarak sağlam temelli bir yönetimden yoksun kalmıştı.[7]

10. yüzyılda Mâverâunnehr'de Hanefi fıkıh âlimleri olarak Buharalı Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Yâkub el-Kelâbâzî (952), Semerkandlı Ebû'l-Kâsim İshak b. Muhammed b. İsmail (953), Semerkandlı Ebû'l-Hasan Ali b. Said er-Rustagfenî (956) ve Semerkandlı Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim (1003) görülmektedir.[8]

Mâverâunnehr'de 11. yüzyılda Hanefî fıkıh âlimlerinin sayıları birden artmaya başlamıştır. Başlıcaları şunlardır: Ebû'l Abbas Cafer b. Muhammed İbnu'l-Mu'tezz el-Mustagfirî en-Nesefî (1040), Buharalı Ebû Muhammed Abdulaziz b. Ahmed b. Nasr b. Salih el-Halvânî (1050), Semerkandlı Ebû Ali Muhammed İbnu'l-Velid (1058), Semerkandlı Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed es-Sogdî (1069), Ebû Nasr Ahmed b. Mansur el-İsficâbî (1087), Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdulkerim el-Bezdevî (1089) ve Buharalı Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed (1090).[9]

12. yüzyılda bölgedeki başlıca Hanefî fıkıh âlimleri ise şunlardır: Buharalı Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim b. Enûş b. İbrahim el-Hasîrî (1107), Buharalı Ebû Amr Osman b. İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Fadlî (1114), Buharalı Ebû'l-Fadl Şemsu'l-Eimme Bekr b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Zerencerî (1118), Semerkandlı Ebû Said Mesud b. Hüseyin b. Hasan b. Muhammed b. İbrahim el-Kuşânî (1126), Ferganalı Ebû Ali Hüseyin b. Ali b. Ebî'l-Kâsim İmâdeddin el-Lâmişî (1128), Semerkandlı Ali b. Muhammed b. İsmail b. Ali b. Ahmed el-İsficâbî (1140), Ebû Muhammed Husâmeddin Ömer b. Abdulaziz b. Ömer b. Mâze es-Sadru'ş-Şehîd (1141), Semerkandlı Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail en-Nesefî (1142), Semerkandlı Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b.

---

[6] V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Haz. H. D. Yıldız, Ankara, 1990, 230.

[7] V. V. Barthold, *Türkistan*, 239.

[8] Ahmet Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, Ankara, 1990, 33-35.

[9] Ahmet Özel, 38-42.

Ahmed (1144), Buharalı İftihareddin Tâhir b. Ahmed b. Abdurreşid (1147), Semerkandlı Ebû'l-Kâsim Nâsireddin Muhammed b. Yusuf b. Muhammed b. Ali el-Alevî (1161), Buharalı Sedîdeddin Muhammed b. Ebû Bekr (1177), Buharalı Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Muhammed b. El-Akîlî (1180), Buharalı Ebû Nasr Zeyneddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Attâbî (1190) ve Ferganalı Fahreddin Hasan b. Mansur b. Mahmud el-Özkendî (1196).[10]

Görüldüğü üzere, Mâverâunnehr'de Karahanlı hâkimiyetinin başladığı 11. yüzyıldan itibaren Hanefî fıkıhı alanında çok sayıda âlim yetişmiştir. 12. yüzyıl bu alanda zirveye ulaşılan devir olmuştur. Genelde baktığımızda, 11-12. yüzyıllar ağırlıklı olarak İslâm fıkıh âlimlerinin büyük bir kısmı yine burada yetişmiştir. Bu da, Karahanlı yönetiminin İslâm dini ve din adamları ile ne derece barışık olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Karahanlı medreselerinde ağırlıklı olarak okutulan dinî bilimlerin yanında, matematik, geometri, kimya, astronomi gibi tabii bilimler ile coğrafyanın da öğretildiği anlaşılmaktadır.[11] Karahanlı hâkimiyetindeki yüzyıllarda bu bilimsel gelişmelere paralel olarak, ekonomik durumun parlaklığı sonucu Semerkand ve Buhara İslâm dünyasının metropolleri diyebileceğimiz, nüfusları yüz binin üzerinde olan 17 büyük şehir arasına girmiştir.[12] Böylece, ekonomik canlılıkla birlikte başlayan kültürel zenginleşme, bölgeyi İslâm dünyasının en parlak coğrafyalarından birisi haline getirmiştir. Bütün bunlar Karahanlı hâkimiyetinin büyük başarısıdır.

Karahanlı Devleti, kurulan medreselere vakıflar kanalıyla büyük maddi yardımlarda bulunmakla birlikte, bu vakıfların yöneticilerinin tayinlerine kesinlikle karışmamakta, bunların seçimlerini medreselerde görev yapan âlimlere bırakmaktadır.[13] Bu durum, siyasî gücün bilim kurumları ve buralarda görev yapan bilim adamlarının üzerinde herhangi

---

[10] Ahmet Özel, 43-57. 11-12. yüzyıl Mâverâunnehr bölgesinde Hanefi fıkıhı ve fıkıh âlimleri için ayrıca bkz. Y. Z. Kavavçı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâunnehr İslâm Hukukçuları*, Ankara, 1976.

[11] Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, Trk. tr. R. R. Arat, Ankara, 1985, 316-317.

[12] Andre Miquel, *Arap Coğrafyacılarının Gözünden 1000 Yılında İslam Dünyası ve Yabancı Diyarlar*, Trk. tr. A. Berktay, İstanbul, 2003, 49 vd.

[13] Tamgaç Buğra Han'ın Semerkand'da yaptırdığı medresenin vakfiyesinde bu durum açık bir şekilde ortaya konulmaktadır (bkz. S. Bilhan, "900 yıllık bir Türk eğitim kurumu olan Buğra Han Tamgaç Medresesi vakıf belgesi" *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, XV/2, Ankara, 1982, 117-124).

bir baskı kurmaya kalkışmadığını, dolayısıyla da medreselerin ve bilim adamlarının tam anlamı ile bağımsız olduklarını ortaya koymaktadır.

11. yüzyılda Karahanlı Devleti'nde güçlü ve itibarlı bir âlimler zümresinin varlığı görülmektedir. Âlimler, Karahanlı sosyal sınıfları içerisinde, peygamber neslinden gelen seyyid ve şeriflerden sonraki sırada yer almakta, diğer halk katmanlarının en önünde bulunmaktadır.[14] Makdisî, Mâverâunnehr'deki fâkihlerin hükümdar derecesinde olduğunu belirtmektedir.[15] Ona göre, İsficâb'da hadîsciler hâkimdir.[16] Buhara'nın merkezi Nemûceket şehrinin halkı fâkih ve edib idiler.[17] Semerkand, Hanefî mezhebine dahil ulemânın dersler vererek öğrenciler yetiştirdiği bir şehir idi.[18] Şâş'ın merkezi Bunket'te ilme rağbet vardı.[19] İbn Havkal'a göre, Buhara halkı, bilimde ve fıkıhta Horasan halkından daha üstün idi.[20]

Karahanlılarda hanedanın temsil ettiği devlet yönetimi ile ulemânın temsil ettiği din adamları arasında anlaşmazlıklar yaşandı. Kaynaklarımız bunun sebebi veya sebeplerinin öğrenilmesi hakkında doyurucu bilgi vermemektedir. Dinlerine bağlı samimi Müslümanlar olan Karahanlı hakanları, din adamlarına fazla itibar etmezken, daha çok şeyhlere ve diğer zâhidlere yönelmişlerdi. Bunda, İslâm dinini kabul edeli fazla bir zaman geçmeyen Türklerin eski inanç ve geleneklerinin tesirinde kalarak, yeni dine uygun olmasa bile bunları uygulamakta sakınca görmemeleri neticesinde, yapılan hareketleri İslâm adına sakıncalı bulan din adamları tarafından sertçe uyarılmalarının büyük payı olsa gerektir. Tabiîdir ki, bu durum hükümdarların hoşlarına gitmemekte, din adamları ile aralarında soğukluklar meydana gelmekteydi. Ama bu durum, hükümdarların onlarla mücadeleye girmeleri için temel bir sebep olarak ele alınabilecek türden değildir. Ancak sebeplerden birisi olabilir.

Karahanlı hakanlarının tarih kitaplarına yansıyan özelliklerine bakıldığında onların dindar, dürüst, adil, samimi, halkı ezmeyen, onlarla ilişkileri iyi olan yöneticiler olarak görülmektedirler:

---

[14] Yusuf Has Hâcib, 312-324.
[15] Makdisî, 260.
[16] Makdisî, 273.
[17] Makdisî, 281.
[18] Makdisî, 278.
[19] Makdisî, 276.
[20] İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, Beyrut, (Tarihsiz), 490.

Togan Han Ahmed, dindardı, din adamlarını koruyan, ilme ve ilim adamına değer veren dürüst ve samimi bir hükümdardı.[21] Arslan Han Süleyman da kardeşi Togan Han gibi dindar bir hükümdardı ve içki içmezdi. Adil, ve alçak gönüllüydü. İlim ve din adamlarına saygı gösterir, fırsat buldukça ziyaret ederek ihsanlarda bulunur, onlar da her fırsatta hakanın ziyaretine gelirlerdi.[22] Kadir Han, adil ve iyi bir hükümdardı. Cihada düşkündü. Namazı cemaatle kılan dindar bir insandı.[23] Tamgaç Han İbrahim son derece dindar bir hükümdardı. O, vergi konusunda her zaman fakîhlere danışırdı.[24]

437/1045-46 yılında Tibet'ten gelen son derece kalabalık bir Türk grubu Balasagun hükümdarı Arslan Han'a haber göndererek halkına çok iyi davrandığı için teşekkürlerini bildirmişlerdi.[25]

2. Ulemânın Gücü

Din adamlarının Maverâunnehr'deki hâkimiyetlerinin temelinde onların şahsi servetlerinin büyüklüğü gelmekteydi. Bir başka önemli husus da babadan oğla geçen ve devamlı aynı ailelerin kontrolünde olan kadılık, şeyhlik ve reislik gibi makamlardı. Bunlar aynı ailelerin ellerinde asırlar boyunca kalmışlar ve güçlerini kötüye kullanan bu kişiler halkı sömürmek suretiyle şahsi servetlerini müthiş bir şekilde arttırmışlardı. 12. yüzyılın ortalarında Batı Karahanlılarının iktidarlarının zayıflaması ile Mâverâunnehr bölgesinde hâkimiyet ulemâ sınıfı ile yerel aristokrasinin kontrolüne girdi. Bunun sonucunda Buhara'da başında din adamları ve aristokratların bulunduğu bir nevi şehir cumhuriyeti ortaya çıktı.

Sultan Sancar'ın Eylül 1141'de Katvân savaşında Kara Hitaylara yenilmesi ile yeni bir dönem başladı. Mâverâunnehr bölgesi galipler tarafından işgal edildi.[26] Buna rağmen Kara Hitaylar burayı bizzat yönetmek yerine mevcut yönetimi iktidarda tutmak suretiyle dolaylı bir yönetim uyguladılar. Yani Batı Karahanlıları onların vassalı haline geldi.[27]

---

[21] Utbî, *Târîhu'l-Yeminî*, Nşr. Şeyh Ahmed Menini, Kahire, 1286, II, 227; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Trk. tr. A. Özaydın, İstanbul, 1987, IX, 232; E. N. Necef, *Karahanlılar*, İstanbul, 2005, 215.

[22] Utbî, II, 227; İbnu'l-Esîr, IX, 233-234; R. Genç, "Karahanlılar Tarihi", *Türkler*, IV, 456.

[23] İbnu'l-Esîr, IX, 233.

[24] İbnu'l-Esîr, IX, 234.

[25] İbnu'l-Esîr, IX, 407.

[26] İbnu'l-Esîr, XI, 80-84.

[27] J. Paul, "Karahanlılar", Trk. tr. Ş. Yılmaz, *Türkler*, IV, 463.

Bu olayın az öncesinde Buhara'da Âl-i Burhan denilen bir reis sülalesi ortaya çıkmıştı ve şehrin kontrolünü eline geçirmişti.[28] Sadr-ı Cihân da denilen bu reisler ulemâ sınıfından gelmekte olup, şehirde son derece zengin ve nüfuzlu bir mevkie yükselmişlerdi. Hz. Ömer'in soyundan geldiklerini söyleyen bu ailenin kurucusu Burhânu'l-Mille ve'd-Dîn Abdulazîz b. Ömer Mâza idi.[29] Kara Hitaylar şehrin yönetimini Alp Tegin adlı birisine verdiler. Bir müddet sonra 1165 yılında şehir Kılıç Tamgaç Han'ın eline geçti.[30] Yönetim değişmekle birlikte Burhân ailesinin şehirdeki nüfuzu hiçbir zaman kırılamadı. Şehir düşerken mücadele ederek öldüğü anlaşılan İmam Husâmeddîn Ömer'den sonra kardeşi Sadr Ahmed b. Abdulazîz Kara Hitayların tayin ettiği valinin müşaviri olmuştu. O, büyük emîrlerden daha muhteşemdi ve maiyetinde 6 bin fâkih bulunurdu.[31]

Onlar böylece Karahanlılar devrindeki nüfuzlarını devam ettirdiler. Bunun sonucunda bir halk ayaklanması ile yönetim kendisini "Melik Sancar" olarak isimlendiren tacirin eline geçti (1207'den önce). Bu tacir halkın saygı duyduğu insanlara zulmetmeye başlayınca Buhara halkı durumu Harezmşah Muhammed'e bildirip yardımını istedi.[32] Burhan ailesinin de bu yeni durumdan fazlasıyla etkilendiği anlaşılmakta olup, onlar Kara Hitaylara sığınarak Melik Sancar'ı onlara şikâyet etmişlerdi.[33] 1207 yılında Buhara Harezmşah Muhammed tarafından zaptedildikten sonra da bunlar aynı şekilde nüfuzlarını sürdürdüler. Sadr Burhâneddîn Muhammed Buhara'ya dönmüş ve eski nüfuzu kazanarak, debdebeli hayatını kaldığı yerden yaşamaya başlamıştı.[34]

3. Ulemânın Etkinliğine Son Verme Teşebbüsleri

Karahanlı hakanları dindar Müslümanlar idiler ve bunlar dinlerinin emri gereği içki içmezlerdi.[35] Onların dindar olmalarında, bu dinin henüz

---

[28] Bu aile hk. bkz. O. Pritsak, "Ali Burhan", *Der İslam*, 30 (1952), 81-96.

[29] *Kitâb-ı Mollazâde*, Nşr. V. V. Barthold, *Turkestan vı Epohu Mongolskago Naşestviya. I*, S. Petersburg, 1898, *(Metinler)* 169; ayn. mlf., *Türkistan*, 348-349.

[30] Narşâhî, *Târîh-i Buhârâ*, Nşr. Ch. Schefer, Paris, 1892, 33-34.

[31] İmâdeddîn İsfahanî, *Zubdetu'n-Nusra ve Nuhbetu'l-Usra*, Trk. tr. K. Burslan, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, İstanbul, 1943, 249; Nizâmi-î Arûzî, *Çahâr Makâle*, Nşr. M. M. Kazvînî, London, 1910, 22; Nesevî, *Sîreti's Sultân Celâleddîn Menguberti*, Nşr. Hafız Ahmed Hamdi, Kahire, 1953, 68; W. Barthold, "Buhârâ", *İA*, II, 766.

[32] Cüveynî, *Târîh-i Cihan-guşa*, Trk. tr. M. Öztürk, Ankara, 1998, II, 296.

[33] Avfî, II, 385; W. Barthold, "Burhan Âilesi", 840.

[34] Nesevî, 22; W. Barthold, a.g.y.

[35] V. V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, Yay. Haz. H. Dağ, Ankara, 2004, 78.

yakın zamanda devlet dini haline gelmesinin büyük rolü vardı. Onlar bu yüzden haram ve helâli yakından takip etmekteydiler. Zaten Türk devlet anlayışının temelinde de yöneticilerin bariz bir takım özellikleri vardı ki, bunlara sahip olan hakanlar halkın çıkarını her şeyden üstün tutan bir anlayış ile işe sarılmakta ve bu konuda karşılarına çıkan kim olursa olsun mücadele etmekteydiler. Bunların din adamları olması hiçbir şeyi değiştirmemişti. Onlar, kafalarındaki İslâmı ulemâ dışında, halkın içinde yaşayan şeyhlerden görüp anlamaya çalışmışlardı.

Aslında Batı Karahanlı hakanlarının Mâverâunnehr bölgesinde bizzat bulunmayarak, bölgeyi dışarıdan yönettikleri anlaşılmaktadır. Zira onlar Maverâunnehr'i ele geçirmelerine rağmen Buhara ve Semerkant'ta hiç oturmamış, sınırdaki Özkend'i kendilerine merkez yapmışlardı.[36] Buna rağmen bölgedeki denetimleri oldukça sıkı olmuş ve halkın ezilmesine ve haklarının yenmesine müsaade etmemişlerdi. Bu yönüyle ulemâyı sıkı takibe alarak, onların toplumdan maddi çıkarlar sağlamalarına engel olmaya çalışmışlardı. Halk da bu konuda onlara destek vermiş ve onları teşvik etmişlerdi.

Ulemâ, eskiden beri uygulaya geldikleri politikayı uygulayarak, Karahanlıların batıdaki topraklarında yönetim üzerinde etkili olup, bu etki vasıtasıyla halk üzerinde baskı kurarak bunu maddi çıkarlar şekline dönüştürmüştür.

Tamgaç Han İbrahim çok dindar olmasına rağmen, ulemâ ile anlaşmazlığa düşerek İmam Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî'yi idam ettirdi. Onun idamı bir kısım halk tarafından hoş karşılanmamakla birlikte, yine de halkın büyük kısmı bu konuda hakanı desteklemekteydi.[37]

Tamgaç Han İbrahim'in oğlu Şemsu'l-Mülk babasının siyasetini devam ettirdi. O babası gibi son derece âdil bir hükümdardı ve Türk milli adetlerine son derece bağlıydı. Yönetim ile ulemâ arasındaki ihtilaflar onun zamanında da devam etti. Daha saltanatının başlangıcında 461/1069 yılında İmam Ebû İbrahim İsmail b. Ebî Nasr es-Saffâr idam edildi.[38]

Hızır Han'ın oğlu Ahmed Han zamanında (ilk hakanlığı 1081-1088; ikinci hakanlığı 1090-1095), hakan ile ulemâ arasındaki anlaşmazlık

---

[36] V. V. Barthold, *Dersler*, 77.

[37] Avfî, Nşr. V. V. Barthold, *Metinler*, 85; V. V. Barthold, *Türkistan*, 334; Y. Anat, 112-114.

[38] V. V. Barthold, *Türkistan*, 337.

büyüyünce Sultan Melikşah duruma müdahale etmek zorunda kaldı. Melikşah 1089'da Buhara'yı ve ardından Semerkant'ı ele geçirerek burada Ahmed'i yakalatıp İsfahan'a gönderdi.[39] Ahmed, bir müddet sonra tekrar Batı Karahanlı tahtına oturtuldu. Ulemâ ile tekrar mücadeleye başladı ve bunun sonunda 1095 yılında hayatından oldu. Zira Mâverâunnehr'e döndükten sonra ulemâ tarafından Şiîlikle itham edildi ve Semerkandlı fâkihler ve kadılar tarafından hakkında çıkarılan fetva ile ölüme mahkûm edildi. Fakat o Semerkand halkı tarafından çok sevildiği için orada isyan çıkarılamadığından, Kâşân vali Tuğrul Yenal Bey kandırılmak suretiyle ona karşı isyan ettirildi. İsyanı bastırmak için asi valinin üzerine yürüyen Ahmed Han, ordusunda bulunan komutanların kendisine karşı cephe almaları üzerine tevkif edildi ve yayının kirişi ile boğulmak suretiyle hayatına son verildi (1095).[40] Böylece ulemâ mevcut sisteme karşı galip gelerek bir hakanın ortadan kaldırılması sağlayıp, önemli bir zafer kazandı. Onun ölümünden sonra Selçuklu Devleti duruma müdahale ederek kendi kuklası olan hanları iktidara getirdi.

Arslan Han Muhammed (1102-1130) son derece dindar olmasına rağmen bir müddet sonra ulemâ ile anlaşmazlığa düşmüştü. O, ulemâ ile mücadeleyi sürdürdü. Saltanatının son dönemlerinde felç geçirince oğlu Nasr'ı yönetime ortak etmişti. Durumdan istifade eden Semerkand ulemâsı reisleri Eşref b. Muhammed es-Semerkandî liderliğinde bir suikast sonucu Nasr'ı katlettiler. Bunun üzerine han durumu Sancar'a bildirip ondan yardım istedi. Diğer oğlu Ahmed'i kardeşinin yerine getirdi. Ahmed, ilk iş olarak suikasti yapanları yakalattı. Bu şekilde asayiş tekrar sağlandı. Sancar'ın yardıma gelen ordusu isyancı Karlukları yenilgiye uğrattıktan sonra, Ahmed'in onun hakkında bir suikast tertiplemek istediği, ancak durumun meydana çıkarılmasından sonra öfkelenen Selçuklu sultanının ordusu ile Semerkant'ı kuşattığı görülüyor. Bu durum karşısında şehir ulemâsı sultana bir mektup göndererek hakanı affettirmeye çalıştılar. Buna çok şaşıran sultan, gönderdiği mektupla 'hakanın devletini kötü idare ettiği ve şüphe üzerine insanları idam ettirerek, mallarına el koyduğunu'

[39] İbnu'l-Esîr, X, 153-157.

[40] İbnu'l-Esîr, X, 206; V. V. Barthold, *Türkistan*, 339; R. Genç, "Karahanlılar tarihi", *Türkler*, IV, 452-453; A. Özaydın, "Karahanlılar", *TDVİA*, XXIV,408-409.

belirterek Semerkant'ı kuşattı ve zaptetti (1130). Ahmed, ülkenin asayişinin tekrar bozulmaması için Sancar tarafından Merv'e gönderildi.[41]

4. Halkın Ulemâya Bakışı

Halk, kendilerini uzun yıllardır sömüren bu din adamları zümresini hiç sevmemekte ve yaptıklarını kesinlikle tasvip etmemekteydiler. Buna rağmen, onların büyük ekonomik ve siyasî güçleri sebebiyle hiçbir şey de yapamamaktaydılar. Kara Hitay hâkimiyetinin başlamasından sonra Burhân ailesinden Muhammed b. Ahmed b. Abdulâziz onların adına şehirde denetimi eline geçirerek, halktan vergi toplamıştı. Onun 1207 yılında hac ziyareti sırasında hacılara karşı takındığı tavır Müslümanların ona karşı nefret duymalarına sebep olmuş ve "Sadr-ı Cihân" lâkabı bir anda halk tarafından "Sadr-ı Cehennem" şekline dönüştürülmüştü.[42]

5. Karahanlıların Çöküşünde Ulemânın Rolü

Karahanlıların çöküşünü sağlayan iç sebepler arasında ulemânın Karahanlı hanedanıyla çatışması önemli bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır. Karahanlı hakanları her ne kadar burada hep kazanan taraf gibi görünseler de, bir müddet sonra Selçukluların bu durumu fırsat bilerek baskı yaptığı, iç işlerine karıştığı, hatta hakanları değiştirdiği yukarıda verilen bilgilerden anlaşılmaktadır. Özellikle Sultan Sancar bu durumu gayet iyi kullanmıştır. O, Büyük Selçukluların batıdaki çıkarlarını korumak için tâbi Irak Selçukluları Devletinin iç işlerine birçok defalar müdahale etmişti.[43] Anlaşıldığı kadarıyla, bu siyasetini doğuda da başarı ile uygulamıştı.

Sonuç olarak denilebilir ki, Karahanlıların din adamları ile uğraşmalarının ana sebebini güç ve servet peşinde koşan bazı muhteris din adamlarının Karahanlı öncesi alışkanlıklarını devam ettirmek istemelerinde aramak gerekmektedir. Onlar, İslâm dinini kendileri için araç olarak kullanıp, bu yönde dini bütün Karahanlı hakanlarına baskı yaparak onları etkileri altına alıp, toplumu ve devleti sömürmelerine ses çıkartmamalarını sağlamaya çalışmışlardır. Böylece servetlerine servet katarak, birer gölge

---

[41] İbnu'l-Esîr, X, 522-523; İmâdeddîn İsfahânî, 239; Sadruddîn Huseynî, *Ahbâru'd-Devleti's-Selçukiyye*, Trk. tr. N. Lugal, Ankara, 1943, 64; M. A. Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi II, İkinci İmparatorluk Devri*, Ankara, 1984, 158-163; V. V. Barthold, *Türkistan*, 341-342; Y. Anat, 120-121.

[42] İbnu'l-Esîr, XII, 213; Avfî, *Metinler*, 88.

[43] Bu konuda geniş bilgi için bkz. H. Kayhan, *Irak Selçukluları*, Konya, 2001, muhtelif yerler.

hükümdar hüviyetine bürünmek istemişlerdir. Karahanlı Hakanları ne kadar dindar olurlarsa olsunlar onların yaptıkları bu uygulamadan rahatsızlık duymuşlar ve Türk devlet anlayışının gereği olarak halkın sosyal, ekonomik ve dinî hayatını güvenlik altına alan, içeriden ve dışarıdan gelebilecek her türlü olumsuzlukları bertaraf eden siyasetinin gereğini yapmışlardır. Kısacası, hakanlar halkı rahatsız eden her türlü unsurlarla uğraşmayı kendileri için görev bilmişlerdir. Ulemâ ile yapılan bu mücadelede halk her ne kadar hakanları desteklemiş ise de, onlar yine de fâkihler tarafından sömürülmekten tam olarak kurtulamamışlardı. Bu ise, Mâverâunnehr'in sosyal, ekonomik ve dinsel alanda zarar görmesine zemin hazırlamıştır.

TÜRKLERİN VE MOGOLLARIN TARİHİ İKİ BOYU

Saadettin GÖMEÇ[*]

Türklerle uzun yıllar birlikte yaşayarak, onlardan tarihi ve kültürel pekçok şeyi alan Mogolların etnik oluşumuyla alâkalı destanlara baktığımızda, karşımıza iki önemli kabile çıkar. Bunlardan birisi Nirunlar, diğeri de Dürliginlerdir.

Bu iki topluluğu biz daha çok Ergenekun Destanı'nın Mogollara uyarlanmış nüshalarında görüyoruz. Onların geçtiği yer ise, söz konusu destan hakkında bizlere bilgi sunan Cami'üt-Tevarih'tir. Dolayısıyla ilk önce bu eserdeki ilgili kısımlara bir göz atacağız. Kitabın dördüncü bölümünde, "Eski Zamanlarda Mogol Olan Türk Boyları" bahsinde şunlar anlatılmaktadır: "Mogol kabileleri iki kısma ayrılırlar; Nirun ve Dürliginler. Nirun'dan maksat, Alan-koa neslinden gelenler; Dürliginler de geriye kalanlardır"[1]. Buradan da anlaşılacağı üzere Nirunlar, Dürliginlerden biraz daha önde gelmektedir.

Yeri gelmişken Alan-koa'dan da biraz bahsetmek lazım. Bir nev'i Oguz Kagan Destanı ve Çingiz-name niteliğinde olan meşhur Han-name'yi incelediğimizde[2]; Çingiz Han'ın büyük büyük annesi ve Buyan Han'ın kızı Alan-koa, büyüyünce babasından ayrı bir çadır ister. Gece olup, evinde uyumaya başlayınca, çadırının tünlüğünden parlak bir ışık içeri

---

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Öğretim Üyesi. e-mail: sgomec@yahoo.com

[1] Reşideddin Fazlullah, **Cami'üt-Tevarih**, Çev. A.Gölpınarlı, İstanbul (tarihsiz), s.131.

[2] **Hannâme** ve **Cami'üt-Tevarih**'teki kayıtlar, herhalde Moğolların Gizli Tarihi'nden nakildir.

girer. Bunun ardından onun kaldığı yere kurt veya arslana benzeyen bir hayvan gidip-gelmeye başlar. Daha sonra Alan-koa kendini hamile bulur. Nihayet anlar ki, gece çadıra giren ışık içindeki kurttan gebe kalmıştır. **Moğolların Gizli Tarihi**'nde de, kocası Dobun-mergen'in ölümünden sonra Alan-koa'nın eşsiz olduğu halde üç erkek çocuk doğurduğundan bahsedilir. Neticede kadın sırrını anasına söyler, ama kadın bunun neden kaynaklandığı hususunda kuşkulanır. Anası çocuğunu kontrol ettiğinde onun hala kız olduğunu görür ve bunun İlahi bir şeyden geldiğine karar verir[3]. Nirunlar işte, Alan-koa'nın doğurduğu çocuklar olup; bunlar asiller, diğerleri de geriye kalan Mogollardır[4]. Nirunlara Kıyat-Börçiginler de denir ki, Çingiz Han onlardandır. Yine Cami'üt-Tevarih'e baktığımızda, Dürliginler Ergenekun'da çoğalanların neslidir, cümlesiyle karşılaşmaktayız[5]. Bununla beraber, Ergenekun Destanı'nın Mogollara uyarlanmış varyantında, Dürligin'i şahıs adı olarak da görmek mümkündür. Burada, Kıyat Han otuz yıl hanlık yaptıktan sonra ölür ve yerine oğlu Dürligin geçer. O da yirmi yıllık hükümdarlığının ardından vefat etmiştir, denmektedir[6]. İlginç olan ise, **Moğolların Gizli Tarihi**'nde Nirun ve Dürliginlerin adının geçmemesidir.

İşin aslına bakılırsa, Reşideddin tarafından kaleme alınan Oguz Kagan ve Ergenekun Destanları Mogollara ve Çingiz Han'a yeni bir nesep uydurmak amacıyla değiştirilmiştir. Bugün bu durum aşağı-yukarı kabul gören bir hakikattir. Oguz Kagan ve Ergenekun (veya Türeyiş) Destanı'nın gerçeklerinin nasıl olduğunu, farklı kaynakların yardımıyla ortaya koyabiliriz. Mesela, **Moğolların Gizli Tarihi**'nin giriş kısmında, Oguz Kagan Destanı'nda, Oguz'un çocuklarına okları teker teker ve sonra da birlikte kırdırma teşebbüsünün bir benzeri anlatılır. Buna göre, Alan-koa bir ilkbahar günü, beş oğluna bir ziyafet hazırlar. Yemek esnasında onlara birer ok vererek, kırmalarını söyler. Onlar birer birer zorlanmadan okları parçalarlar. Anaları, sonradan beş oku bağlayarak kırmalarını ister. Ancak beş çocuk sırayla bunu yapmayı denedilerse de başaramazlar. Bunun üzerine Alan-koa, tıpkı Oguz Kagan gibi çocuklarına nasihatta bulunur:

---

[3] **Moğolların Gizli Tarihi**, Çev. A.Temir, 2. baskı, Ankara 1986, s.7-8; O.Ş.Gökyay, "Hannâme", **Necati Lugal Armağanı**, Ankara 1968, s. 314-316.

[4] Reşideddin, a.g.e., s.131; R.Grousset, **Bozkır İmparatorluğu**, Çev. R.Uzmen, İstanbul 1980, s. 190.

[5] Reşideddin, **a.g.e.**, s.132-134.

[6] B.Ögel, **Türk Mitolojisi**, C. 1, Ankara 1971, s. 410.

"Sizler, benim vücudumdan dünyaya geldiniz. Eğer ayrı ayrı hareket ederseniz, deminki beş yalnız ok misali kolayca parçalanırsınız. Ancak biraraya bağlanmış beş ok gibi davranırsanız, size kimse zarar vermez". Zaten bundan sonra da Alan-koa'nın öldüğünü görüyoruz[7]. Durum böyle olunca şunlar da söylenebilir: Uydurma Mogol geleneğine göre, Mogol kavminin teşekkülünde ve yükselmesinde iki kabile söz konusudur. Bunlardan birisi Nirunlar, diğeri de Dürliginler. Evvelce de söylediğimiz üzere Nirunlar Bozkurt'un (Kök Börü) çocukları, Dürliginler de Asya halkları arasında mühim bir yeri olan Arslan'ın ahfadıdır.

Ergenekun Destanı'nın Mogollara tasarlanmış şeklinde karşımıza Nirunlar (Börüler) ve Dürliginler (Arslanlar) diye iki aile çıkıyorsa; o zaman Türklerde de bu adlar ile anılan iki kabilenin olması gerekiyor. Bunu ispatlayabilmemiz için de, elbette tarihi kaynakları incelememiz lazımdır.

Eski Türk toplumunda ilk sosyal birlik olan oguş, yani aile bütün toplumun çekirdeği durumundadır[8]. Kan akrabalığı esasına dayanır. Türkler dünyanın dört-bir tarafına dağılmalarına rağmen varlıklarını korumaları, aile yapısına verdikleri önemden ileri gelir. Bunun bir delili de Türk dilinde, başka hiçbir millette olmadığı kadar çok akrabalık adına rastlanmasıdır. Türk tarihine ve kültürüne baktığımızda, Türk devletinin yükselmesinde ve gelişmesinde zaman zaman birtakım liderlerin ön plana çıktıklarını görürüz. Bu durum bütün Türk tarihi için geçerlidir. Bazan millete ve devlete öncülük edenler şahıslar olduğu gibi, bazan da aileler bu işi üstlenir: Yaglakarlar, Yagmalar, Çigiller, Kınıklar, Kayılar vs. gibi. İslam öncesi Türk tarihinin kaynaklarında ise devlet kurucusu iki aile ile karşılaşıyoruz. Bunlardan birisi Börülüler (A-shih-na), diğeri de Arslanlardır (A-shih-te).

Bugüne kadar A-shih-te ailesi üzerinde pek durulmamışsa da, A-shih-naların kimliği hususunda üç-aşağı, beş-yukarı birtakım tahminler yapıldığını biliyoruz. Biz Türklerde, iki hayvanın kültürümüzde mühim bir

---

[7] **Moğolların Gizli Tarihi**, s. 8.

[8] Oguş için bakınız, S. Çağatay, "İl, Ulus ve Yönetenler", **DTCF. Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Anma Kitabı**, Ankara 1974, s.285; İ.Kafesoğlu, **Türk Milli Kültürü**, 2. baskı, İstanbul 1983, 215; A.İnan, **Makaleler ve İncelemeler**, 2. baskı, Ankara 1987, s. 630-631.

yeri vardır. Bunlardan birisi kurt (börü), diğeri de arslandır ki (veya bars= tonga), Aşina'nın kurt ile alâkasını aşağı-yukarı herkes kabul etmektedir. Arslan da büyük bir ihtimalle A-shih-te (Aşite) ailesinin sembolü olabilir. Bu bizim kültür hayatımızda gayet normaldir. Çünkü Türk boylarına ad verme gelenekleri içinde hayvan isimlerine de tesadüf ediyoruz.

Aşitelere (A-shih-te) baktığımızda, devamlı Börülülerin (Aşinalar) yanında bulunan ve onlara yardımcı olan bu ailenin Börülülerin (Aşinalar) akrabası olduğu çok kuvvetli bir ihtimaldir. Kök Türkler çağında, Aşina Ni-shu-fu'yu kagan ilan eden A-shih-te ileri gelenleri, Kutlug'un yanında da Tunyukuk (Tonıkök/ veya Tonga-yukuk?) vasıtasıyla görülmektedir. Bilindiği gibi Tunyukuk'un adı Çin kaynaklarında A-shih-te Yüan-chen şeklinde transkripsiyon edilmektedir[9]. Dolayısıyla bu önemli ailenin üzerinde araştırmacıların ciddi incelemelerde bulunmaları şarttır. Bu şekilde kısa bir açıklama yaptıktan sonra, Kök Türk Kaganlığı dönemi olayları sırasında mühim vazifelerde bulunan, daha doğrusu Kök Türk Kaganlığı'nın yeniden yükselişi ve toparlanışında adları sıkça geçen iki Aşite beginin faaliyetlerinden bahsetmek istiyoruz.

Kök Türk Kaganlığı 7. yüzyılın ortalarında, doğusundan batısına, kuzeyinden güneyine kadar büyük bir kargaşa içine düşmüştü. Devlet içeriden ve dışarıdan ihanetlere maruz kalıyor, halk perişan bir halde yaşıyordu. Elbette ki, bu asil millet sahipsiz olamazdı. Herşeyden önce Tanrı onu gözetiyor ve kolluyordu. Aklını başına alması için birtakım belaları üzerine musallat ettiyse de, kitabelerin ifadesine göre yine onu yükseltecek olan Tanrı'nın iradesiydi. İşte bu aşamada devletleri ve milletleri için gözlerini hiçbir şeyden esirgemeyen delilerin ortaya çıktığını görüyoruz. Bir milletin hayatında nekadar çok şanlı deli varsa, o millet o kadar büyüktür. A-shih-te Feng-chi ve A-shih-te Wen-fu da bizim tarihimizin şanlı delilerindendir.

671'de, artık Kök Türk aksakalları arasına girmiş olan Aşina Tu-chi (belki Tugçu?) halkı etrafına toplamaya başladı ve 676'da kendini kagan

---

[9] M.T.Liu, **Die Chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)**, II. Buch, Wiesbaden 1958, s. 596; B.Ögel, **Sino-Turcica**, Taipei 1964, s. 30-35; Ögel, **Türk Mitolojisi**, s. 79; S.G.Clauson, "Some Notes on the Inscription of Tonyuquq", **Studia Turcica**, Budapest 1971, s. 126; M.Mori, "A-shih-te Yüan-Chen ve Tonyuquq", **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, C. 5, İstanbul 1973.

ilan etti. Fakat 679'da o tuzağa düşürülünce esir olarak Çin'e gitmek zorunda kaldı. Aşina Tugçu çok ihtiyatsız davranmıştı. Üzerine gönderilen Çin ordusunun maksadını anlayamadı. O bu gelenlerin İran'a yürüdüklerini sanıyordu. Nihayet 679'da A-shih-te Feng-chih ve A-shih-te Wen-fu adlı iki lider, halkı ile beraber Çin'e karşı ayaklandılar ve Börülü (Aşina) soyundan, Çin kaynaklarında adı *A-shih-na Ni-shu-fu* şeklinde yazılan Kök Türk beyini kagan yaptılar. Diğer Kök Türk begleri de bu ayaklanmayı destekledi. Böylece baş kaldıranların sayısı yüzbine kadar çıktı. Ancak felaketler Türklerin peşini bir türlü bırakmıyordu. İl-Kagan döneminden beri, Türk topraklarında yaşanan kıtlığın ardı-arkası kesilmiyordu. Bu hareketi bastırmak için yola çıkan Çin ordusu, Türkler tarafından bozguna uğratıldı. Bu arada Kök Türkler, Kıtanlarla da anlaştılar. Sonradan ayaklanmanın liderlerinden A-shih-te Feng-chih'in esir alınması ve Kök Türkler arasında çıkan bir anlaşmazlık sırasında A-shih-na Ni-shu-fu'nun öldürülmesi isyanı durduramadı. Bu kez Aşina Fu-nien kendisini kagan ilan etti ve A-shih-te Wen-fu ile birleşerek Çin'e saldırdı. Büyük bir Çin ordusunu bozguna uğrattılar. Nihayet Çin geleneksel politikasını uygulayarak ikisinin arasını açmayı başardı. Bundan dolayı zayıfladılar ve Çinli askerler tarafından tutuklandılar[10]. Aşina Fu-nien ve A-shih-te Wen-fu başta olmak üzere 54 Türk ileri geleni idam edildi. Aslında Çin imparatoru isyan edenler teslim olduğu takdirde, öldürülmeyeceklerine dair söz vermiş olmasına rağmen, bu söz tutulmamıştı. Aşina Ni-shu-fu ve Aşina Fu-nien'in ölümleriyle neticelenen hareketler kitabelerde: **Türk milleti şöyle demiş: "Devlet sahibi idim, devletim şimdi hani? Kimin devleti için kazanıyorum. Kaganlı millet idim, kaganım hani? Hangi kaganın işini-gücünü çeviriyorum" demiş. Böyle söyledikten sonra Çin imparatoruna düşman olmuşlar, ancak düşman olduktan sonra kendini tanzim ve tertip edemediğinden yine teslim olmuşlar**[11], şeklinde anlatılmaktadır.

Yazıtlardan da anlaşılacağı üzere, işini-gücünü Çin adına yapan Kök Türkler, daha önceden de söylediğimiz gibi başsız olmayıp, Çin imparatorluğunun kuvvetleri tarafından bozulsalar da, birbiri ardısıra

---

[10] S.Gömeç, **Kök Türk Tarihi**, 2. baskı, Ankara 1999, s. 39-40,

[11] Bakınız, **Köl Tigin Yazıtı**, Doğu tarafı, 9-10; **Bilge Kagan Yazıtı**, Doğu tarafı, 8-9: *Türk kara kamag bodun ança timiş: "İllig bodun ertim. İlim amtı kanı? Kimke ilig kazganur men" tir ermiş. "Kaganlıg bodun ertim, kaganım kanı? Ne kaganka işig-küçig ebirür men" tir ermiş. Ança tip Tabgaç kaganka yagı bolmış. Yagı bolıp itünü yaratunu umaduk yana içikmiş.*

kaganlar çıkarmışlar ve devamlılıklarını sürdürmüşlerdir[12]. Bunlar bir yana, yukarıda da belirttiğimiz üzere, Mogol an'anesindeki Nirun ve Dürligin ailesinin tam karşılığını Türkçe ve Çince kaynaklarda Börüler (Aşina) ve Arslanlar (Aşiteler) şeklinde görmekteyiz[13].

Yüzlerce sene Türklerle beraber yaşayan, sayıca ve kültürce Türklerden daha aşağı olan ve bu yüzden de ister-istemez Türklerden etkilenmek zorunda kalan Mogollar, 10. asırdan sonra hem toplum yapısıyla, hem de devlet teşkilatı açısından Türkleri taklit etmişlerdir. Zaten bunun dışında bir yol izlemeleri de mümkün değildi. Çünkü kendilerinden önceki en mükemmel örnek olarak iki toplum ve devlet teşkilatı söz konusu idi ki; bunlardan birisi Çin, diğeri de Türklerdi. Çin sistemini benimsemeleri zaten onların yaradılışına aykırıydı. Bulundukları coğrafyayı, geçim vasıtalarını ve hakim oldukları halkları göz önüne alınca, Çin usulünde yapılanmanın hiçbir anlamı yoktu. Zaten Türk-Mogol Devletinin kuruluşundan kısa bir süre sonra, Kubilay Kagan'ın düştüğü hata bunu ispatlamaktadır. O zaman karşılarında yegane numune olarak Türk devlet teşkilatı ile toplum düzeni bulunuyordu ki, neticede onlar da bu yolu tercih ettiler.

Böyle olunca Türklere ait pekçok şey Mogol toplumuna da yansıdı. Herşeyden önce Çingiz Han'ın Mogolları Türk nüfus ile kıyaslandığında o kadar azdı ki, Çingiz Han mecburen Türklere de kendisini kabullendirmek durumundaydı. O vakit, muhtemelen etrafındaki Uygur Türkü danışmanlar vasıtasıyla ona bir şecere uyduruldu ki, bu da Türklerin türeyişi ve Oguz Kagan destanlarının bir kopyasıydı. İşte bu soy kütüklerin tanzimi sırasında devlet adamlarıyla, alimler, Türk devletinin teşekkülünde ve yükselişinde iki aileyle karşılaştılar. Bunlardan birincisi bütün Türk kökenli halklar tarafından saygı duyulan ve sevilen idareci kabile Börülüler (Aşina), diğeri de onlara daima yardımcı olan, bazan da, mesela 8. asırdan sonra iktidar mevkiine geçmeyi başaran Arslanlardı (Aşite). İşte Mogollar

---

[12] S.Gömeç, "Türk Tarihinin Kahramanları: 14- İki Aşite Beyi", **Orkun**, Sayı 65, İstanbul 2003.

[13] S.Gömeç, "Kök Börüler ve Arslanlar", **Göktürk Devleti'nin 1450. Kuruluş Yıldönümü**, Sempozyum Bildirileri, Ankara 2001, s. 77-85. İslam kaynaklarını da incelediğimizde, özellikle Batı Türklerinin sembolünün "arslan" olduğu görülecektir (Bakınız, İbn Bibi, **a.g.e.**, C. II, s. 154).

da, milli destanlarını oluştururlarken bu iki aileyi örnek alarak, herhalde Nirun ve Dürligin adındaki bu sülaleleri ön plana çıkarmışlardır.

KAYNAKLAR

- Clauson, S.G., "Some Notes on the Inscription of Tonyuquq", **Studia Turcica**, Budapest 1971
- Çağatay, S., "İl, Ulus ve Yönetenler", **DTCF. Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Anma Kitabı**, Ankara 1974
- Gökyay, O.Ş., "Hannâme", **Necati Lugal Armağanı**, Ankara 1968
- Gömeç, S., **Kök Türk Tarihi**, 2. baskı, Ankara 1999
- Gömeç, S., "Kök Börüler ve Arslanlar", **Göktürk Devleti'nin 1450. Kuruluş Yıldönümü**, Sempozyum Bildirileri, Ankara 2001
- Gömeç, S., "Türk Tarihinin Kahramanları: 14- İki Aşite Beyi", **Orkun**, Sayı 65, İstanbul 2003
- Grousset, R., **Bozkır İmparatorluğu**, Çev. R.Uzmen, İstanbul 1980
- İnan, A., **Makaleler ve İncelemeler**, 2. baskı, Ankara 1987
- Kafesoğlu, İ., **Türk Milli Kültürü**, 2. baskı, İstanbul 1983
- Liu, M.T., **Die Chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)**, II. Buch, Wiesbaden 1958
- **Moğolların Gizli Tarihi**, Çev. A.Temir, 2. baskı, Ankara 1986
- Mori, M., "A-shih-te Yüan-Chen ve Tonyuquq", **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, C. 5, İstanbul 1973
- Ögel, B., **Sino-Turcica**, Taipei 1964
- Ögel, B., **Türk Mitolojisi**, C. 1, Ankara 1971
- Reşideddin Fazlullah, **Cami'üt-Tevarih**, Çev. A.Gölpınarlı, İstanbul (tarihsiz)

TÜRKİYE SELÇUKLULARINDA KÖLE EMÎRLER (II): ŞEMSEDDÎN YAVTAŞ

Ergin AYAN[*]

Türkiye Selçukluları'nda kölelikten yetişip devlet yönetiminde önemli makamlara getirilen pek çok devlet adamı vardır. Selçuklu tarihçisi İbn-i Bibî eserinde bu hususu açık ve net bir ifadeyle belirtmektedir[1]. Türkiye Selçukluları'nda hükümdâra hizmetle mükellef iki sınıf köle (gulâm) görülüyor. Bunlardan bir kısmı hükümdârın kendi köleleri (gulâmân-ı hâs) olup, hükümdâr değişince onlar da değişirdi. *El-memâlikü'l-sultâniyye* adı verilen diğer bir sınıfa mensup köleler ise yalnızca sultânın şahsına ait hizmette değil saltanat hizmetinde bulunurlardı ve sultân değiştiği takdirde, bunlar yeni sultâna hizmette devam ederlerdi[2].

---

[*] Yrd. Doç. Ordu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü Öğretim Üyesi. e-mail: alpsunkar@hotmail.com

[1] Müellif bu konuda şunları yazar: "Dârü'l-harb'den esir ettikleri bir çok köleleri büyük makamlara, emîrliğe çıkarır ve onları sancak sahibi ederlerdi. Bu güne kadar Konya Selçuklu Devleti'nde bulunan büyük beylerin çoğu, onların kölelerinin oğullarıdır.". Yine aynı müellifin ifadesine göre büyük beylerin kölelerinden taşthâneye layık olanlar, gulâmhânelere (köle mekteplerine), "baba"lara havale edilip tahsil ve terbiyeleri sağlanmıştır. İbn-i Bibî, *el-Evâmirü'l-Alâiye fi'l-Umûri'l-Alâiye*, I, haz. Mürsel Öztürk, 1996, s. 158, 291; Taşthânede gerek el yıkamaya ve gerekse kumaş yıkamaya mahsus leğenden başka, hükümdârın kılıç, elbise, çizme, oda takımları, yastık vesaire bulunurdu. Taşthâne reisi ve hademelerine saygı ifadesi olarak "baba" denilirdi. Bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara 1988, s. 84.

[2] Uzunçarşılı, s. 416 n1.

Konu olarak ele aldığımız Şemseddîn Yavtaş[3] hakkında, İbn-i Bibî "Sultân-ı 'azâm Alâaddîn Keykubâd'ın (I.) has kölelerinden (gulâmân-ı hâs) biri olup, dinde ve diyanette, cesarette ve atılganlıkta bütün Rum memleketlerinin komutanları arasında özel ve müstesna bir yere sahip idi" der ve ayrıca onun "dininin sağlamlığı, fikrinin doğruluğu, merhametinin çokluğu, insafının mükemmelliği, adaletinin enginliği, ordu yönetmenin inceliklerine vakıf olması, Selçuklu hânedânına hizmetkârlığı ve velinimetinin haklarına riayet etmesi gibi niteliklerinden" söz eder[4]. Kaynağın ifadesinden Şemseddîn Yavtaş'ın kölelikten yetişen büyük emîrlerden biri olduğu anlaşılmakla beraber, menşe olarak hangi kavime mensup bulunduğu hakkında herhangi bir bilgi edinilemiyor. Faruk Sümer bir makalesinde onun bir ayakkabıcının oğlu olduğunu tesbit etmiştir[5].

Sultân Gıyâseddîn Keyhüsrev (II., 1237-1246) 643 Recep ayı ortalarında (1246 yılının başları) vefat edince[6], onun 3 oğlu kaldı; İzzeddîn Keykâvus (II., 1246-1261), Alâaddîn Keykubâd (II., 1249-1254) ve Rükneddîn Kılıçarslan (IV., 1256-1266). Kardeşlerin en küçüğü olan Alâaddîn Keykubâd (II.)'ı, babası veliahd tayin etmişti[7]. Çünkü onun annesi Abhaz Melikesi Gürcü Hatun idi[8].

---

[3] Bu devlet adamının adı şimdiye kadar Yutaş, Yotaş ve Tutuş olarak okunmuştur. Kıpçakça Yav, Yağ veya Yağı kelimelerinin aldığı şekil olduğu göz önünde bulundurulursa, ismin Yavtaş olduğu anlaşılır. Bk. Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, çev. M. Öztürk, Ankara 2000, s. 28, n. 78; Eski eserlerde böyle bir kelimeye rast gelinmediği gibi, "taş"a sıfat olabilecek "sav" şeklinde bir kelime de görülemedi. Bilindiği üzere Kıpçak lehçesinde "yağ" sözü "yav" şeklinde de söylenmektedir. F. Sümer, *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları*, II, İstanbul 1999, s. 58; Kazak sözlüğünde yağ kelimesi, kötü adam, düşman anlamına gelmektedir. *Kazak Tilinin Tüsindirme Sözdigi*, I, red. I. K. Kenesbayev, Almatı 1959, s. 223.

[4] İbn-i Bibî, *El-Evâmîrü'l-Alâiye fi'l-Umuri'l-Alâiye (Selçuknâme)*, II, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 1996, s. 99 ve 126.

[5] F. Sümer, "Anadolu'da Moğollar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, Ankara 1969, s. 30; Aynı müellif, *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları*, s. 750.

[6] Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, II, çev. Ö. Rıza Doğrul, Ankara 1987, s. 545; Sıbt İbnü'l-Cevzî (*Mirâtu'z-Zamân*, VII/2, Haydarabad-Dekkan 1951, s. 759) H. 643'te ismini zikretmeden Rum ülkesi sahibinin öldüğünü yazıyor ki, bu Gıyâseddîn Keyhüsrev olmalıdır; F. N. Uzluk, *Anadolu Selçukluları Tarihi*, III, Ankara 1952, s. 33; Karş. O. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1993, s. 454.

[7] Abû'l-Farac, II, s. 545; Aksarayî, s. 28.

[8] Sultân Gıyâseddîn Keyhüsrev (II.)'in Konyalı Berduliye adlı Hıristiyan karısından İzzeddîn Keykâvus (II.), yine Konyalı bir Rum cariyesinden Rükneddîn Kılıçarslan (IV.) ve Gürcî Hatun'dan da Alâaddîn Keykubâd (II.) doğmuş idi. Gürcü prensesi olan Alâaddîn'in

Her ne kadar Gıyâseddîn Keyhüsrev (II.), Alâaddîn (II.)'i veliahd göstermiş olsa da Aksarayî'ye göre, o sırada ülkenin yönetiminde duruma hâkim olan iki emîr vardı; Celâleddîn Karatay ve Beylerbeği[9] Şemseddîn Yavtaş. Celâleddîn Karatay, büyük kardeşin azledilerek, küçük kardeşin tahta oturtulmasını uygun görmedi. Beylerbeği Yavtaş ve diğer emîrlerle görüş birliğine vararak, her üç kardeşi de saltanat tahtına oturttu ve günde beş nevbet çaldırdı. Her üçünün adına dirhem ve dinar sikkeleri basıp, hutbe okuttu[10].

Aksarayî'nin vermiş olduğu bu bilgiye mukabil, Türkiye Selçuklu tarihinin ana kaynaklarından İbn-i Bibî, Sultân Gıyâseddîn (II.)'in ölümünden sonra oğullarından birinin tahta çıkarılması konusunda Şemseddîn Yavtaş'ın adından hiç söz etmemektedir. Ayrıca İbn-i Bibî, yukarıda Aksarayî'nin Beylerbeği olarak zikrettiği Yavtaş yerine, bu makamda Beylerbeği Has Oğuz[11]'u göstermektedir[12]. Kaynaklar arasındaki bu farklılığın nereden kaynaklandığını bilemiyoruz. Diğer kaynaklar bu hususta bilgi vermediklerinden, karşılaştırma imkanına da sahip değiliz.

Kardeşler arasındaki saltanat mücadeleleri sonunda, Sultân İzzeddîn Keykâvus (II.)'un tek başına saltanat tahtına oturduğu[13] konusunda kaynaklar arasında ihtilaf yoktur. Aksarayî'ye göre o, tahta

---

annesi Gürcü Kraliçesi Rosudan'ın kızı olup, Selçuk sulbünden ve David soyundan geliyordu. Kraliçe Rosudan Erzurum Meliki Tuğrulşâh'ın oğlu ile evlenmişti. Bu nedenle Gürcü Hatun hem Selçuklu hem de Gürcü soyundan geliyordu. Gıyâseddîn (II.)'in Keykubâd (II.)'ı doğumu sırasında veliahd tayin ettiğinde kaynaklar müttefiktir. Bu da Keykubâd'ın (II.), Sultân'ın çılgınca sevdiği Gürcî Hatun'dan doğması ve diğerlerine göre daha asîl sayılması ilgili bir keyfiyettir. Bk. İbn-i Bibî, II, s. 27; Abû'l-Farac,II. S. 537; Y. Öztuna (*Devletler Ve Hanedanlar*, II, Ankara 1996, s. 35) İzzeddîn'in annesinin Fülâne Hatun adını taşıdığını tesbit etmiştir.

[9] Bu makamda bulunan kişi, Selçuklu ordusunun genel komutanı idi. Ordunun subaşıları, mıntıka serasker ve serleşkerlerine ve onlar da beglerbegine tabi idiler. Beglerbegi, hükümet merkezinde veya merkeze yakın olan kendi iktalarında bulunur ve savaş zamanlarında cepheye giderdi. Bunlara melikü'l-ümerâ da denirdi. Aksarayî, s. 28 n. 77.

[10] Aksarayî, s. 28.

[11] Müneccimbaşı (*Anadolu Selçukîleri*, haz. H. F. Turgal, Ankara 1935, s. 63) da bu makamda Yavtaş yerine Has Oğuz'u göstermektedir; İbn-i Bibî (II, s. 93) Şemseddîn Has Oğuz'un Rum asıllı bir köle olduğunu, üstün faziletiyle güzel söz söylemede, iyi yazı yazmada, mükemmel belâgâtta ve kitâbette eşi benzeri olmadığını, *Münâzarâ-i Çeng-ü Şarap* isimli bir risâlesinin bulunduğunu yazıyor.

[12] İbn-i Bibî, II, s. 89.

[13] Gregory Abû'l-Farac, II, s. 545; Aksarayî, s. 31; İbn-i Bibî, II, s. 89.

geçtikten sonra vezirliğe Kâdı İzzeddîn'i, beylerbeyliğine Şemseddîn Yavtaş'ı, atabegliğe Arslan Doğmuş'u, müstevfîliğe[14] Necîbeddîn'i ve müşrîf-i mülklüğe[15] onun oğlu Hâmid Kıvâmeddîn'i tayin etti[16]. Tayinler konusunda İbn-i Bibî, farklı bilgiler vermekte, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Yavtaş'ın adından hiç bahsetmemektedir.

İbn-i Bibî, Şemseddîn Yavtaş'ın adından ilk olarak, Pervâne[17] meselesi dolayısıyla söz etmektedir. Pervâne Ebûbekr'in isyanı üzerine Vezîr Şemseddîn İsfahânî, Şemseddîn Yavtaş'ı yeniden Konya subaşılığına tayin ederek, bu gailenin halledilmesi için görevlendirdi. Yavtaş Konya'da ahiler[18] ve fityânlar[19] tarafından izzet ve ikramla karşılandı. Pervâne bu durumdan endişelenmeye başlayınca, oğlu onu Sis tarafına gitmeye ve oraya sığınmaya teşvik etti. Pervâne oğlunun sözünü tuttu, fakat bütün adamları, askerleri, hizmetçileri ve köleleri onu terk ettiler. Baba-oğul pişman ve perişan bir vaziyette, bazen bir mağaraya bazen bir bahçeye sığınmak zorunda kaldılar. Çünkü Melikü'l-ümerâ Şemseddîn Yavtaş ve Konya'nın ileri gelenleri onların kaçmalarına karşı tedbir almışlardı. Sâhib Şemseddîn İsfahânî Sivas'a varınca, Pervâne Ebûbekr Attar ile işbirliği yapmış olan Emîr-i dâd[20] Nusret'i yakalatıp Hafik kalesine koydurdu. Diğer taraftan güvenilir emîrlerden birini, Pervâne ile oğlunun işini bitirmek üzere ulak olarak Konya'ya gönderdi. Bu ulak Konya'ya varınca

---

[14] Devletin bütün mali işlerine bakan divânın reisidir. Bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara 1988, s. 95.

[15] Devletin mali ve idari işlerini kontrol edip, icap eden yerlere nâib yani memurlar gönderen divânın reisine verilen addır. *Medhal*, s. 98.

[16] Aksarayî, s. 31.

[17] Pervâne vezîrin kontrolü altında idari ve mali işlerden sorumlu daire reislerinden biri idi. Büyük divânda bulunan defterlerde has ve ikta arazilere ait tevcihâtı yapar, menşûr ve berâtları hazırlardı. *Medhal*, s. 95.

[18] Ahîlik hakkında daha geniş bilgi için bk. Yusuf Ekinci, *Ahilik*, Ankara 1989; Celal Metin, "Ankara'da Ahîler Yönetimi (1290-1354) Meselesi", *Türk Kültürü*, S472, Ağustos 2002, s. 473-483.

[19] Ülke içinde seyahat eden tâcirlerle kervân kâfilelerinin güvenliğini sağlayan kervânsâlar adlı memurlar vardı. Bunların maiyetinde yüzer kişilik silahlı adam bulunurdu. Moğollarda kervânsâlarların fityân adı verilen yiğitlerden tayin olunması adetti. *Medhal*, s. 288.

[20] Adliye vekili veya tevkifhâne müdürüdür. İcâbında vezîr ve diğer divân üyelerini de tevkif edebilirdi. Ancak divân heyetine dahil üyelerden biri değildi. *Medhal*, s. 98.

Pervâne ile oğlunu yakalayarak babayı Darende, oğlunu da Kahta kalesine hapsettirdi[21].

Daha önce bahsettiğimiz gibi subaşı olarak Konya'da bulunan Şemseddîn Yavtaş, Pervâne ile oğlunun kaçmaması için bütün tedbirleri almıştı. Fakat bunların yakalanması işini nedense Yavtaş değil, Sâhib Şemseddîn'in adı verilmeyen bir ulağı yerine getirmiştir. Bunun nedeni herhalde baba ile oğulun yakalanmasının hiç de kolay olmamasıdır. Zira, kaynaktaki "o büyük kişi oraya varınca maharet gösterip, Pervâne ile oğlunu birlikte ele geçirdi" ifadesinden bu işin şahsi beceri isteyen bir iş olduğu anlaşılmaktadır.

Böylece Pervâne ile Emîr Nusret'in yakalanmasından sonra Sâhib Şemsèddîn makamında kuvvetlenmiş ve devlet işleri de düzene girmiş oluyordu. Fakat bir süre sonra Sâhib Şemseddîn'in, Sultân İzzeddîn Keykâvus (II.)'un annesi ile evlenmesi Emîr Şerefeddîn ile aralarının açılmasına neden oldu. Emîr Şerefeddîn ile diğer bazı emîrler, bu durumu öğrendikleri zaman, öfkelenip vezîri kınadılar, çünkü bu evliliği hânedâna karşı bir saygısızlık olarak kabul etiler[22]. Vezîrle arasının açılması dolayısıyla kendisini güvende hissetmeyen Şerefeddîn, emniyette olabileceğini düşündüğü Erzincan'a doğru hareket etti. Bu durumdan endişelenen Şemseddîn İsfahânî, Emîr Tâceddîn Simcûrî ile Üstâdü'd-dâr[23] ve Emîr-i arız[24] Nizâmeddîn Ali b. İlalmış'ı onun ardından göndererek, Şerefeddîn'e Erzincan ve Niksar subaşılığına ilaveten 500.000 dirhem para göndererek, uc memleketlerini muhafaza etmesini istediler[25]. Aracı emîrler döndükten sonra, etrafındaki kişiler Şerefeddîn'e tesir ettiklerinden o, isyan edip Niksar tarafına geldi. Sâhib Şemseddîn, onun isyanı üzerine

---

[21] İbn-i Bibî, II, s. 99; Karş. O. Turan, s. 462.

[22] İbn-i Bibî, II, s. 100; Abû'l-Farac'a göre (II, s. 548) Sâhib Şemseddîn'in bu evlilikten bir de oğlu olmuştur; İzzeddîn Keykâvus (II.)'un annesi olan bu hatunun ismi Fülâne Hatun olup, Rum asıllı olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Y. Öztuna, II, s. 36.

[23] Hükümdârın emvâlini sarfa memur olup, saraydaki bütün memur ve hademelerin en büyük amiri idi. Üstâdü'd-dârın üzerine ülkedeki vakıfların nezâret ve kontrolü vazifesi de vardı. *Medhal*, s. 80.

[24] Ordunun levâzımat ve ihtiyaçlarına bakan, maaşlarını veren, defterlerini tutup, yoklamalarını yapan divânın reisidir. *Medhal*, s. 96

[25] İbn-i Bibî, II, s. 101.

Şemseddîn Yavtaş'ı kalabalık bir orduyla[26] Niksar tarafına gönderdi. İki taraf Niksar'ın Hurunî bölgesinde karşı karşıya geldi. Sonunda yenilen Şerefeddîn kaçarak, Kemah kalesine sığındı. Sâhib, bütün emîrleri ve subaşıları onu kalede kuşatmaya gönderdi. Zor durumda kalan Şerefeddîn, kendisini seven meliklere haber göndererek, vezîrden özür dilemesine aracı olmalarını, bağışlandıktan sonra kaleden ineceğini bildirdi. Emîrler bu sözleri bildiren mektubu sâhibe gönderdiler ve ondan isteğe uygun bir cevap gelince, Şerefeddîn kaleden aşağı indi. Fakat, Kayseri'nin nahiyelerinden Çubuk'a varınca, vezîrin gönderdiği bir ulak tarafından başı vücudundan ayrıldı. Sâhib Şemseddîn, Şerefeddîn meselesini hallettikten sonra, Pervâne ile oğlunu da bulundukları yerlerde yaylarının kirişleri ile boğdurdu[27].

Ancak, Şemseddîn İsfahânî'nin vezîrliği sırasında temin etmiş olduğu huzur devri fazla uzun sürmedi. Güyük Han'ın Karakurum'da Moğol tahtına geçişi vesilesiyle, 1246'da merasime ve büyük kurultaya katılmak üzere Moğolistan'a gitmiş olan Rükneddîn Kılıçarslan (IV.)[28], yaklaşık 3 yıl süren bu seyâhâtinden sonra geri döndü. Fakat, Rükneddîn Kılıçarslan (IV.), geri dönüşünde Moğol Kağan'ından almış olduğu Sâhib Şemseddîn'i tutuklama emri içeren ve kendisini de Anadolu Sultânı tayin eden bir yarlığla gelmişti. Ayrıca Kağan, onun yanına 2.000 Moğol askeri de katmıştı. Böylece Güyük Han'ın yarlığı gereği Şemseddîn İsfahânî yakalanıp öldürüldü (8 Zilhicce 646/24 Mart 1249)[29].

Bu Selçuklu vezîrinin öldürülmesinden sonra, Anadolu'da başlamış olan Selçuklu-Moğol idaresi yeni bir buhran dönemine girdi. Moğol kağanının yarlığı sultânlığı Rükneddîn Kılıçarslan (IV.)'a vermekle beraber, Selçuklu yönetiminde söz sahibi olması gereken iki kardeş daha vardı.

---

[26] O. Turan (*Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 463) batılı kaynaklardan Vincent de Beauvais'e göre bu ordunun mevcudunun 200000 civarında olduğunu yazar.

[27] İbn-i Bibî, II, s. 102 vd.

[28] Plano Karpini [*Moğol Tarihi ve Seyahâtnâme*, çev. Ergin Ayan, Trabzon (tarihsiz), s. 121] Güyük Han'ın tahta çıkışının tarihini Ağustos 1246 olarak vermektedir. Cüveynî (*Târih-i Cihangüşâ*, I, neşr. Mirzâ Muhammed İbn 'Abdüvahhâb-i Kazvînî, Tahran 1367 hş., s. 204 vd.) ve Mirhond (*Ravzâtu's-Safâ*, IV, neşr. Abbâs Zeryâb, Tahran 1358 hş., s. 828) Güyük Han'ın tahta çıkışı münasebetiyle Anadolu'dan Melik Rükneddîn Kılıçarslan (IV.)'ın bu merâsimde hazır bulunduğunu belirtiyorlar; Ayrıca bk. Abû'l-Farac, II, s. 547.

[29] İbn-i Bibî, II, s. 117-120; F. N. Uzluk, s. 33; Abû'l-Farac, II, s. 549; Müneccimbaşı, s. 64; *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 466.

Devletin ileri gelen ricalinin katıldığı bir toplantıda Celâleddîn Karatay, büyük kardeş dururken, küçüğünün saltanatı devralmasının devlet geleneğine uygun düşmeyeceğini söyleyerek, bir orta yol bulmaya çalıştı. Buna göre üç kardeş sultânın müşterek yönetimine karar verildi[30]. İbn-i Bibî, Celâleddîn Karatay'ın görüş birliğine vardığı emîrler arasında Yavtaş'ı zikretmezse de Aksarayî'ye göre, Celâleddîn Karatay, Beylerbeği Yavtaş ve diğer emîrlerle görüş birliğine vararak, her üç kardeş adına sikke bastırmış, hutbe okutmuş ve günde beş nevbet[31] çaldırmıştır[32]. Nitekim 647, 648 ve 653 (1248-1249, 1250 ve 1256) yıllarına ait her üç kardeş adına Konya ve Sivas'ta ortak olarak basılmış üç sikke vardır[33].

Celâleddîn Karatay'ın bu olumlu girişimine rağmen, maiyetlerindeki adamların da kışkırtmalarıyla iki kardeş anlaşmadan vazgeçip, Konya'nın Rûzbe ovasında karşı karşıya geldiler. İzzeddîn Keykâvus (II.) tarafında Yavtaş, Arslan Doğmuş, Nureddîn Yakub; Kılıçarslan (IV.) tarafında da Seyfeddîn Torumtay ile Seyfeddîn Türkeri öncülere kumanda ediyordu. 1 Rebiülevvel 647 (14 Haziran 1249)'de yapılan savaşta Kılıçarslan (IV.)'ın ordusu mağlup oldu ve kendisi de esir düştü, fakat buna rağmen İzzeddîn Keykâvus (II.) kardeşini iyi karşıladı ve onu alıp, birlikte Konya'ya götürdü[34].

İzzeddîn Keykâvus (II.)'un savaşta galip gelmesinde en önemli rolü İbn-i Bibî'ye göre Arslan Doğmuş oynamıştır. Halbuki *Anonim Selçuknâme* ve Niğdeli Kadı Ahmed, bu başarıda birinci derece rolü Beylerbeği Yavtaş'a atfederler. Bu savaşta öldürülen Kadı Cemâleddîn Muhammed b. Hasan Hutenî, müellif Kâdı Ahmed'in dedesi olduğundan, onun rivâyeti daha kuvvetli görünüyor. Ona göre "bu savaşta Beylerbeği habîs Yavtaş,

---

[30] İbn-i Bibî, II, s. 121; Karş. *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 467; Abû'l-Farac (II, s. 249) memleketin iki kardeş yani İzzeddîn (II.)'le Kılıçarslan (IV.) arasında pay edildiğini yazar.

[31] Türkiye Selçukluları'nda namaz vakitlerinde günde 5 defa nevbet vurulurdu. Nevbet yani bandonun kös, davul, zurna, nakkare ve nefir yani borulardan müteşekkil olduğu görülüyor. *Medhal*, s. 74; İ. Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1988 (5. baskı), s. 352.

[32] Aksarayî, s. 28.

[33] Semur Aydın, *Doğu Batı Arası Gökkuşağı Selçuklu Sikkeleri*, İstanbul 1994, s. 45.

[34] İbn-i Bibî, II, s. 123 vd.; Abû'l-Farac, II, s. 549; F. N. Uzluk, s. 34; Müneccimbaşı, 64; Karş, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 468.

oku ile dedesini şehid etti. Onun mezarı savaşın cereyan ettiği Alâaddîn Kervansarayı yakınındaki mezarlıktadır"[35].

Devletin içine düştüğü buhran Celâleddîn Karatay'ın ustaca siyasetiyle bertaraf edilip, Aksaray ovası savaşından dönüldükten sonra, devlet düzeninde yeni bir ahenk kurulmaya çalışıldı. Karatay, bu iş için devletin boş kalmış olan vezîrlik makamına önce bilgili, faziletli, dürüst ve çalışkan bir vezîrin tayin edilmesi gerektiğini düşünerek, devrin âlimlerinden biri olan Necmeddîn Nahcevânî'yi vezîrliğe razı etti. Vezîr Necmeddîn ilk iş olarak uc bölgelerinde isyan halinde bulunan Türkmenleri tenkîl etmek üzere Beylerbeği Yavtaş ile Melikü'l-ümerâ Arslan Doğmuş'u görevlendirdi. İbn-i Bibî'nin ifadesi ile İmâm Necmeddîn, Karatay'ın görüşünü alarak Yavtaş'ı oraya yaklaşmış olan asileri uzaklaştırması için yola çıkardı. Bu emîrler uc tarafına vardıkları zaman, asî Oyuz Melik'e layık olduğu cezayı verip, asîleri imha ederek geri döndüler. O sırada Sahib Şemseddîn olayını araştırmak ve vergileri toplamak üzere Sayın (Batu) Han tarafından görevlendirilen Hutu - kör, Kelegec ve Kutlu Melik gibi kimselerden meydana gelen bir elçi gurubu geldi. Bunun üzerine Tuğracı Şemseddîn Mahmûd, bir takım emîrler ve Şemseddîn'i öldüren cellatlarla beraber, sorulara cevap vermek üzere Batu Han'ın huzuruna gitti. Soruşturulanların her biri, sorulanlara büyük bir ustalık ve incelikle cevap verdi. Bunlar geri dönüşlerinde Batu Han'dan birer atama yarlığı alarak geldiler. Şemseddîn Mahmûd'a vezîrlik, Reisü'l-bahr Şücâeddîn'e nâiblik, Necibeddîn Delihanî'ye istifa makamı, Reşideddîn Ebû Bekr Cüveynî'ye emîr-i ariz-i cüyûş-u memâliklik (ordu müfettişliği), Hatıreddîn Zekeriyyâ'ya Çorum emîrliği ve subaşılığı (emâret-i serleşkerlik) verilmişti.

Bunlar olurken Beylerbeği Şemseddîn Yavtaş ile Anadolu'nun diğer kıdemli emîrleri o zamana kadar Selçuklu sultânından başka birinden emîr almaya alışık olmadıkları için, onların Moğol kağanından kendilerini tayin ettiren ferman getirmelerini çok çirkin buldular ve bu davranışı kendilerine yediremediler[36].

---

[35] *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 469.

[36] İbn-i Bibî, II, s. 126-128; Müneccimbaşı, s. 65.

Moğol kağanından Sultân İzzeddîn Keykâvus (II.)'a peş peşe elçiler gelmeye başladı. Sultân İzzeddîn (II.) makul özürler ileri sürerek, elçileri türlü hediyelerle geri gönderiyor, fakat ileri sürdüğü özürler kağanın huzurunda bir türlü kabul görmüyordu. Sonunda bu işi halletmek için, uc emîrlerini ve devlet büyüklerini ülkenin her yanından davet ettiler. Sâhib Kâdı İzzeddîn, Atabeg Emîr Celâleddîn Karatay, Beylerbeği Şemseddîn Yavtaş, Emîr-i ahûr Fahreddîn Arslan Doğmuş ve Pervâne Nizâmeddîn Hurşîd Kayseri'ye hareket ettiler[37].

Sultân İzzeddîn Keykâvus (II.), kağanın yanına gitmeye niyetlenince, iki kardeşi Kılıçarslan (IV.) ile Alâaddîn Keykubâd (II.)'ı yanlarında Celâleddîn Karatay, Şemseddîn Yavtaş ve Fahreddîn Arslan Doğmuş olduğu halde Kayseri'de bırakıp, Sivas tarafına hareket etti. Bunlar olurken Celâleddîn Karatay'ın Kayseri mahrûsesinde vefat ettiği[38] haberi geldi. Onsuz ülkenin halinin bozulacağını anlayan Sultân İzzeddîn (II.), Moğol elçilerinden özür dileyip, onları gönderdikten sonra Kayseri'ye döndü. Sultân bu durumda Alâaddîn Keykubâd (II.)'ı kağana göndermeye karar verdi. Kendisi de Kılıçarslan (IV.) ile birlikte Konya'ya hareket etti.

Ancak, Konya'da devlet adamlarıyla arası açıldığından kendisini emniyette hissetmeyen Kılıçarslan (IV.), buradan kaçarak Kayseri'ye hareket etti[39]. Onun Konya'dan ayrıldığını öğrenen Sultân İzzeddîn (II.) ise, onu geri çevirmek için bir ordu gönderdi. Bunlar uzun bir mesafe kat ettikten sonra, Rükneddîn Kılıçarslan (IV.)'ın Develi'ye varmış olduğu haberini aldılar ve durumu Sultân İzzeddîn (II.)'e arz ettiler. Sultân devlet erkânının da görüşlerini alarak, saltanatın iyiliğini isteyen, dinde diyanette, doğruluk ve dürüstlükte kendisine büyük güven duyulan Beylerbeği Şemseddîn Yavtaş'ı onları geri döndürüp getirmesi için yola çıkardı. Yavtaş, Rükneddîn Kılıçarslan (IV.)'ı Kayseri'de buldu el öpüp, huzura çıktıktan sonra, nasihata başladı. Buna karşılık Kılıçarslan (IV.) ona öfkelenip, vurmak için ayağa kalkınca, Emîr Samsamüddîn ona engel oldu, fakat Yavtaş'ı bağlayarak, Develi havalisindeki Öksüd mağarasına hapsettiler ve birkaç gün sonra da tekrar Kayseri'ye getirip, Kılıçarslan (IV.)'a bağlılık yemini ettirdiler. Onu muhalefetten döndürüp, kendi

---

[37] İbn-i Bibî, II, s. 133; Karş. Abû'l-Farac, II, s. 560; Ebülferec-İbnülibrî, *Tarihi Muhtasarüddüvel*, Çev. Ş. Yaltkaya, İstanbul 1941, s. 21.

[38] F. N. Uzluk (s. 34)'da Karatay'ın vefat tarihi 652 (1254)'dir; Karş. Müneccimbaşı, s. 65.

[39] İbn-i Bibî, II, s. 135-137.

taraflarına çektiler. Sonra Elbistan subaşısı Felekeddîn Halil ile Hüsâmeddîn Baycar'dan da biat aldılar. Böylece Kılıçarslan (IV.)'ın ordusunun kalabalıklığı bir hayli arttı. Diğer taraftan İzzeddîn Keykâvus (II.), Yavtaş'ın yakalandığını ve Kılıçarslan (IV.) tarafına geçtiğini duyunca, dönüşünden ümidini kesti. Muvazzaf askerin dışında çok sayıda Arap, Garip, Gence, Kürt, Yıva ve Kıpçak askeri toplayıp, kardeşiyle hesaplaşmak üzere harekete geçti. Fakat, devlet adamlarının araya girmesiyle iki kardeş, savaşmadan barıştılar. Kılıçarslan (IV.) bir süre Amasya'da sonra Uluborlu'da ikamet etti.

Son zamanlarda gelirler azalıp, masraflar artınca, devletin dört direği olan Celâleddîn Karatay, Şemseddîn Yavtaş, Kâdı İzzeddîn, Fahreddîn Arslan Doğmuş Moğollara ödemekte oldukları vergiyi ödemekte güçlük çekmeye başlamışlardı. Bu durumun telafisi için, çareler ararken, Baycu Noyan'ın zulüm ve baskısını ortadan kaldırmak için itibarlı büyük emirleri kağana göndermeye karar verdiler. Sâhib-i 'azâm Fahrüddevle Ebû'l-Hayrat Ali'yi 100.000 sultânî dirhem ve seçkin hediyelerle yola çıkardılar. Kağan Batu Han (Altınordu hükümdârı, 1227-1256), Baycu Noyan ile diğer Moğol emirlerinin elçilerinin Anadolu'ya gitmelerini yasaklayan bir yarlığ ve payza çıkardı. Böylece Sultân İzzeddîn (II.)'in saltanatı güçlenmiş, huzur ve refah gelmeye başlamıştı[40].

Fakat bu sıralarda yerleşim alanları Maraş düzlüğü ve ormanları olan Ağaçeriler[41] Anadolu, Suriye (Şam) ve Ermeni ülkelerinde yol kesmeye, kervanları soymaya başlayınca Kâdı İzzeddîn ve Yavtaş ile diğer bazı ileri gelen devlet adamları Ağaçerileri ortadan kaldırmak için Kayseri'ye hareket ettiler. Fakat, 654 (1256)'da Baycu Noyan'ın kalabalık bir orduyla Anadolu'ya girdiği ve öncü birliklerinin Erzincan'a ulaştıkları haberi gelince, Agaçerilerin üzerine Elbistan tarafına gitmiş olan askerlerden bazıları acele olarak Kayseri'ye döndüler. Sultân da Konya'ya döndü.

---

[40] İbn-i Bibî, II, s. 139, 140 ve 142, 143.

[41] Bu Türkmen topluluğu daha önce Babaî ayaklanmasını çıkarmıştı. Ayaklanmanın kanlı bir şekilde bastırılmasına rağmen, bunlar kuvvetlerinden pek bir şey kaybetmemişler, devletin belini kıran Kösedağ bozgunundan (1243) sonra da kervanları vurmak, yolcu kafilelerini soymak ve baskınlarda bulunmak suretiyle nizam ve asayişi bozmuş, ticarî ilişkileri sekteye uğratmışlardı. "Anadolu'da Moğollar", s. 29.

Devlet büyükleriyle yapılan toplantıda Pervâne Nizâmeddîn Hurşid'in, Baycu Noyan'ın niyetini öğrenmesi için gönderilmesine karar verildi. Nizâmeddîn gittikten sonra sultân, ülkenin her tarafına ferman gönderip, asker topladı[42]. Nizâmeddîn geri dönünce, Baycu Noyan'ın sultâna olan sevgi ve muhabbetinin eksilmediğini, ancak sultân savaşmak isterse kendi bileceği şey olduğunu bildirdi. Sultânı Baycu ile anlaşmaya ikna etti. Fakat, sultânın yakın köleleri tekrar nifak yolunu tuttular, açık olarak onu savaşa tahrik ettiler. Nihayet sultân, ordunun hazırlanması için ferman hazırlattı ve Beylerbeği Yavtaş ile Fahreddîn Arslan Doğmuş komutasındaki orduyu yola çıkardı[43]. Alâaddîn Kervansarayı düzlüğünde yapılan savaşta Selçuklu ordusu 23 Ramazan 654 (14 Ekim 1256)'de Moğollar karşısında perişan oldu[44]. Vezîr Kâdı İzzeddîn, 14 kadar beğ ve Sultân'ın memlûklarından olup, yeni emîrliğe yükselmiş 35 kişi ve pek çok asker savaş alanında kaldılar[45].

Bozgun haberini alan Sultân İzzeddîn (II.) Konya'dan çıkıp, uc vilayetleri tarafından İstanbul'a giderek Bizans imparatoruna sığındı[46]. Emîr-i ahûr Uğurlu, Taştî Hasan, Hacı Baba ve daha başkaları ona eşlik ve koruyuculuk ettiler. Beylerbeği Yavtaş da uc taraflarına kaçarken Türkmenlerden ok darbesi yedi ve bu yarayla öldü[47].

Yavtaş ölünce, onun emîrlik makamı tamamen Rum kondistabla[48] teslim edildi. O kafirlik taassubundan dolayı, Müslüman emîrlere ve devlet

---

[42] Aksarayî, s. 32; İbn-i Bibî, II, s. 144.

[43] İbn-i Bibî, II, s. 146; Müneccimbaşı, s. 66; Ayrıca bk. T.T. Rice, *The Seljuks in Asia Minor*, London 1961, s. 77; "Anadolu'da Moğollar", s. 29.

[44] İbn-i Bibî, II, s. 148; Ebülferec-İbnülibrî, s. 27.

[45] F. N. Uzluk, s. 35; Karş. "Anadolu'da Moğollar", s. 30

[46] Kaynakta adı verilmeyen bu İstanbul Latin İmparatoru Baudouin (II., 1258-1261) olmalıdır. Y. Öztuna, III, s. 420.

[47] Aksarayî, s. 32; Abû'l-Farac, II, s. 562.

[48] Rum kondistabl saltanat ve ordu emîrliklerini elinde bulunduruyordu. Latince "stabulum" kelimesi ahır manasında ve istabl şeklinde Arapçaya geçmiş olmakla birlikte, kunt istabl gibi bir devlet mansıbı ilk önce Türkiye Selçukluları'nda ortaya çıkmış ve emîr-i ahûr ıstılâhı yanında kullanılarak, Selçuklulardan sonra kaybolmuştur. Selçuklu devletinde kondistabl unvanını taşıyan ve buradakinin aksine Türk ve Müslüman olan bir takım Selçuklu devlet adamları da vardır. Aksarayî, s. 39 n. 114; Kaynakta adı verilmeyen Rum kondistabl İzzeddîn Keykâvus (II.)'un Fulâne Hatun adındaki annesinin Hıristiyan Rum dayılarından biridir. Bu dayılar Kir Haye ve Kir Kedid adlarını taşıyorlardı. Y. Öztuna, II, s. 36.

büyüklerine karşı muhalefet ve kavga yolunu tutuyor, Sultân'ı oyun ve eğlenceye teşvik ediyor, dini işlerden ve görevlerden alıkoyuyordu[49].

Ebû'l-Ferec Yavtaş'ın bu savaşta öldüğünü söylediği gibi, Aksarayî de Yavtaş'ın savaştan sonra uc bölgesine giderken yolda Türkmenler tarafından öldürüldüğünü yazar. Halbuki İbn-i Bibî ve Baybars Mansûrî daha sonraki yıllarda onu yine Keykâvus (II.)'un kumandanı olarak gösterirler. Buna göre İlhanlı hükümdârı Hülagu Han (1256-1265), 659 (1261) yılında Keykâvus (II.)'u huzuruna istedi ise de o, kendi yerine saltanat nâibi Şemseddîn Yavtaş'ı gönderdi. Yavtaş Moğol elçileri ile birlikte İlhan'a gitmek üzere Erzincan'a vardı. O sırada orada Hıristiyanlar (Ermeniler) Gıtas (Epiphanie) bayramını (haçı suya atma günü) kutluyorlardı. Patrik Marhasya ile birlikte büyük bir kalabalık çan ve dua seslerini yükseltmiş; mızraklar üzerinde haçları yukarı kaldırmış olarak büyük bir merasim yapmaktaydılar. Moğolların Müslümanlara karşı düşmanlığı İran, Irak ve Suriye'de Hıristiyanların taşkınlıklarına sebep olmuş; Doğu Anadolu'da Ermeniler de artık dinî bayramlarına bir nümâyiş havası vermişlerdi. Yavtaş bu manzarayı görünce bunu yasak etmek istedi. Fakat Moğol elçileri burası Kılıçarslan (IV.)'a ait bulunduğundan, ona ancak Keykâvus (II.)'un memleketinde böyle bir harekette bulunabileceğini söylediler ve patrike Keyhüsrev (II.) zamanında adetlerinin nasıl olduğunu sordular. Patrik, 3000 dirhem mukabilinde bayramı serbest yaptıkları cevabını verdi. Bunun üzerine Moğol elçileri bu parayı kendileri aldılar ve Hıristiyanları serbest bıraktılar. Bu konuşmalara ve hareketlere kızan Yavtaş'ın Sultân İzzeddîn II.)'e dönüp onu Hülagu'ya ve kardeşi Kılıçarslan (IV.)'a karşı tahrik ettiği rivayet ediliyor[50].

Sultân Alâaddîn Keykubâd (I.)'ın has kölelerinden olup, Gıyâseddîn Keyhüsrev (II.), İzzeddîn Keykâvus (II.), Alâaddîn Keykubâd (II.) ve Kılıçarslan (IV.) devirlerinde devletin en üst kademelerinde görev yapmış olan Şemseddîn Yavtaş'ın bundan sonraki hayatı hakkında kaynaklar suskun kalmaktadır.

---

[49] Aksarayî, s. 39 ve n. 114.

[50] İbn-i Bibî, II, s. 151, 153; Baybars Mansûrî, *Zübdetü'l-Fikre*, Feyzullah Efendi, 1459, vr. 25 a.

BAYCU NOYAN'IN ERZURUM KUŞATMASI (1242)

Enver KONUKÇU[*]

XIII. yüzyılda Doğu Anadolu'da Mengüceklilerin, Saltukluların ve Ahlatşâhların yurtlarında sükûnet bir türlü sağlanamadı. Cengiz Han'ın ve halefi Öğedey'in takip ettirdiği Harezm Sultanı Celâl ed-Dîn'in bir türlü ele geçirilememesi, Moğol askeri harekâtının yönünü değiştirerek, batıya kaymasına sebeb olmuştur. Afganistan ve Hindistan üzerinden Irak-ı Acem'e büyük zorluklarla gelen Celâleddin, kısa süre sonra Aras'ın kuzey ve güneyinde gücünü artırmak için Ermeniler ve Gürcülerle savaşmış ve her defasında onları mağlup ederek önemli şehirlerini yağmalamıştır. Gürcü vekayinâmelerinde ve Ermeni kroniklerindeki bilgiler, Nesevî ve İbn el-Esir tarafından da doğrulanmakta, Harezmlilerin Azerbaycan ile Doğu Anadolu Kür Boyları, Mugan, Aran mıntıkalarındaki üstünlükleri hakkında bilgi edinilmesini sağlamaktadırlar.[1]

Celâl ed-Dîn Harezmşah, Ahlatşah, Erzurum Selçukluları ve daha sonra Konya Selçukluları ile mektuplaşmalar yolu ile Moğolların yakın bir zamanda Anadolu için de büyük tehlike arzedeceğini kesin bir dille belirtmişti. Anadolu Selçuklu hükümdarı Alâ ed-Dîn Keykubad, nedense bu çağırıya ve Erzurum'da gelişmekte olan siyaset değişikliğini önceleri görmemezlikten geldi. Halbuki, Moğolların keskin kılıçları önünden kaçarak Kür-Aras'ın aşağı mecrasındaki Mugan'dan Horasan'a ve İran'dan Anadolu'ya doğru cereyan eden kalabalık bir göç dalgası doğudaki

[*] Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, Erzurum

[1] Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Hârezmşâhlar Devleti Tarihi*, Ankara, 2000.

tehlikenin ne kadar büyük olduğuna işaret ediyordu. Kafkasların kuzeyinde de Kıpçaklar arasında kaynaşma vardı ve bunlar Cengiz ordularının yaratacağı tehlikeleri şimdiden anlamışlardı. Bu yüzden, Gürcüler ile anlaşma yoluna giderek, hiç olmazsa, Kür boylarında Moğolları durdurma çareleri aramışlardı.

Selçuklu ailesinden Mugis ed-Dîn Tuğrul Şah'ın 1202'de temellerini attığı Erzurum Selçukluları, Mugan, Azerbaycan ve Ahlat yönünden gelebilecek Moğol tehlikesine karşı, Konya Selçukluları yerine Ahlat ve Tebriz'de iyice güçlenen Harezm Sultanı Celâl ed-Dîn ile dostluk kurarak, gelecekteki istilâlara karşı birlikte hareket etmeyi sağlayan askeri gücü yanına çekmiş oluyordu.[2]

ERZURUM

Celâl ed-Dîn Harezmşah Van Gölü çevresinde görüldüğünde Erzurum Selçuklularının başkenti, Erzurum idi. Aras, Fırat, Kür ve Çoruh gibi üç denize Anadolu sularını taşıyan nehirlerin doğuş yeri, Erzurum yaylasıydı. Geniş bir ova, doğuda Deve Boynu Geçidi'ne yakın, yükseltisi az bir tepeyi taçlandıran kale ve etrafındaki şehir, Ortaçağ dünyasının ticari bakımdan önemli yerlerindendi. Tiflis, Anı, Nahcivan, Van, Eleşkirt'le irtibatlı olarak, ticâretin kolaylaştırılmasını Erzurum üstlenmekte idi. Saltuklular ile başlayan Türkleşme hareketi, az sonra Selçuklu ileri gelenlerinden Saltuk isimli bir atanın kurduğu devlet, şehrin ve çevresinin bir elde toplanmasını, sonra da genişlemesini temin etmiştir[3].

Erzurum'un ilk adı hakkında bilgiler yoktur. Med ve Pers döneminde, *Karin* gibi Farsça bir isim taşıyordu. 415'den itibaren Romailerin (Bizans) Sasani İmparatorluğu sınırlarındaki büyük ve önemli kalesi hâline gelmişti. Kuzeyli kavimler, yani İskitler ve Kimmerler ile tanışması da eski olmakla beraber, Sasani-Romai nüfuz mücâdelesinde, Kafkaslardaki Hunlar, Roma İmparatorluğu'nun tarafında; Ceyhun boylarındaki Türk topluluğunu teşkil eden diğer Hunların da, Sasanilerle dost oldukları göze çarpıyordu. 645'den sonra, Halifeler, Emeviler ve Abbasiler döneminde, Kali isminde biri nedeni ile *Kalikala* diye tanınmıştır.

---

[2] Enver Konukçu, *Selçuklulardan Cumhuriyete Erzurum*, Ankara, 1992, s. 41-50.

[3] Konukçu, *a.g.e.*, s. 2 v.d.

XI. yy başlarında Romai, yani bu dönem itibariyle Bizans İmparatorluğu ve Gürcü rekabeti, imparator Basileios'un muktedir siyaseti ile Konstantinopolis'in lehinde sonuçlandı. Tekrar, uzun bir aradan sonra Romai idaresine giren Theodosiopolis, önce Oğuzların ve takiben Selçukluların akınlarına maruz kaldı[4]. İbrahim Yinal ile Tuğrul Bey'in Theodosiopolis önlerine kadar gelmelerine rağmen buraya dokunmayarak batıya, Ekeleatz denilen Erzincan'a kadar gittiği Ermeni ve Grek kaynaklarında belirtilmektedir. 1049'daki Kaputrum Meydan Savaşı, Selçuklular ile Romailer arasında ilk ciddi savaştır. 1071'de Alp Arslan, Romanos Diogenes'e karşı yaptığı Malazgird Meydan Savaşı, Erzurum'un kaderini etkilemiştir. Taraflar arasında varılan antlaşmanın tek taraflı olarak bozulması üzerine en geç 1080 öncesinde, Selçukluların Anadolu yürüyüşünde, Erzurum'un kesin şekilde el değiştirmesine sebep olmuştur. Selçuklu hükümdarı Alp Arslan'ın son yıllarında, halefi Melik Şah'ın kuzey, orta ve güneydeki araziyi tamamı ile kendisine bağlaması sırasında, Emir Saltuk, ilk Türk ve Selçuklu hakimiyetini burada şekillendirmiştir. Kuzey'de Romai, kuzey-doğuda Gürcüler, doğuda Sürmeli ve Anı Şeddadileri, güneyde Ahlatşahlar, batıda ise Tercan ötesindeki Cibice-Sansa gibi iki büyük boğaz vasıtası ile Mengüceklilerle komşuluğu Erzurum'u birden önemli bir merkez hâline getirmiştir.[5]

Erzurum şehri gelişmesini Saltuklular ile sürdürmüş, onarılan kaleye, Gürcü Boğazı, Deve Boynu ve Ilıca'yı kontrol edebilecek yüksekçe bir kule eklenmiştir. Böylece kulenin üst kısmındaki dairevi şekli ile kufi karakterli kitâbesi Erzurum'un ve belki de Doğu Anadolu'nun ilk yazılı belgesi olmuştur.

Saltuklular döneminde, Ova'da Pulur, Artze, Artzuthi, Hinsk ve Eski Erzurum (ki kalıntıları hâlâ göze çarpmaktadır) gibi yerleşme yerleri dışında, Türkmenlerin yerleştikleri ve Saltukluların temelini teşkil edecek olan Türkmen köyleri, kalenin tahıl ve hayvan ihtiyacını temin edecek merkezlere dönüşmüştür. Theodosiopolis, 1080 sonrası artık tarihe karışmış ve Saltukluların başkenti *Erzen er-Rûn, Arz-ı Rûm, Erzurum* diye anılmaya ve kaynaklarda yer etmeye başlamıştır. Ancak Gürcüler eskiden olduğu

---

[4] Konukçu, a.g.e., s. 8-14.

[5] Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1973, s. 3-17; Ali Sevim, *Anadolu'nun Fethi; Selçuklular Dönemi*, Ankara 1988, s. 30-31.

gibi Karnu-Kalak, Ermeniler de ısrarlı bir şekilde Karin/Garin'i kullanmaya devam etmişlerdir. 1202'de, Saltuklular tarihe karışırken, Konya Selçuklularının Gürcistan meselesinin ağırlık kazanması üzerine buraya yaptığı sefer sırasında, Erzurum yeni hakimlerin arazisine dahil edilmiştir. Aynı tarihte, 1202'de, Erzurum'da kurulan devletin adı ise Erzurum Selçukîleridir.[6] Konya Sarayı'na akraba Mugis ed-din Tuğrul, Tav İli Bayburd ve Horasan ötesindeki vâdilerde yer alan kaleleri tahkim etmiş ve buralara yeni askerler yerleştirmiştir. Onun halefi de Cihan Şah'dır. Cihan Şah'ın 1228-1230 arasında iki yıllık saltanatında Erzurum askeri ve siyâsi temasların merkezi haline gelmiştir. Fakat onun Celâl ed-Dîn Harezmşah ile dostlukları, Konya tarafından hoş karşılanmamış, Eyyubî Selçuklu ittifakı yapılarak, Erzurum üzerine yürünülmüştür. Alâ ed-Dîn Keykûbad, kötü niyetli akrabasına da ceza vermek için doğuya hareket ettiğinde, Harezmli Celâl ed-Dîn de, Erzincan taraflarına hareket etmiştir. Celâl ed-Dîn ile Selçuklular arasında Yassı Çimen (Ermeni kaynaklarına göre Gaduk: gedik, geçilen boğaz)'de 12 Ağustos 1230'da, bir meydan savaşı yapılmıştır.[7] Harezmliler Selçuklular tarafından mağlup edilmiş ve Celâl ed-Dîn doğuya çekilerek izini kaybettirmeye çalışmıştır.

Alâ ed-Dîn ve Melik Eşref, Erzurum üzerine giderek bu kaleyi de ele geçirerek, Erzurum Selçuklularına son verdi. Takip eden yıllarda kale tecrübeli kumandanlara tevcih edildi.[8] Bunlarda Oltu, Ardahan, Pasinler, Horasan, Kars, Sürmeli (Hagia Maria – Surp Mari) gibi yerlerde, artık Anadolu üzerine Celâl ed-Dîn Harezmşah'ı aramaya gelen Tatarlar/Moğolları karşılamaya hazırlandılar. Van Gölü'ndeki Erciş ve Ahlat da aynı şekilde Selçuklularca tahkim edilmiştir. Bu komutanların merkeze, Konya'ya Alâ ed-Dîn Keykubad'a yazdıkları nâme Aras'ın Sürmeli kesimindeki Türkmen göçlerinin fazlalığı ve kalabalık oluşları, bunlardan da Moğolların artık sınırlara iyice yaklaşmakta olduğu şeklinde idi. Bu haberler üzerine Erzurum'da, hissedilir tedbirler alınmış, yeni vâli ve komutan atanmış, onlar da doğudaki kaleleri güçlendirmişlerdir. Gürcistan tarafından gelecek Moğol akınını durduracak kaleler, Tao'da, Oltu Çayı boyunca sıralanmıştı. Ardahan, Göle, Oltu ve Narman ile son

---

[6] Konukçu, *a.g.e.*, s. 41-50; Turan, *a.g.e.*, s. 21-28

[7] A.G. Galstyan, *Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar*, çev. İ. Kamalov, İstanbul 2005, s.30.

[8] Konukçu, *a.g.e.*, .45-49.

durumda, Erzurum için daha da önem kazanan Tortum'da savunma için son hazırlıklar yapılmıştı.

Erzurum Vâlisi ve komutanının Moğolların şehre yaklaşmak için en fazla ihtimal verdikleri bu hat, esasında ikinci derecede bir seçeneğe dönüşmüştü. Nitekim eskiden beri askeri harekâtlarda kullanılan Kars, Micingerd, Zivin, Horasan, Pasinler Moğolların ilerlemesinin en muhtemel olduğu noktalardı. Çormahan[9], Alp Arslan'ınkine benzer bir askeri yürüyüşle Tebriz, Nahcivan ve Sederek'i ele geçirmiş, takiben Aras Nehri'nin kıyısından geçerek Sürmeli Kalesi'ni şiddetli hücum ile almıştır. Bunu, Arpa Çay boyundaki Mreni (Karabağ), Bagaran, Magasbert ve hepsinden önemlisi Anı kalelerinin düşürülmesi izlemiştir. Celâl edin ve Gürcülerle sık sık mücadele alanı olan Kars Kalesi de alındıktan sonra, Çormuhan, Kür-Aras'ın aşağı mecrasındaki Mugan'a dönmüştür.

İbn Bibi'nin kaydına göre, Büyük Han'ın batıdaki büyük komutanlarından olan Çormahan, ilk Anadolu seferini küçük bir kuvvetle yapmış, Erzurum'a dokunmadan geçerek, Sivas'a kadar gitmişti. Böylece Çormahan, Erzurum-Erzincan-Sivas arasındaki arazi yapısını da öğrenmiş, ahâlisinin öteye beriye dağılmasına rağmen, adı geçen yörelerin sahip oldukları zenginlikleri görmüştü[10]. Mugan'daki genel karargâha döndükten sonra, askerini bir sonraki sefer için verimli ve sulak, kışlak olarak kullanacağı Mugan'da hazırlıklara başlamıştı. 1241 kışını, ordusunu hazırlayarak geçiren Çormahan, Erzurum üzerine yapılacak Moğol hücumunu hedef göstermişti. Ancak tam bu sırada hiç beklenmeyen bir gelişme oldu. Bu, Çormahan'ın hiç beklenmeyen bir şekilde hastalanması, bazı söylentilere göre felç geçirerek, konuşma yeteneğini kaybetmesi, az sonra da ölmesidir. Kısa süreli yerine eşi Altina Hatun bakmış ve oğlu Şiramun da, annesine yardımcı olmuştur.[11] Ancak, Ögedey'in merkezden gönderdiği haberci, Çormahan'daki askeri yetkilerin, maiyetindeki Baycu Noyan'a (Çince Pei-chu) devredilmesini sağlamıştır. 1241'de Mugan'ın ve batı ordularının tek kumandanı Baycu oluyordu.

---

[9] Bahaeddin Ögel, "Alaaddin Keykubad Çağında Batı İran'da Çormahan Noyan'ın Durumu ve Statüsü", *Selçuk Dergisi*, S. 3, Haziran 1988.

[10] İbn Bibi, *El-Evâmîru'l Alâ'iyye fi Umûri'l-Alâiyye*, Ankara, 1957'den naklen: Konukçu, *a.g.e.*, s. 59.

[11] *Mongolian Names and Terms in the History of Nation of the Archers*, çev. Cleaves, Cambridge 1954, s. 410,411,413,419,426.

MUGAN

Minorsky ve A. Âlîzâde'nin tanımları ile Mugân, Azerbaycan'ın en verimli, göçerler için adeta cennet sayılan, göz alabildiğine uzanan ovaların bulunduğu yeşillik, otluk bir bölge idi. Akarsu ağı da Kür ve Aras nehirlerinin sağladığı su zenginliği ile boldu. Ayrıca, Afrika'dan Rusya'ya baharlarda göç eden veya dönen kuşların bolluğu da avcılığı geliştirmişti. Avcılık mesleğini sosyal hayatın bir parçası sayan göçerler, et ihtiyaçlarını zaman zaman bundan sağlıyorlardı. Kafkasya'dan, Derbend yolu ile İran'a inen akıncıların sık sık geçtiği veya konakladığı Mugan, Mug-ândan oluşmaktadır. Bu durumda tarihi geçmişte Mug'ların arazisi anlamına gelmekte idi. Emevi ve Abbasilerden sonra, Albanya'nın sakinlerinin kışlak olarak kullandığı Mugân, XI. yy'da, daha çok Melikşah ve haleflerinin de Gence ve Tiflik harekâtlarında üs olarak yaşadığı bölge idi. Rusça Muganskaya Stepy adını alacak olan Mugan bozkırı, XIX ve XX. yy'daki sulama sistemleri ile kurak ve bakımsız arazi olmaktan kurtarılmış, ziraî alanda Azerbaycan'ın Adana'sı sayılmıştır. Klasik tariflere göre Mugan, Gür ve Aras'ın birleştiği bölgenin denize doğru olan tarafıdır. Baylakan'ın batısında kalan düzlükler, halk arasında Aran diye söylenmekte, buranın arkasında, Gökçegöl ve Nahçıvan arasındaki yüksek, yemyeşil dağlık kısım da Karabağ diye isimlendirilmektedir.

Melikşah'ın Kafkasya'ya gönderdiği ordular ile halefleri zamanında, en kullanışlı kışlak olan Mugan, aynı zamanda Selçuklu şemsiye altında, diğer Oğuzların kadim yurdu olmuştur. O yüzden Türkmenlerin Bozkırı denilen Mugân, Celâl ed-Dîn Harezmşah'ın kışlakları arasında yer almıştır. Savaşlarda kayıplara uğradığı asker ve techizat Mugân'da telafi etmekte, hava ısınmağa başladığında, Gürcistan, Ermenistan veya Van Gölü kuzeyine kadar askeri harekâtı için güç kazanmakta idi. Ancak, Moğolların Kafkaslarda görünmesi, İran'daki Meraga ve Erdebil yolundan kuzeye doğru yönelen Moğolların başka kollarının görünmesi nedeniyle, kendisi gibi diğer Türkmen unsuru da tarihi yurdu terk ederek Anadolu'ya ve Kafkaslara doğru göç etmişlerdir.[12]

---

[12] V. Minorsky, "Mugan", *İA*, C. VIII, Eskişehir 1997, s. 446-449; Z. V. Togan, "Arân", *İA*, C. I, Eskişehir 1997, s. 596, 598; A. Özaydın, "Arrân", *TDVİA*, C. III, İstanbul 1991, s. 394-395.

Cengiz ve Ögedey'in gözde noyanlarından Çormahan, İran hârekâtı sonrası, Türkmenlerin tamamen boşalttığı, izlerini kaybettirdiği Mugan'a, ordusu ile geldi ve belli bir düzen hâlinde yerleşmelerini emretti. Bu hâdise, 1221'e doğru cereyan etmiştir. Ermeni tarihçilerinden David Bagisetsi, söz konusu olayı şu şekilde anlatmaktadır: "Curmağun ise Celâleddin'in bozguna uğratılmasından sonra Fars bölgesindeki Roy, İsfehan ve Atrpatakan şehirlerini tahrip etti. Kalabalık ordusu ile Agvania'ya kadar geldi.[13] Kışı burada, Mugan'ın verimli topraklarında geçirdi. Curmagun, burada hem askerini, hem de atlarını dinlendirdi. Sonra ilkbaharda ordusunu toparladı ve yoluna devam ederek birçok ülkeyi daha zapt etti."

Çormahan'ın karargâhında bulunan ve önemli yardımcılarından olan Baycu Noyan da, Mugan'ı kışlak olarak kullanmaya devam etmiştir. Nitekim Baycu Noyan 1242'de çıkacağı Erzurum Seferi için askerleri burada hazırlanmış ve ihtimal geçidini kullanarak, Erzurum'a doğru ilerlemiştir.

Moğolların kendi anavatanlarındaki yaşayış tarzını Mugan'a da taşıdıkları görülmektedir. Carpini'nin yurt (çadır) hakkında yazdıkları da bu bakımdan ilgi çekicidir: "Moğolların ince kamış çubuklardan yapılma yuvarlak çadır biçiminde evleri vardır. Bunların üzerlerinde, tam ortalarında, yuvarlak bir delik bulunur. Buradan içeriye ışık girer ve ayrıca içerideki dumanı çeker. Zira ateş yakılan yer daima çadırın tam ortasındadır. Duvarlar tavan keçe ile kaplanmıştır. Kapılar da aynı şekilde keçeden yapılmıştır. Bu evlerin büyüklüğü ve küçüklüğü ev sahibinin rütbesine ve sosyal durumuna göre değişmektedir. Yurtların bazıları çarçabuk sökülüp, yeniden kurulabilir. Yük hayvanlarına taşıttırılabilir. Buna karşılık bazıları parçalanmaz, aksine bütün hâlinde araba ile taşınabilir. Arabaların üzerindeki daha küçük yurtlar bir öküz tarafından çekilebilir. Daha büyükleri için büyüklüğüne göre üç-dört hatta daha fazla öküze ihtiyaç vardır. Savaş ya da herhangi bir yere, nereye giderlerse gitsinler, bu yurtları birlikte götürürler"[14].

---

[13] Galstyan, *a.g.e*, s. 181-182.

[14] John de Plano Carpini, *Moğol Tarihi ve Seyahatname, (1245-1247)* çev. E. Ayan, Trabzon 2002, s. 32

Carpini'nin Moğol yurdu için verdiği bilgiler, Erzurum'un Moğollar tarafından ele geçirilmesi, yağmalanması sonrasıdır. Ayrıca bu bilgiler bize Mugan'daki hayatın önemli bir kesitini sunmaktadır. Nitekim sefere çıkan Moğollar, bu evleri ve yurtları beraberlerinde götürmekte ve böylece çoluk-çocukları ile bir arada bulunabilmektedirler. Tabâkat-ı Nâsıri'de de benzer anlatışlar göze çarpar. Tarihçiler, zorunlu olarak orduyu kalabalık gösterirler. Neredeyse her zaman 1/3 indirimi yapılmalıdır.

BAYCU NOYAN

Anadolu'nun kilidi durumundaki Erzurum'a ilk Moğol seferini gerçekleştiren Baycu Noyan olmuştur. Cengiz ve Ögedey Kaan'ın yakın çevresinden olan Çormahan ile birlikte Azerbaycan'a ve Mugan'a gelmiş, onun buradaki faaliyetlerinde yardımcı olmuştur. Mugan'ın ikinci Moğol komutanı olarak yükselen Baycu, sonraki Erzincan, Köse Dağ, Sivas, Kayseri ve Konya'ya kadar nüfuz eden asker olarak Ermeni, Gürcü ve İslâm kaynaklarında seçkin yerini almıştır. Papanın doğuya gönderdiği bazı elçilik heyetleri ve gezginler de Baycu'dan bahsetmişlerdir. Baycu, Baachu, Baçu, Baicu gibi farklı isimlerle kaynaklara geçmiştir. Moğol kabilelerinden Bisuvüt[15] veya Bisu'lardan olan Baycu, daha çok bahsedildiği gibi Anadolu'daki etkinlikleri ile ortaya çıkmış ve kendisinden bahsettirmiştir. Önceleri kötü tarafları ile tanınan Baycu, zamanla davranışlarında değişiklik göstererek, Anadolu ahâlisi ve yöneticilerine karşı adilâne davranmış, sadece maiyetindekilerin kış aylarında iaşelerinin sağlanması dışında, başka istekleri olmayacağını da kesin bir dille anlatmış, diğer noyanlar da onun gibi davranmışlardı. Onu, en iyi tahlil edenlerden biri de Aksarayî'dir. Mevlâna Celâl ed-Dîn-i Rûmi'de görülen Tatar/Moğol dostluğu, Aksarayî'de de kendini göstermektedir. Tarihçilerin genel kanısı şöyledir:

"Baycu, askerlerden ahaliye zarar dokunmamasını temin gayesi ile Aksaray'a şahnalar tayin etti. Öyle bir adalet gösterdi ki, ahâli ticâreti ve pazarları tam bir kalp huzuru ile yaşatabildiler. Çiftçilik ve ekincilikten hiç geri kalmadılar. Hiçbir kimse şikâyet için Baycu'nun huzuruna çıkmak ihtiyacını duymadı. Eğer, arasıra birisi şikâyet için kendisine başvurdu ise,

---

[15] B. Spuler, *İran Moğolları*, çev. C. Köprülü, Ankara 1957, s. 27, 46, 53, 233, 250, 306, 394, 399, 401; Z.V. Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1981, s. 260.

zalimin elini mazlumdan çektirmiştir. Eğer bir kimse, Baycu'dan önce Müslüman olan (Selçuklu) memurlar tarafından Müslümanlara yapılan zulmün yüzde birinden bile, bu memleketi ele geçirmiş olan Baycu'nun ordusundan sâdır olmamıştır, diye yemin eden hâms olmaz! Bu münasebetle, Aksarayî, Farsça olarak "Biz müslümanız amma, O'na (Baycu) gâvur deniliyor. Fakat gâvurluk bu ise, o hâlde Müslümanlık hangisidir" beytini yazmıştır.[16]

Burada, Selçuklu-Moğol karşılaştırılması yapılmıştır. Hatta kamuoyu son davranışları ile Baycu'nun adaletini över hale gelmiştir. Kendisinin gâvur olarak tanımlanması da onun sıkı sıkıya yasa(ğ) a bağlı kalması ve Şamanlık yönünü terk etmemesinden kaynaklanmaktadır.[17]

Baycu, batı siyasetini ve dini inançlarını da yakınen öğrenmiş, Büyük Han'a gidip-gelen elçi veya gezginlerde Hıristiyanların yapısını tetkik etmiştir. Papa Innocent IV. ile bu münasebetle ilişkileri olmuştur. Simon ve Sainte Wuentin'in yazdıkları, Baycu'nun karşı tarafa bakışını ortaya koyması bakımından önemlidir. "Baycu'nun generalleri papanın elçilerine Hıristiyan olmak ve Fransız kralı ile dost geçinmek istediklerini, fakat Frenklerin Türkiye'ye ve Haleb'e girmelerine mani olacaklarını" belirtmişlerdi.[18] Kaynaklarda, Baycu'nun devlet yapısı içinde durumu "noyan"dır.[19] İslam kaynaklarında kelime (نويان) şeklinde bahsedilmektedir. İbn Bibi, Cüveyni ve Reşid ed-Dîn bu imlalar ile tesbit etmişlerdir. [20] Gürcü ve Ermeni kaynaklarında ise Noin veya Nuin'dir.[21] Bu aşamaya ulaşabilmek için küçüklükten olgunluğa kadar harplerde ve han maiyetinde hizmet görmüş olmak ve giderek başarılı olmak gerekmekte idi. Han, şehzâde ve noyan, birbirlerini takip eden üst dereceli makamlardır. Alıncak, Göhürge, Hoca, Kitboğa, Sülemiş ve Tuda Noyanlar, Çormahan ve Baycu gibi tarihteki yerlerini almışlardır. Aksarayî,

---

[16] Kerimü'ddin Mahmud-ı Aksarayî, *Müsameretü'l-Ahbar*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 2000, s. 29, 31-33-36, 39, 87, 169; Togan, *a.g.e.*, s.234, 246.

[17] Togan, *a.g.e.*, s.246.

[18] Togan, *a.g.e.*, s.246.

[19] A. Temir, "Osmanlıcada Moğolca Kelimeler", *Türkiyat Mecmuası*, XVIII (1976), s. 301.

[20] M.A. Seyfeddin, *Monetnoya Delo i Denejnoye Obraşeniye v Azerbaycane XII-XV yy*, Bakü 1976, s. 141-142.

[21] Galstyan, *a.g.e.*, s.44.

Noyanan-ı Server, Noyan-ı Â'zâm ve Noyanzâdelerden bahsetmektedir;[22] ki Baycu, Noyan-ı Â'zam idi.

ERZURUM İÇİN MUGAN'DAN AYRILIŞ (1242)

Moğolların neden Erzurum üzerine yürüdüğü kaynaklarda belirtilmemekle beraber, daha önceki bazı gelişmeler, ganimet ve yağmaya uygun olduğu şeklindedir. Öğedey, huzuruna çıkan Kazvinli bir tüccar ile görüşmesi esnasında, Erzurum'un zenginliğini öğrenmişti. Aslen Kazvinli olan Şems ed-Dîn Ömer, İbn Bibi tarafından anlatılan hikâyesinde, Erzurum'daki günlerini, şunları anlatmaktadır:[23]

"Hâdiselerin tesiri ile eski yurdumu (yani Kazvin'i) terk edip ticarete başladım. Erzen er-Rûm'a gelince, türlü nimetler ile dolu ve süslü bir şehir olduğunu gördüm. Cennete benzeyen bu şehirde oturmağa karar verdim. Burada, bir ev satın alıp, bir müddet bu hoş şehri vatan yaptım. Muradıma uygun günler geçirdim. Sonunda, Türkistan seferine çıkıp çok mücevherat ve çeşitli inciler elde ettim" [24].

Ögedey Han, Erzurum'un zenginliği ve önemini böylece öğrenmiştir. Sürmeli, Anı, Kars, Tiflis ve Gence gibi yerlerin ilk zamanda Moğollar tarafından istilâsı da aynı esaslara dayanıyordu. Yani, ihtiyaçları olan bol ganimete ulaşabilmek. İbn Bibi'ye göre, Erzurum, "Serhaddin ve Rum beldelerinin en önemlisi" idi. Çormahan Baycu'dan önce hem keşif ve hem de ganimet temini için kuvvetlerini Sivas'a kadar yollamıştı. Bu kuvvetler dönüşte, Erzincan, Tercan ve Erzurum'a hiç dokunmadan Mugan'a dönmüşlerdir.[25] Ermeni tarihçileri de Erzurum için kısa bilgiler vermektedir. Meselâ, Aknerli Grigor[26], "Garin, zengin ve güzel bir şehirdir". Keza, diğer bir Ermeni tarihçi Vardan da Ermenilerin, hatta ileri

---

[22] Aksarayî, *a.g.e.*, s. 111, 199, 251, 257, 259.

[23] İbn Bibi için bkz. Konukçu, *a.g.e.*, s.59.

[24] İbn Bibi, *a.g.e.*, s. 515-519.

[25] İbn Bibi, *a.g.e.*, s.515-519.

[26] Aknerli Grigor, *History of The Nation of The Archers The Mongols*, çev. R.P. Blake – Richard N. Frye, Cambridge (Mass.) 1954, s. 307.

derecede zengin ve nüfuzlu ermeni ailelerin Erzurum'da oturmakta olduğuna işaret etmektedir[27].

Erzurum Seferi için İbn Bibi, daha değişik sebepler göstermektedir. Çormahan'ın hastalığı nedeni ile iş yapamaz hâle gelmesi ile geçici olarak yönetimi eşi Altina Hatun üstlenmişti. Fakat, Büyük Han'ın emri ile "Cihangir ordunun başkomutanlığına tayin edilirken, subaşılığına ve idâresine de Baycu Noyan atanmıştı."[28] Çormahan gibi akıllı dürüst ve yasalara karşı son derece saygılı olan Baycu Noyan, Büyük Han nezdinde, bu atamaya lâyık biri olduğunu ispat etmesi gerekiyordu veya en azından kendisi bu duyguları taşıyordu. O yüzden "işleri ilerletmek, durumu düzeltmek, kıskançları alt etmek ve düşmanları yere serip güçlü devlete yeni bir çehre kazandırmak, elde edeceği o şerefle Han (Kaan) ile çocuklarının yanında her zaman itibar ve ilgi kazanmak istemiştir. Bunu hayata geçirebilmek için Tatar/Moğol süvarilerinin ünlü yiğitlerinden otuzbin kişi seçerek, Rum beldelerinin ve serhaddinin en önemlilerinden olan Erzurum'a yöneldi". Baycu Noyan, Gürcülerin ve Ermenilerin de kendisine verdikleri kuvvetlerle, Aras Vâdisi'ni, batısındaki düzlükleri, Pasin'i takip ederek, Deve Boynu'nu aştı. Önlerinde, muhteşem manzarası ile Erzurum görünüyordu. Sonbahara girilmek üzere olduğundan, ürünlerini ambarlara doldurmuş, mal adı verilen canlı hayvanlarını meşhur otlaklarında hâlâ otlatmakta idiler. Ancak, Moğolların Erzurum yakınlarına doğru geldiğini haber aldıklarından, bu arada Pasin Ovası ahâlisinin korku içinde izlerini kaybettirmeye çalışmaları, meydana getirdikleri çekiliş dalgaları, ova Türklerini de etkilemiştir. Onlar da ürünlerini düşmandan korumak için, topraktaki kuyulara gömmüşler, üstlerini belirlenemeyecek şekilde kamufle ettikten sonra, ya Erzurum Kalesi'ne, ya da Ilıca, Aşkale, Bayburd, Tercan, Erzincan'a doğru kafileler halinde ve acınacak durumda göçe başlamışlardı.

ERZURUM KUŞATMASI

Baycu Noyan'ın Ermeni ve Gürcülerle birlikte kalabalık ordusu ile Erzurum'a doğru ilerlediği bir sırada, serhad/uc muhafızları, Moğolların hedefinin Erzurum olduğunu, şehrin komutanı ve vâlisine iletmişlerdi.

---

[27] Vardan için bkz, Konukçu, *a.g.e.*, s. 62.
[28] İbn Bibi, *a.g.e.*, s. 11, 62.

Baycu Noyan, Erzurum gibi büyük bir kalenin hemen alınabileceğine ihtimal vermiyordu. Geleneklere göre, teslim teklifine pek olumlu cevap verilmeyeceğini görüyordu. Daha evvel Harput Kalesi'nde görev yapan, Sultan Gıyas ed-Dîn Keyhüsrev (1237-1245)in emri ile Erzurum'a nakledilen Emir Sinan ed-Dîn Yakut, burada gerekli düzenlemeleri yaptırmış, hudut ve vâdilerdeki kaleleri de tahkim ettirmişti. Bu durumda, Selçuklular, Erzurum'da savaşa hazırdılar. Savaş öncesi, ilgi çeken hususlardan biri de Frankların, İstankos kumandasında, Erzurum'da hazır olmaları idi. Bunlar, değişik savaş şekilleri ile göze çarpmakta, zırhları ve silâhları ile düşmana ölüm yağdırmakta idiler. İlk bakışta, Erzurum içinde, asker-halk birlikteliği de sağlanmış gibi idi. Ancak, Şahna Şeref ed-Dîn, yetkilerinin komutanlar nezdinde kayıplara uğraması nedeni ile kuşatma sırasında, soğuk bir durumu ortaya koydu. Emir Sinan ed-Dîn Yakut, Erzurum'a geldiğinde halkın şikâyetlerini dinlemiş, aslen Duvin'li olan Şeref ed-Dîn'nin yolsuzluklarına karşı çıkmıştı. İtibarının zedelendiğini fark eden Şahna Baycu Noyan'ın Erzurum kuşatmasını başlattığında, Emir Sinan ed-Dîn Yakut'dan intikam alabileceğini düşündü ve kafasında oluşturduğu kin plânını uygulamaya karar verdi.[29]

Moğollar alışılagelmiş kuşatma savaşı ile Erzurum'u almaya çalıştılar. 1245'de, Baycu ile görüşen Simon de Saint Queintin, Erzurum'a da örnek olabilecek kuşatmaya dair şu bilgileri vermektedir[30]: "Bir kaleyi kuşattıklarında, onu her yönde, bir kimsenin girmemesi ve çıkmaması için etrafını çevirirler. Çok güçlü makineler ile oklarla saldırırlar. Kale içindekilere rahat vermemek için de ne gece ne de gündüz savaşmaktan geri kalırlar. Yine de, Tatarlar sıra ile dinlenirler. Çünkü, çok yorulmasınlar diye safları ayırırlar. Öyle ki, savaş esnasında biri diğerinin yerini alır. Grek ateşi (ignis grecus) ve öldürdükleri insanların yağlarını fırlatırlar. Onu sıvı hâle getirip, evlerin binaların üzerine fırlatırlar. Ateş nerede yağın üstüne gelir ise söndürülmez, yanışına devam eder. Yine de üzerlerine içki dökerek, söndürülebilir. Eğer et üzerine düşerse, elin sürtmesi ile söner. Moğollar, yer altına girerler. Bazen kendileri kale benzeri yapı ile karşıya

[29] İbn Bibi, *a.g.e.*, s. 514.

[30] Simon de Saint Quentin, *Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu (1245-1248)*, çev. E. Özbayoğlu, Antalya 2006, s. 45.

ok v.s. atar. Bazen, kuşatmayı bırakırlar. Sahte çekiliş yaparlar. Kendinden emin olan kale halkı dışarı çıkar. Fakat hemen saldırı olur..."[31]

Baycu Noyan'ın Erzurum kuşatması iki ay sürdü. Taraflar arasında şiddetli çatışmalar oldu. Arrade, mancınık ve yürüyen kulelerden atılan oklar ile savunmadakiler oldukça kötü günler geçirdiler. Sinan ed-Dîn Yakut, Frank askerlerin komutanı İstankos, düzgün bir şekilde Erzurum Kalesi'nin ana kapısından çıkış yaparak, Moğollara hücum etti. Baycu Noyan, Frankların ve Selçukluların bu atakları karşısında şaşırdı. Kendi birliklerini ardı ardına verdiği karşı hücumlar da tesirsiz kaldı. Bu sırada hiç beklenmeyen bir olay meydana geldi. Erzurum Şahnası Duvinli Şeref ed-Dîn, gizlice Baycu Noyan ile haberleşti. Moğollardan kendi ve adamlarının canlarına zarar verilmemesi karşılığında kale kapıları açacağını bildirdi. Erzurum kuşatmasının uzamasından hoşlanmayan Baycu Noyan, bu mektuba olumlu cevap verdi. Hemen, uygulamaya geçildi. Geceleyin, Erzurum Kalesi burçlarından birine 200 kadar Moğol askeri alındı. Bunlar ana kapıyı kırdılar ve böylece Moğol askerleri şehre girdiler. Emir Sinan ed-Dîn Yakut ve Frankların komutanı kale içinde Moğolları görünce, var güçleri ile savaştılar. İki taraftan çok sayıda insan hayatını kaybetti. Yağma edilmedik hiçbir yer bırakılmadı. Esir düşenler, şehrin dışına çıkarıldı. Gün yükseldiğinde, Erzurum'un feci bir şekilde tahrip edildiği görüldü. Kale dışında ise esirler arasında ayırım yapıldı. Savaşa ve sanata yatkın olanlar hayatlarını kurtarırlar iken, geri kalanlar acımasızca Moğol kılıçlarına yem oldular.

EMİR SİNAN ED-DİN'İN ÖLÜMÜ (1242)

Erzurum'un tamamen düşüşüne kadar kahramanca Moğollara karşı direnen Emîr Sinan ed-Dîn Yakut, sonunda ailesi ile birlikte esir edildi. Belki de, Baycu Noyan'ın bazı düşünceleri nedeni ile hayatta kalması istenmiştir. Bundan sonraki hadiseler, Baycu-Şerefeddin arasındaki kısa görüşme, nihayet ölümleri için hemen emir verilmesi İbn Bibi tarafından ifâde edilmektedir:[32]

---

[31] Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 427-431; Konukçu, *a.g.e.*, s. 61-62.

[32] İbn Bibi, *a.g.e.*, s.518.

"O arada Emîr Sinan ed-Din ile oğlu, elleri bağlı başları açık olarak, malları, eşyaları, altın ve gümüşten meclis aletleri ve hazinesinin mücevherleri ile meydana getirdiler. Orada oturmakta olan Baycu Noyan, Emîr Sinan ed-Dîn ve oğlunu yanına getirterek;

Baycu: - Senin bu kadar malın var da, niye asker tutmadın? Niye onları benim gibi bir düşmanı savaştırmak için kullanmadın... Ak akçeyi kara gün için saklar... Emir Sinan ed-Dîn Yakut: - Bir gün senin olacak olan mallar, benim tasarrufumda nasıl kalır."

Erzurum komutanının verdiği bu cesur söz üzerine, Baycu Noyan, canı sıkılarak, hemen ölüm emrini verdi. Sinan ed-Dîn ve oğlu, hemen şehid edildiler.

ERMENİLERDEN UMEG VE OGAN

Baycu Noyan'ın ordusunda yardımcı güç olarak Gürcü ve Ermeniler de vardı. Bunların savaştaki durumları ve nerede görevlendirdikleri hakkında bilgi yoktur. Hatta, Erzurum'u ele geçiren ve ganimet peşindeki gözü dönmüş Moğolların kılıçları altında ne durumda kaldığı bilinmeyen Ermeniler de mevcuttu. İbrahim Yınal akınında Artze ve Pulur'dan ve daha başka yerlerden Theodosiopolis'e sığınan, orada bir arada yaşayan Ermeniler, Saltuk idaresi ile rahat bir döneme girmişlerdi. Yukarıda kısmen temas edildiği gibi dini hürriyetleri ve yeni ibadethâneler inşa etmek gibi serbestlikleri mevcuttu. Moğol istilâsı arefesinde, sadece Türkmenler değil, Ermeniler de bulundukları yeri terk ile Erzurum'a sığınmışlardı. İşte bunların torunları arasında göze çarpan bazı itibarlı ve zengin aileler ve Baycu Noyan'ın kılıçlarından kurtulmuşlardı. Tarihçi Vardan'ın yazdığına göre, Erzurum'un ileri gelenlerinden ve dini bilgileri ile meşhur olan Umeg'in, akrabalarından Hovannes Baron oğlu İstepanosu ve beş kardeşini Baycu bağışlamış ve Erzurum'dan dışarı çıkarmıştır. Vardan'daki akraba İstepanos adının da Piskopos Stephanos Vekayinâmesi yazarının da aynı ismi taşıdığı ve bundan da doğru olanın İstepanos değil Stephanos olduğu anlaşılmaktadır. 691/1242 yılı hadiselerini anlatan

Stephanos, Moğollar "ganimet olarak kiliseden bir çok yazma eser ve değerli eşya götürdüler. Ülkemizde Tatarların sayısı arttı." demektedir[33].

TARİHÇİLERİN BAYCU NOYAN'IN ERZURUM KUŞATMASI VE YAKIP YIKMASI HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMESİ

İbn Bibi:

Yazar, Erzurum Olayı, Moğol ordusunun orayı işgali ve sakinlerin öldürülüp ortadan kaldırılması başlığı altında oldukça geniş ve önemli bilgiler vermektedir. Verdiği bilgiler, diğer kaynaklardan, hatta Ermeni yazarlarınkinden de epeyce farklıdır. Ona göre, Moğollar, Mugan'da idiler. Çormahan'ın sağlık durumunun çok bozuk olması nedeni ile Han, Baycu Noyan'ın yerini almasına dair ferman yollamıştır. Daha sonra Baycu Noyan, Anadolu'ya ilk seferini Selçukluların sınırdaki kenti Erzurum üzerine yapmıştır. Bu esnada, 1242'de, Erzurum yönetimi Şahna Şeref ed-Dîn Duvini elinde idi. Harput'dan (Elâzığ) Gıyas ed-Dîn Keyhüsrev tarafından Erzurum'a gönderilen Emîr Sinan ed-Dîn Yakut da, askeri yönetimin başı idi. Onun önemli yardımcılarından biri İstankos isimli Frank idi. Erzurum, Moğollar tarafından kuşatılmış, korkulu ve kanlı günler yaşanmıştır. Bu kuşatma, beklenmeyen bir şekilde sonuçlandı. Ordu komutanı ile şahsi kıskançlığın eseri olarak ihanette bulunan Erzurum Şahnası, Baycu Noyan'a mektup yollamış ve kendisi ile yakınlarının hayatına dokunulmamak şartı ile kale kapısını açtıracağını söylemişti. Az sayıdaki Moğol askeri yüksek bir burçdan yukarıya çıktılar. Bunlar, Şahnanın yardımı ile kale kapısını açtılar. Sonra, Moğollar içeriye doldular. Sinan ed-Dîn Yakut ve Frankların cansiperane karşı koyması sonuç vermedi. Selçukluların ordu komutanı ailesi ile birlikte esir edildi. Baycu Noyan ile kısa karşılıklı konuşmaları oldu. Sonra Moğol noyanı öldürülmelerini emretti. Erzurum yağması birkaç gün sürdü. Moğollar, emirlerini önemli miktarda hazine sağladılar. Çok sayıda mal, hayvan ve Erzurumluyu ele geçirdiler. Bunları Mugan'a götürdüler. Böylece, Saltukluların, Erzurum Selçuklularının şimdi de Konya Selçuklularının gözde kenti, Moğolların ilk ve büyük tahribatına sahne olmuştur."[34]

---

[33] Müverrih Vardan, "Türk Fütûhatı Tarihi (889-1269)" çev. H.D. Andreasyon, *İÜEF Tarih Semineri Dergisi*, 11 (1937) s. 228.

[34] İbn Bibi, *a.g.e*, s. 515-517

Abu'l-Farac/Bar Hebraeus:

Süryani tarihçilerinin en tanınmışlarından olan Bar Hebraeus, Erzurum felâketi için kısa bir metin vermektedir: "Jurmagun Navin (doğrusu Baycu Noyan) kuvvetli bir ordu ile geldi. Bunlar birkaç gün içinde, bu müstahkem mevkii zabt ederek (sürede hata var), erkek, kadın, bütün ahâliyi kılıçtan geçirdiler. Sadece, köleliğe elverişli olan genç erkekleri ve kızları korudular. Tatarlar, Sinan ve genç oğlunu da öldürerek, burasını bir harabe hâlinde bırakıp, gittiler".[35]

Aknerli Grigor:

Yazdığı Ermeni tarihi ile meşhur olan Grigor, hatalı bir tarihleme ile Moğolların, kendine göre Okçu Milletin, Erzurum'u nasıl ele geçirdiği ve sonucunu şöyle anlatmaktadır: "Ermeni Tarihinin 668/1239 senesinde, Tatar Kumandanı Baycu Noyan, askerlerini toplayarak muazzam bir ordu ile Erzurum (Karin Kağak) üzerine yürüdü. Tatarlar şehri iki ay muhasara altında tuttular ve ele geçirdiler. Zengin ve güzel şehri tahrip ettiler. Halkını merhametsizce kılıçtan geçirdiler. Bununla beraber, memleketin manastırlarını ve muhteşem kiliselerini viraneye çevirdiler. Ordunun başında Okçu Milletten, Bayçu Noyan, harplerde başarılı idi. Her karşı duranı mağlup ediyordu. Fakat bu başarıların başlıca etkini, ön saflardaki ve şiddetli hücumlarda düşmana saldıran Ermeni ve Gürcü prensleri idi. Tatarlar ok ve yayları ile onların arkasından geliyordu"[36].

Vardan, Vincent de Beauvais, Zehebi, Ibn el-Adim ve Anonim Selçuknâme'de, Erzurum kuşatması ve sonucuna kısaca temas edilmektedir. Yine, V. De Beauvais'in Erzurumlu bayanlar için kaydettiği bilgilerin aynısı Simon de Saint Quientin'de de yer almaktadır.[37]

---

[35] Bar Hebraeus / Gregory Abu'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ö.R. Doğrul, Ankara 1950, s. 541.

[36] Aknerli Grigor, *Moğol Tarihi*, çev. H.D. Andreasyon, İstanbul 1954, s. 15

[37] Ch'i-Tang, bu münasebetle, Moğol dünyası ile ilgili isimler arasında, Erzurum'u da zikrediyor. "Ai-erh-hsi-leng" yer isminin de Erzurum'u temsil ettiğini hatırlatıyor. Bkz Ch'i-Tang, *Moğol Sülâlesi Devrinde Türk ve İslâm dünyası ile Temasta Bulunan Şahsiyetler*, İstanbul 1970, s.269.

1242 SONRASI ERZURUM VE BAYCU

Erzurum 1242 Sonbaharını terk edilmiş, karamsarlıklarla dolu günler, ayrıca insanının çoğunun yakınlarını kaybettiği zaman olarak yaşadı. Moğolların geride bıraktığı çok sayıda asker-halk ölüyü toprağa vererek işe başladı. Sinan ed-Dîn Yakut'un yiğitliği Duvinli Şeref ed-Dîn'in şahsi çıkarları için sahnelendiği ihanet tabii ki unutulmadı. Dilden dile yayıldı. Ermeniler de tekrar Türklerle birlikte Erzurum'u canlandırmaya çalıştılar. Erzurum Selçukluları sonrası yeni hakim Alâ ed-Dîn Keykubad'ın tanıdığı serbestlik ile dillere destan tapınak yapılarını yaptılar. Ama ne yazık ki Moğol fırtınası her şeyi alıp-süpürdü. Geriye enkazlaşan yapılar kaldı. 1245'de bile hâlâ canlılığını koruyan Erzurumlu hanımlar, olayı, Simon Saint de Quetin aracılığı ile tarihe mâl etmişlerdir. Rahmetli Sinan ed-Dîn Yakut'un, Konya'dan Gıyas ed-Dîn Keyhüsrev'den istediği yardımcı kuvvetler, Erzincan'a ulaştığı sırada, Moğollar çoktan Erzurum'a kesin darbeyi indirmişlerdi. İbn Bibi, o zamana ait tespitlerinde "Diğer yandan Sultan'ın (Gıyas ed-Dîn Keyhüsrev) askerleri Erzincan'a varınca, Moğol askerlerinin Erzurum'u aldığı, o bölgede kimseyi sağ bırakmadığı haberini iletmek için Sultan'a haberci gönderdiler. Erzurum'un düşürüldüğü haberini alınca Sultan'ın aklı allak bullak oldu. Fermanlar çıkararak, askerlere yurdlarına, evlerine, barklarına dönüş izni vermelerini, emirlerin de hep birlikte toplu olarak, ülkeye ve saltanata musallat olan bu felâketi atlatmak ve zararları da telâfi etmek konusunda, görüş alışverişinde bulunmak üzere Dergahta hazır bulunmalarını emretti. Emirler Gıyas ed-Dîn Keyhüsrev'in huzuruna çıktıktan sonra, bütün kışı hazırlık yapmak ve tedbir düşünmekle geçirdiler." Sultan, daha sonraları da Moğol meselesi ile ilgili görüşmeleri sürdürdü. Melik Gâzi, Melik Eşref, Suriye, Sis ve Ereğli ile olan sürtüşmeler karşılıklı olarak hâlledildi. Erzurum muhasarasında bulunan Frankların tekrar yardımı istendi.

Selçuklularda bu gelişmeler olurken Baycu Noyan'ın tekrar Anadolu üzerine yürüme kararında olduğu duyuldu. Nitekim Horasan, Kirman, Fars vs. yerlerden topladığı kuvvetler ile kalabalık şekilde Sivas'a doğru gitti. Yine eski yolu kullanarak, Erzurum'dan geçtiler. Erzincan sonrası kuzey-batıya yönelerek, Çimen Gedik aşıldı. Akşar ovasında hazırlıklarını tamamlayan Baycu Noyan, Sivas yolu üzerindeki Kösedağı'na ulaştı. Bu mevkide yapılan meydan savaşı yine Moğolların zaferi ile sona erdi (12 Muharrem 641/26 Haziran 1243).

Ek: 1

İbn Bibi:

ERZURUM OLAYI, MOĞOL ORDUSUNUN ORAYI İŞGALİ VE ORA SAKİNLERİNİN ÖLDÜRÜLÜP ORTADAN KALDIRILMASI

Bu ülkenin işlerinin düzeninde ve temelinde baş gösteren gevşekliklerin ve gerilemenin ilk işareti şu di: Adil Cormagon Noyan'ın sağlığının bozulmasının üzerinden bir müddet geçince (Kaan) tarafından Cihangir ordunun başkomutanlığına, subaşılığına ve yöneticiliğine Baycu Gürcü elçi getirildi. Baycu, işleri ilerletmek, durumu düzeltmek, kıskançları alt etmek ve düşmanları yere serip güçlü devlete yeni bir çehre kazandırmak, elde edeceği o şerefle (Kaan) ile çocuklarının yanında daimi itibar ve ilgi kazanmak istedi. Bunu gerçekleştirmek için Tatar (122) süvarilerinin ünlü yiğitlerinden 30 bin kişi seçerek Rum beldelerinin ve serhaddinin (uc) en önemlilerinden olan Erzurum'a yöneldi.

Oraya vardıkları zaman sur'un etrafına kurdukları mancınık ve arradeler ile gece ve gündüz, önünden kaçınamaz kazaya benzeyen taşlar yağdırdılar. İçerden ve dışardan çok sayıda insanın hayatını kaybettiği o savaşlar sırasında şehrin subaşısı (serleşker) Sinaneddin Yakut ile Hıristiyan ve Frank askerlerinin komutanı İstankus, kalabalık birliklerle ara sıra şehirden çıkıp düşmana saldırdılar ve büyük kahramanlıklar gösterdiler. Moğol emirleri ve bahadırları onların cesaretleri ve kararlılıkları karşısında hayrette kaldılar. Bu şekilde iki taraf arasında savaş ve vuruşma bir süre devam etti. Eğer şehrin sahnesi (valisi) olan Şerefeddin Duvini'nin (Duvinli), ihaneti ve tuzağı olmasa, o alçak askeri arkadan hançerlemeseydi, Moğol ordusunun emirlerinin, kışın hücumu sebebiyle şehri ve (515) kuşatmayı terk etmesi, çok sayıda insanın onların acımasız kılıçlarına yem olmamaları mümkündü. Ancak Duvini, kendi eşkiyalığına ve yolsuzluklarına her zaman engel olan, zulüm ve adaletsizliğine izin vermeyen Emir Sinaneddin'e –Allah rahmet eylesin- duyduğu kin bu kin yüzünden Baycu Noyan'a mektup ve haberci göndererek, "Eğer benim ve adamlarımın canımıza ve malımıza dokunulmayacağına dair Baycu Noyan güvence verir ve bu konuda bir yazı gönderirse, geceleyin koruması bana bırakılmış olan burçtan askerleri yukarı çekerim. Onlar yukarı çıkınca

aşağıya inip kale kapılarının (dervaze) kilitlerini tokmakla kırarlar, dışarıdaki ordu şehre girer ve istedikleri gibi muhaliflerini ezer" dedi.

Baycu Noyan, Duvini'nin istediği gibi bir mektup yazarak, ona kadınlarının, çocuklarının, hizmetçilerinin ve askerlerinin hayatları konusunda güvence verdi ve onu adamlarına duyurdu.

Haberci (kasıd) şehre geldi. Duvini, mektubu okuyunca içi rahatladı ve güven kazandı. Fırsat kollayıp Baycu ile kararlaştırdığı bir gece tam teçhizatlı 200 bahadır; kalenin burcuna çekti. Bahadırlar hemen aşağıya inip şehrin kapısını balyozla (Balatekin) kırdılar. O zaman dışarıda pusuda bekleyen Moğol askerleri ortaya çıkıp şehre girdiler. Emir Sinaneddin ile İstankus, durumu öğrendikleri zaman hemen harekete geçerek sabaha kadar kan içen kılıcın ateşinin alevini göklere, dumanını Balık Burcuna çıkardılar. O gece iki taraftan da o kadar insan oldü ki, tasvire ve beyana sığmaz. Seherin pırıltıları ve yıldızlar şahının külahının köşesi göğüs ufuklarından görünmeye başlayınca Moğolar şehre girip herkesin başına bela kesildiler. Emirler ve sipahiler canlarını hiçe sayarak, kılıçları ellerinde omuz omuza öyle savaştılar ki, bazıları şehidlik derecesine, bazıları de esirlik ve hüsran kemendine yakalandılar. Güzellikleri dillere destan, iffetleri fazal ve ismetleri sınırsız olan, ibadet ve dindarlıkta Asiye ve Meryem ile yarışıp onları eşitlik sağlayan halkın hareminin saf kadınlarının dudaklarını yardılar. Ciğerlerini yakıp yüzlerine yaralayarak kahrın esiri, zalim kimselerin tutsağı yaptılar. Zenginin fakirin süt emen çocuklarını, sevgili dadılarının kucağından, hayat veren annelerinin bağrından alarak sefalet toprağına attılar ve düşkünlük kanında yüzdürdüler. O korkunç felaketin etkisinden sıradan ve seçkin kimselerin, en hoş hali, en mutlu anı ölümün yüzünü gördüğü an oldu. Aman çığlıklılarının ateşinin kıvılcımları dönen göğü aştı. Kıyamet günü gibi kimsenin yerinden kımıldamaya veya kaçmaya mecali kalmadı. "O gün kişi kardeşinden, annesinden, babasından, karısından ve oğullarından kaçar. O gün herkesin kendine yeter derdi vardır" durumu ortaya çıktı. Güneş kılıcın ateşinin parlaklığından tutuldu. Ayın aynası, imdat isteyenlerin ahından puslandı.

(Moğol) askerleri, yağma ve talandan kurtulunca ellerini esir almaya atıp, kadınları erkekleri zillet ve tutsaklık zincirine vurdular. Herkesi (şehirden) dışarı çıkararak birbirinden ayırdılar. İnsan seçmeye başladılar. Savaşa ve sanata yatkın olanları canlı bıraktılar. Geri kalanları

kan içen kılıçlarına yem ve ölüme yolcu yapıp, mihnet çukuruna ve musibet seline attılar. Ağızlarına kan doldurup yokluk ülkesine gönderdiler. Hiç kimsenin düşünce ormanına kaçma, kurtulma, sığınma gibi şeyler gelmedi ve bunlar gerçekleştirilemedi. Şiir:

"Dünyada kurtuluşun yolu kapandı. Öyle ki, ölüm korkudan Kehkeşanlara sağındı."

Kahır ateşi, evlat sevgisiyle dolu olan annelerin yüreğini yaktı. Onlar sevdiklerini zemheri rüzgarına kaptırdılar.

O arada Emir Sinaneddin ile oğlunu elleri bağlı, başları açık olarak, malları, eşyaları, altın ve gümüşten meclis aletleri ve hazinesinin mücevherleriyle çekip meydana getirdiler. Orada bir sandalyede oturan Baycu, Sinaneddin'i oğlu ile yanına getirterek, "Senin bu kadar malın var da niye asker tutmadın? Niye onları benim gibi bir düşmanı savuşturmak için kullanmadın? Ak akçeye kara gün için saklarlar" sözüne Sinaneddin, "Bir gün senin olacak olan mallar, benim tasarrufumda nasıl kalır?" cevabını verince Baycu'nun emri üzerine hemen oğlunu orada şehid ettiler. Sonra da onun işini bitirdiler.

O savaşta Moğol emirlerinin her birine önemli ölçüde hazine, çok sayıda mal, hayvan ve esir düştü. Onlar, birkaç gün sonra Mugan'ın yolunu tuttular.[38]

Ek: 2

Saint Quentin:

Kaynaklara akseden şekli ile Moğollar, değişik muhasara usulü tatbik etmekte idiler. Önce, kale kuşatılır, içeridekilere dinlenme fırsatı vermezler. Moğolların kendileri ise orduyu bölüklere ayırıp, bir kısmı hücum ederken, diğerleri dinlenme fırsatı bulur. İçeriye ateşli parçalar atarlar. Kale duvarının altından tüneller kazarlar ve bir kısmı da ateşe vermeye devam ederler. Bunlar olurken, hoş vaadlerde bulunurlar. Sayıca durumu tesbit için şehirden dışarı çıkarırlar. Sonra, kimlerin zanaat sahibi

[38] İbn Bibi, *a.g.e.*, Ankara 1957, s. 515-517.

olduğunu sorarlar. Bunları bir kenara ayırırlar ve köle olarak hayatlarına dokunmazlar[39]. Buna benzer anlatım Simon de Saint Quentin tarafından da yapılmaktadır: "Önceki yıl, Arsaron (Erzurum) lu 2000 kadın öldürüldü. Kadınlar, buradan üç leuca (altı km) uzaklıktaki bir hamama gitmişlerdi. Banyo yaparken, Tatar (Moğol) ordusunun üstlerine geldiğini görünce ve kaçamayınca, kendilerini sürekli olarak, Baycu Noyan ve ordusunun hizmetine sunmayı düşündüler. Böylece, ona, lira (bir nevi telli saz) larla, teflerle (timpanum) ve yanlarındaki çok sayıda başka müzik aletleri ile şarkı söyleyerek, Baycuno (yan) ve ordusunun önüne çıktılar. Ama, yine de onların sert ruhlarını yumuşatamadılar. O, kadınların hepsinin orada öldürülmelerini emretti[40].

İbn Bibi'nin Erzurum kuşatması ve sonu hakkında yazdıkları dışında, olaydan bir yıl sonra, Erzurum'a gelmiş olan keşiş Simon de Saint Quentin, biraz daha farklı şeyler ifade etmektedir.

"Böylece, İsa'nın yılı 1242... Tatarların (Moğolların) tümü Türkiye'nin ilk kentini işgal ettiler ve onu yerle bir ettiler. Daha önce, yukarıda söylendiği gibi, yirmi yıl boyunca o sultanlığa (regnum) savaş açtılar. Yine de, onların sadece bir yada iki beyi ona karşı ayaklanıyordu. Öte yandan, hepsi, benzer şekilde, Erzurum'u yirmi gün kuşattılar. Erzurum, söylendiği gibi Hus toprağıdır. Orada bir zamanlar kutsal kişi (beatus) İob'un yaşamış ve hüküm sürmüş olduğu söylenir. Tatarlar tarafından kuşatılan kentin halkı, beyleri sultandan yardıma gerek duymadıklarından ne de Tatarların sayıca üstünlüğüne karşı ellerinden bir şey gelmeyeceğinden, aralarındaki kenti Tatarlara teslim etmeyi düşündüler. Şu şartla... İçlerinden biri yara almayacak ya da öldürülmeyecek. Ama hizmetkârları ve köleleri olarak tutacak ve koruyacaklardı. Bu öneri ve açıklamayı onların şanına, yani kentin beyine (baiulus) gönderdiler. Tatarlar, böylece onların dileklerini kabul ettiler ve kendi usullerine göre yemin ederek, istenilen her şeyi titizlikle yerine getireceklerine söz verdiler. Öte yandan hemen kente girerek, sözü edilen anlaşmayı bozdular. Kentin tüm sakinlerini öldürdüler. Yine böyle hileli

[39] Simon de Saint Quentin, *a.g.e.*, s. 45-46.

[40] Simon de Saint Quentin, *a.g.e.*, s. 45-46.

barış ve yükümlülüğü Erzurum kenti halkına uyguladılar. Kente girdikten sonra herkesi yine öldürdüler."[41]

[41] Simon de Saint Quentin, *a.g.e.*, s. 57.

SON BÜYÜK ARABŞÂHÎ: ANUŞA MUHAMMED BAHADIR HAN (1663–1687)

M. Bilal ÇELİK[♦]

Hive Hanlığı'nın kurulduğu coğrafya olan Harezm, Amu-Derya Nehri'nin aşağı mecrası boyunca Aral Gölü'ne kadar uzanan bölgenin adıdır. Etrafını çevreleyen çöller Harezm'i diğer bölgelerden coğrafi açıdan olduğu kadar siyasî ve kültürel açılardan da tecrit etmiş ve bu durum Harezm bölgesinde kendine has bir karakter geliştirerek, bölgeyi, başta kendisinden büyük komşusu Maveraünnehir olmak üzere, diğer bölgelerden farklı kılmıştır.

Bölge hem İslam öncesi, hem de İslami dönemde her zaman için bağımsızlığını korumuştur. 1505 yılında Buhara Özbek Hanlığı hükümdarı Muhammed Şibani Han'ın egemenliği altına girmesine rağmen, Harezm onun ölümüyle tekrar bağımsızlığını kazanmıştır. Bu bağımsızlık, Arabşâhî ya da Yadigâroğulları (Yadigâriler, Yadigâr Şibanileri) adı verilen hanedanlık üyeleri eliyle gerçekleşmiş ve hanlık Nadir Şah'ın (1736–1747) bölgeyi istila tarihi olan 1740'a kadar hayatiyetini devam ettirmiştir.[1]

♦ Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü; e-mail: bcelik@sakarya.edu.tr

[1] Yadigâroğulları döneminde Hive Hanlığı için birinci elden kaynak, Ebu'l-Gazi Bahadır Han'ın yazmış olduğu "Şecere-i Türk" adlı eserdir. Bu dönem Abdullah Gündoğdu tarafından müstakil olarak çalışılmıştır. Bkz. Abdullah Gündoğdu, *Hive Hanlığı Tarihi: Yadigâr Şibaniler Devri (1512–1740)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995. Ayrıca bkz. Yuri Bregel, " Arabšāhī", EIr, c: II, 1991, ss. 243–245.

Göçebe geleneklerin hâkim olduğu Hive Hanlığı'nda neredeyse XVII. yüzyıla kadar yerleşik kültür unsurları tamamen ihmal edilmiş, hanlar yılın çoğunu bozkırda geçirmişlerdir. Şehirler ise hanlar için birer kışlak veya tehlike anında sığınılacak bir mekân vazifesi görmüştür.[2] Ancak bu durum Ebu'l-Gazi (1645–1663) ve onun oğlu Anuşa ile büyük oranda değişmiştir. Bu iki Hive hanı yerleşik kültür unsurlarına önem vermiş ve hanlıkta açtıkları kanallarla tarım kültürünü geliştirmeyi amaçlamışlardır. Ebu'l-Gazi ve Anuşa Han, siyasi açıdan olduğu kadar askerî, sosyal ve iktisâdi faaliyetler açısından da birbirlerinin halef ve selefi olmuşlardır. Bu dönemde Orta Asya her ne kadar genel bir kültürel geri kalmışlık içinde olsa da, bu iki hükümdarın faaliyetleri azımsanamayacak mahiyettedir. Biz de bu çalışmamızda ikilinin ikincisi olan Anuşa Muhammed Bahadır Han'ın komşu devletlerle ilişkisi yanında, Harezm'deki sosyal ve iktisâdi hayata katkısını incelemeye çalışacağız.

Orta Asya'da pek çok hükümdarın deruhte ettiği ve "yiğit, mert, cesur ve yakın savaşta kahramanlık gösteren kişi" gibi anlamları haiz "bahadır"[3] unvanını kullanan Anuşa Muhammed Bahadır Han, Veselovskiy'in ifadesine göre 1641 yılında doğmuş ve 22–23 yaşlarında da hükümdar olmuştur.[4] Daha şehzade iken babası Ebu'l-Gazi ile birlikte savaşlara katılmış ve kendisini ispat etmiştir. Ebu'l-Gazi 1661 yılında Buhara üzerine düzenlediği son seferinden sonra *"kalan ömrümü Allah'a ibadetle ve Kızılbaş ve Kalmukla gazaya sarf edeceğim"*[5] diyerek hanlıktan, oğlu Anuşa lehine çekilmiş ve Buhara hanı Abdülaziz ile barış yapmıştır. 1663 yılında vefat etmesi üzerine de Anuşa Muhammed Bahadır Han Hive tahtına çıkmıştır. Konumunu güçlendirmek ve düzenleyeceği seferlerde kendisine taze kuvvet sağlamak amacıyla, Anuşa Han babasının hilafına, Türkmenlere yakınlaşmıştır.[6] Aşağıda da değinileceği üzere, Anuşa bu

---

[2] Bregel, "Arabşahī", EIr, c: II, 1991, s. 244.

[3] "Bahadır"kelimesinin anlamları ve kullanımı üzerine bkz, Gerhard Doerfer, *Turkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, IV Band, Wiesbaden, 1967, c: II, ss. 366–377 (No: 817).

[4] N. I. Veselovskiy, *Oçerk Istoriko-Geografiçeskih Svedeniy o Hivinskom Hanstve ot Drevneyşih Vremen do Nastoyaşago*, St. Petersburg, 1877, s. 147, dipnot 2. Abdullah Gündoğdu çalışmasında tahta geçiş yaşını 19 olarak vermektedir. Bkz. Gündoğdu, s. 170.

[5] Ebu'l-Gazi Bahadır Han, *Türk Şeceresi*, Osmanlıca'ya çeviren Dr. Rıza Nur, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1925, s. 350.

[6] Ebu'l-Gazi ağabeyi İsfendiyar ölünce Hive tahtında hak iddia etmiş, ancak İsfendiyar zamanında hanlıkta güçlü bir konum elde eden Türkmenler ona sıcak bakmamışlar ve

kuvvetten istifade etmek için onlara bir takım olanaklar sağlamış ve hatta Türkmenlerden Tohta Hanımla da evlenerek bu ilişkiyi güçlendirmiştir. Daha sonra ise yönünü siyasî ve ticarî alanda en büyük rakibi olan Buhara Hanlığı'na çevirmiştir.

a) Buhara İle İlişkiler

Hive Hanlarının Buhara ile ilişkileri genellikle savaş merkezli olmuştur. Hive Hanı Anuşa, Buhara üzerine pek çok sefer düzenlemiştir. Aslında, yukarı da değindiğimiz üzere babası Ebu'l-Gazi zamanında başlanan seferleri devam ettirmiştir. Ebu'l-Gazi, Buhara tahtında oturan Abdülaziz (1645–1681) ile kardeşi Sübhan-Kulu (1681–1702) arasındaki ihtilafı kendi lehine kullanarak Buhara Hanlığı üzerine toplam altı sefer düzenlemiş ve bu hanlıkta ağır tahribata neden olmuştur.[7] Hanlık şehirlerinden Karakul, Çarcuy, Verdanzi ve Kermine bu tahribattan nasibini almıştır. Anuşa Han da daha on dört yaşında bir şehzade iken bu seferlere katılmış, hatta Kermine üzerine düzenlenen seferde babasını büyük bir tehlikeden kurtarmıştır.[8] Bu yararlılığından ötürü Anuşa'ya Hezâresb valiliği tahsis edilmiş ve kendisine sancak ve asker verilmiştir.

Buhara hanından kendilerine bir han naspetmesini istemişlerdir. Bu, Ebu'l-Gazi'nin Türkmenler ile arasını açmış ve 1643 yılından 1653 yılına kadar onlara sayısız sefer düzenlemesine yol açmıştır. Bu seferlerden Tecen ve Atrek-Gürgen (Bayraç) bölgesinde yaşayan Türkmenler ile Eymür ve Sarık Türkmenleri nasiplerini almışlar ve onlar ağır tahribata uğramışlardır. Bkz. Ebu'l-Gazi, ss. 338–342; V. V. Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, translated from the Russian by T. Minorsky, c: III, Leiden: E. J. Brill, 1962, ss. 152–154.

[7] Ebu'l-Gazi, ss. 344–350.

[8] Anuşa'nın *Şecere-i Türk* adlı eserdeki ifadesine göre, Ebu'l-Gazi, beşinci seferini Kermine şehri üzerine düzenlemişti. Sefer sonunda ganimet yüklü askerlerinden ayrılan Ebu'l-Gazi'nin yanında ancak yüz kadar adamı kalmıştı. Bu durum Abdülaziz'e bildirilince, Buhara hükümdarı ona karşı 45.000 civarındaki bir kuvvetle (Şecere-i Türk'teki ibare, düşmanın "yüz kat fazla" olduğu şeklindedir) harekete geçti. Askerlerine ulaşmak için yola çıkan Ebu'l-Gazi, sayıları bin kadar olan Abdülaziz'in öncü kuvveti ile karşılaştı. Askerlerinin kendisine yardıma gelmeleri için haberci gönderen Hive hanı bu kuvvetle savaşa tutuştu. Daha sonra Abdülaziz de öncü birliğe yetişerek savaşa dâhil oldu. Ebu'l-Gazi'ye takviye kuvvet gelmesine rağmen askerlerinin sayısı ancak 500 kişi civarındaydı. O sırada Ebu'l-Gazi'nin oğlu ve daha sonra halefi olan Anuşa 200 adamıyla babasına yardıma geldi. Şayet Anuşa'nın ifadesine inanılacak olursa, düzenlediği saldırı düşman içinde panik yaratarak onların dağılmasına neden olmuştur. Abdülaziz de ancak nehre

Ebu'l-Gazi 1663 yılında hanlık tahtından, oğlu Anuşa lehine feragat edince tahta Anuşa çıkmıştır. Babasının Buhara ile yaptığı barışa rağmen, yeni han tahtta yerini sağlamlaştırdıktan sonra, 1665 yılında bu hanlığa saldırmıştır. Veselovskiy, Anuşa Han'ın Buhara üzerine düzenlediği seferleri analiz ederken onun Buhara Hanlığı'nda babasından daha ağır tahribat yaptığını ifade eder.[9] Aslında, 1664 sonunda Abdülaziz hem kardeşi Sübhan-Kulu, hem de Hive hanı Anuşa ile iyi ilişkiler içindeydi. Abdülaziz, özellikle kendisinin Sünni İslam'ı sahiplenmesi konusunda Babür Devleti'nin elçisini etkilemek için, II. Şah Abbas'a (1642–1666) ait birkaç kasabayı ele geçirmek amacıyla Anuşa Han ile anlaştı. Aslında, Abdülaziz, İran şahı ile müttefikti. Ancak, onun Şah Abbas'tan uzaklaşma nedenleri vardı; çünkü şah, ne kardeşine, ne de Ebu'l-Gazi'ye karşı giriştiği mücadelede Abdülaziz'e herhangi bir yardımda bulunmamıştı. Anuşa Han için de bu ittifak yararlıydı. Çünkü şöhret ve ganimet arayışı içinde olan Hive hükümdarı için İran, yağma açısından önemli bir merkezdi. Aslında Şah Abbas da Buhara'ya karşı hoşnutsuzdu. Özbekler'in sürekli Meşhed eyaletini yağmalamaları bunun temel sebebi olarak gösterilebilir.

Anuşa Han'ın Buhara hükümdarı Abdülaziz ile bu ortak seferinden Moskova elçisi Narbekov da bahseder. Onun İran'dan Moskova'ya gönderdiği rapora göre, birleşik Buhara ve Ürgenç (Harezm) orduları Meşhed, Astrabad, Ferhabad ve diğer pek çok şehri yağmalamış ve sayısız esir ele geçirmiştir. Bunun üzerine şah 50.000 kişilik bir ordu toplamış ve bu ortak kuvvete karşı harekete geçmiştir. Narbekov'un ifadelerine göre şahın ordusunun başarılı olduğunu söylemek zordur.[10]

Ertesi sene İran şahı tekrar sefer hazırlıklarına başlamıştı. Ancak yakalandığı frengi hastalığı ona bu imkânı vermedi ve 25 Eylül 1666'da vefat etti. Yerine ise devlet idaresinden pek fazla anlamayan 19 yaşındaki oğlu II. Safi hükümdar oldu ve sefer hazırlığını iptal etti.

Şah Abbas'ın planlarını öğrenen Anuşa ve Abdülaziz Hanlar onun ölümüyle rahat bir nefes aldılar. Çünkü yeni şah tecrübesiz biri olması bir

---

atlayarak kendisini kurtarabilmiştir. Ne var ki, ordusunun büyük bir kısmı ya nehirde boğulmuş ya da esir edilmiştir. Bkz. Ebu'l-Gazi, s. 348–349.

[9] Veselovskiy, s. 148.

[10] Burton, s. 285.

yana, siyaset ve askerlikten ziyade kadınlarla ilgiliydi.[11] Bundan istifade eden Anuşa Han, Meşhed üzerine yürüdü. Ancak şehre çok fazla zarar vermeyerek sadece ganimetle yetindi.

1669 yılında ise Anuşa Han daha büyük bir saldırıya geçmiş ve Astrabad ile Karaşehir'i yağmalayarak çok sayıda insanı katletmiş ve bir kısmını da esir almıştır. Ayrıca Meşhed üzerine de yürüyerek orayı işgal etmiş ve İran için önemli bir idare merkezi olan bu şehri ele geçirmesinden dolayı "şah" unvanını kullanmaya başlamıştır.[12] Burton bu seferin nedenini şahın Anuşa'ya yıllık olarak ödemesi gereken vergiyi vermemesi olarak gösterir.[13] Çünkü bu yıllık vergi II. Şah Abbas'dan itibaren Ebu'l-Gazi'ye verilmekteydi. Ancak Ebu'l-Gazi'nin ölümünden sonra yedi sene boyunca İran şahı bu vergiyi göndermemişti. 1669 yılında Süleyman I adıyla ikinci kez tahta çıkan İran Şahı Safi, hemen büyük bir ordu hazırlayıp Anuşa üzerine yollayınca Hive Hanı geri çekilmek zorunda kalmıştır.

İran şahının bu hareketi Buhara hanı Abdülaziz'i korkutmuş ve hemen İsfahan'a bir elçi göndererek şahın cülusunu tebrik etmiş ve dostluk ilişkileri kurmak istediğini belirtmiştir. Ayrıca iki ülke arasındaki ticareti de geliştirmek istediğini vurgulamış ve iki ülkenin düşmanlarına karşı ortak tavır alınması gerektiğini ifade etmiştir. İran şahı bu teklifi memnuniyetle karşılamıştır. Çünkü tahta çıktığından beri bir yandan Buhara ve Hive Hanlıkları, bir yandan da isyan eden Kandahar valisiyle mücadele etmiştir. Bunun yanında, Stenka Razin'in Kozakları onun başına dert olmuş, onların Bakû'yü ele geçirip, Derbent ve Gilan'a saldırmaları onu epey uğraştırmıştır.[14]

1670 yılında Abdülaziz'in, Sübhan-Kulu'na ait Hisar Şadman'ı ele geçirmesi, onunla ilişkilerini bozmuş, kardeşi kendi üzerine yürüyünce de

---

[11] Sir Percy Sykes, *A History of Persia*, London: Macmillian and Co. Limited, 1921, s. 213; Jonas Hanway, *An historical account of the British trade over the Caspian Sea...*, 4 vols London, 1753, c. III, s. 21.

[12] Şir Muhammed Mirab Munis ve Muhammed Rıza Mirab Agehi, *Firdevs El-İkbal: History of Khoresm*, translated from Caghatay and Annotated by Yuri Bregel, Brill, 1999, s. 48; Ya. G. Gulyamov, *Istoriya Oroşeniya Horezma s Drevneyşih Vremen do Naşih Dney*, Taşkent, 1957, s. 199.

[13] Burton, s. 290.

[14] Akdes Nimet Kurat, *Rusya Tarihi: Başlangıçtan 1917'ye Kadar*, Ankara: TTK Yayınları, 1999, ss. 223–224.

Hive Hanı Anuşa'dan yardım talep etmiştir. Bunun üzerine aynı yılın Kasım ayında Anuşa, Sübhan-Kulu'na ait olan Belh ve Akça üzerine yürüyerek buraları tahrip etmiştir.[15]

1674 yılında, Buhara Hanlığı'nda barış havası hâkim olmuş, çünkü Abdülaziz ile Sübhan-Kulu arasında sulh akdedilmişti. Bunda Kongrat kabilesinin Sübhan-Kulu'na ait bölgeyi yağmaya çıkması etkin olmuştur. Ağabeyinden bu saldırıya karşı yardım isteyen Sübhan-Kulu, sorun hallolunca tekrar ayaklanmış ve Abdülaziz'e karşı Hive Hanı Anuşa'dan yardım istemiştir.

Buna karşın Abdülaziz, Anuşa'nın müttefikliğini kazanmak için Hive hükümdarının kızını kendisine eş olarak alırken kendi kızını da Anuşa'ya vermiştir. Ancak Anuşa Han için bu sıhriyet çok da bağlayıcı bir nitelik taşımamıştır. Çünkü Hive hükümdarı 1675 Martında Abdülaziz'e ait olan Çarcuy üzerine yağmaya çıkmıştır.

Bunun üzerine Kasım 1676'da Abdülaziz, Hive'ye bir elçilik heyeti daha göndermiş ve Anuşa'ya pek çok hediye sunmasının yanında diğer kızını da ona vermek istediğini bildirmiştir. Bunun karşılığı olarak da Anuşa'nın, Sübhan-Kulu'na karşı kendisine yardım etmesini istemiştir. Sübhan-Kulu ile yeni bir barış akdetmesine rağmen, Anuşa Han, Abdülaziz'in bu teklifini kabul etmiş ve önden Han Mirza adlı bir temsilcisini göndererek düğün hazırlıklarına başlanmasını istemiştir. Sübhan-Kulu da benzer bir teklif sunmasına rağmen, Anuşa onun teklifini reddetmiş ve bir müddet sonra hem evlilik akdini yerine getirmek, hem de Sübhan-Kulu üzerine yürümek için Hive'den ayrılmıştır.[16]

Ancak, Anuşa Han bazen Abdülaziz'e, bazen de Sübhan-Kulu'na yakınlaşmasına rağmen, ikisine de ciddi bir dostluk hissi duymamıştır. Çünkü dönem dönem bu kardeşlerle yaptığı ikili anlaşmalara rağmen, onların aleyhlerine dönmekten hiç çekinmemiştir. 1681 yılında Anuşa'nın Buhara üzerine saldırıları öyle bir raddeye gelmiştir ki, bu saldırılar en sonunda Abdülaziz'in kardeşi lehine tahttan feragat etmesine yol açmıştır. Bu yıl Anuşa Han tüm gücüyle Buhara üzerine saldırmış ve kısa süreli de

[15] Burton, s. 294.
[16] Burton, s. 318.

olsa Buhara'ya hâkim olmayı başarmıştır. Ancak Anuşa'nın Buhara üzerine saldırmasının nedeni, Munis haricinde kaynaklarda açıkça belirtilmez. Munis'e göre Anuşa'nın Buhara üzerine yürümesinin nedeni olarak Abdülaziz'in Anuşa'ya karşı Hive tahtında hak iddia eden ve İlbars neslinden gelen bir şehzadeyi desteklemesini gösterir.[17] Buhara hanı bu şehzadeye kendisine bir ordu temin edileceğini vaat etmişti. Abdülaziz'in bu hareketi Anuşa'yı müthiş öfkelendirmiştir. Ancak Hive hanı düşmanını şaşırtarak, isyan eden şehzade için Horasan'dan ayrılıp Hive'ye yürümek yerine, ordusunun bir kısmını Seyyid İnak ile birlikte başkentine yollayarak kendisi de Buhara üzerine yürümüş ve şehri ele geçirmiştir. Anuşa'dan böyle bir hareket tarzı beklemeyen Abdülaziz çok şaşırmıştır. O sırada Kıpçak ve Hitayları cezalandırmak için Kermine'de bulunduğu için hemen geri dönmek zorunda kalmıştır.

Buhara şehri Anuşa'nın bu ani taarruzuna hazırlıksız yakalanmıştı. Şehrin valisi Divanbegi rütbesindeki İskender Biy Saray, sorumluluklarını tamamen ihmal etmişti. Bundan dolayı, Hive ordusu şehri kolaylıkla teslim almıştır. Bunda şehrin soyluları, emirleri ve hatta Cubayri şeyhlerinin Anuşa'ya itaatlerini sunmanın kurtuluşları için en iyi yol olacağını düşünmeleri etkili olmuştur. Bu düşünceye sahip olmaları onların şehri kolayca Anuşa'ya teslim etmelerine yol açmış,[18] ertesi gün Cuma hutbesi (22 Şaban 1092/9 Eylül 1681) Hive hükümdarı Anuşa namına okunmuştur.[19] Ancak Anuşa'nın Buhara hâkimiyeti kısa süreli olmuştur. İşgal haberini duyan Abdülaziz, Kermine'den hemen ayrılmış ve Buhara'ya ulaşmıştır. Vakit gece yarısı olmasına rağmen, hemen şehre taarruza geçmiş ve sabaha kadar süren mücadele sonunda şehri geri almıştır.[20] Ertesi gün de Semerkand'dan Kazak ve Karakalpak takviye kuvvetlerinin

---

[17] Munis, s. 48.

[18] Hoca Semender Tirmizi, *Destûru'l-Mülük (Nazidanie Gosudaryam)*, Faksimile Stareyşey Rukopisi Perevod s Persidskogo, Predislovie, primeçaniya i ukazateli M. A. Salahatdinovoy, Moskova: Izdatelstvo Nauka, 1971, s. 79.

[19] Munis, s. 48; M. A. Salahatdinova, "Pohodı Anuşa-Hana na zemli Buharskogo Hanstva", *Blijniy i Sredniy Vostok (istoriya, kultura, istoçnikovedenie): Sbornik Statey v çest 70-letiia Professora I. P. Petruşevskogo*, Moscow, 1968, s. 124.

[20] Muhammed Yusuf Münşi, *Mukim-Hanskaya İstoriya*, ed. by A. A. Semenov, Izdatelstvo Akademi Nauk Uzbekskom SSR, Taşkent, 1956, s. 104. Ancak, Muhammed Yusuf Münşi, Abdülaziz Han'ın saldırıyı 40 kişi ile gerçekleştirdiğini ifade etmiştir. Bu sayı, bazı modern araştırmacıların da ifade ettiği gibi, gerçeği yansıtmamaktadır.

gelmesiyle bütün Harezmliler hanlıktan kovulmuştur.[21] Çünkü Anuşa Han korkunç kayıplara uğramış, yanında ancak küçük bir kuvvet kalmıştır. Bu felaket onun uzun bir süre Buhara üzerine saldırmasına engel olmuştur.[22] Abdülaziz döneminin bu en büyük tehlikesi de böylelikle bertaraf edilmiştir. Ancak, bir müddet sonra Abdülaziz önemli bir karar alarak, kardeşi Sübhan-Kulu lehine Buhara tahtından feragat etmiştir.

1681 yılında Buhara tahtına geçen Sübhan-Kulu döneminde de Anuşa Han Buhara üzerine pek çok sefer düzenlemiştir. Anuşa'nın bu seferleri düzenlemesinin bir nedeni de Sübhan-Kulu Han'ın muhalifi olan soylulardan önemli oranda destek görmesidir. Buna örnek olarak Semerkand valisi Hoca Kulu Biy Utarcı verilebilir. Aslında bu vali Sübhan-Kulu'nun taç giyme merasimine katılmıştı. Ancak bir müddet sonra hükümdarına cephe almış ve yardım için de Hive hanı Anuşa'yı Semerkand'a davet etmiştir. Vali ayrıca Buhara Hanlığı'na düşman olan Hitay kabilesinin de desteğine sahipti. Anuşa Han'ın bundan sonraki seferlerinin en büyük teşvikçisi hep Hoca Kulu olmuştur.[23]

Anuşa Han, Hoca Kulu Biy Utarcı teşviki ve Hitay kabilesinin de kendisine katılmasıyla Buhara üzerine yürümüş, ancak Aksaç Savaşı'nda bu mürekkep ordu Buhara kuvvetlerine yenilmiştir. Tekrar toparlanan Anuşa Han bu sefer Gicduvan'a saldırmış, ancak yine başarısız olmuştur.

Sübhan-Kulu, Anuşa'nın ikinci seferinde Verdanzi'yi işgal edeceği haberini alınca Huşhika Biy Yüz komutasında bir orduyu bölgeye sevk etmiştir. Ancak Anuşa düşmanını şaşırtmış ve Verdanzi yerine yine doğrudan Buhara üzerine yürümüşse de başarılı olamamıştır.[24]

Anuşa Han Buhara üzerine üçüncü seferine 1684'te çıkmış ve ilk olarak Gicduvan üzerine yürümüştür. Halkın Cuma namazında

---

[21] Kazak ve Karakalpakların lideri olan Abdülkerim Biy Nayman, pervaneci rütbesiyle Semerkand valiliği görevini deruhte etmişti. Buhara'nın işgali sırasında Karşi hâkimi Muhammed Ali Biy ile savaşmaktaydı. Bkz. Salahatdinova, s. 125. Ayrıca bkz. Hoca Semender Tirmizi, s. 84.

[22] Henry H. Howorth, *History of Mongols: From the 9th to the 19th Century*, Part II, London: Burt and Franklin, 1880, s. 903.

[23] Hoca Semender Tirmizi, s. 89.

[24] Burton, s. 332.

olmasından istifade ederek şehri ele geçirmiştir. Bunun üzerine Sübhan-Kulu, Huşhika Biy komutasında bir orduyu Anuşa üzerine sevk etmiş ve yapılan savaş sonunda Hive hanı yenilgiye uğramıştır. Ne var ki, Anuşa Han saldırılarına son vermemiş ve tekrar Buhara üzerine yürüyüşe geçmiştir. Ancak, Anuşa'nın bu yürüyüşünü öğrenen Sübhan-Kulu bir ordu göndererek onun önünü kesmek istemiştir. Buhara ordusunun önünü kapattığı haberini alan Hive hanı Semerkand'ın kuzeyine yönelmiştir. Düşmanın planının değiştiğini öğrenen Sübhan-Kulu, Semerkand'ı hemen terk etmiştir. Bu sırada Anuşa Han ise Kermine üzerine yürümüş, ancak ele geçirememiştir. Daha sonra Semerkand'a yönelerek şehir halkının teslim olmasını istemiştir. Daha önce Sübhan-Kulu'nun kale müdafaası için emrine bir ordu verilerek Semerkand'a gönderilen Şah Bek Hacı Nayman, Hive hanının tarafına geçince korkuya kapılan halk, şehri Anuşa'ya teslim etmiştir. 7 Temmuz 1685'te[25] şehre giren Anuşa Han şehirde kendi adına hutbe okutturup para darp ettirmiştir.[26] Semerkand halkı Anuşa'yı kendilerine han ilan etmişlerdir.[27] Birkaç ay kontrolü altında kalan Semerkand'da, Anuşa Han, Hoca Ahrar neslinden Şeyhülislam Zekariya Cubayri'nin kızıyla evlenmiştir.[28] Evliliğinin temel amacı şehirdeki hâkimiyetini daha da güçlendirmekti. Semerkand'ı ele geçirmesinden cesaret alan Anuşa, aynı yöntemi Şehr-i Sebz halkı için uygulamış ve başarılı olmuş; ancak bunu Karşı halkına uyguladığında bu kez başarısız olmuştur. Şehir halkı Anuşa'nın teklifini reddetmekle kalmayıp, onun elçilerini de öldürmüştür.[29] Bunun üzerine Anuşa, ordusuna Kasan civarını yağmalatmıştır.

Bundan sonra, Sübhan-Kulu, Anuşa üzerine bir birlik sevk etmiş ve onu yenilgiye uğratmıştır. Diğer bir Harezm birliği de Miyankal'daki

---

[25] Burton (335) 5 Şaban 1095/18 Temmuz 1684 tarihini benimsemişken, Koçnev (161–162) 5 Şaban 1096 / 7 Temmuz 1685 tarihini, Hoca Semender Tirmizi ise Nisan 1686 tarihini kabul etmektedir.

[26] Münşi, s. 124; Boris Koçnev, "Les relations entre Astrakhanides, khans kazakhs et 'Arabshahides, dernières données numismatiques)", *L'HÉRITAGE TIMOURIDE, Iran - Asie centrale - Inde. XVe-XVIIIe siècles,* (sous la direction de Maria Szuppe), Les Cahiers d'Asie centrale No: 3–4 (1997) – Sommaire, ss. 162–163.

[27] Munşi, s. 124; Istoriya Uzbekskoy SSR, ed. by C. P. Tolstov, R. N. Nabiev, Ya. G. Gulyamov, V. A. Şişkin, tom I, Uzbekistan SSR Fenler Akademisi Neşriyatı, Taşkent, 1955, s. 428.

[28] Salahatdinova, ss. 130–131.

[29] Hoca Semender Tirmizi, s. 102.

Karabağ'da yenilgiye uğrayınca Anuşa Han zor durumda kalmıştır. Son bir hamle ve bütün kuvveti ile Dabusiye'de düşmanla savaşa tutuşmuş, ancak bu mücadelede de yenilen taraf kendisi olmuştur. Bunun üzerine Semerkand'a çekilen Anuşa, yenilgiyi yine de kabul etmemiş ve tekrar Dabusiye üzerine yürümüştür. Ancak kendisi üzerine kalabalık bir Buhara ordusunun geldiğini ve çevreden de bu orduya katılmak üzere takviye kuvvetlerin geldiğini öğrenince çekilme kararı almış ve Semerkand'a bir vali atayarak Hive'ye dönmüştür. Ne var ki, bir müddet sonra Sübhan-Kulu'nun kale üzerine yürümesi üzerine vali de Semerkand'ı terk etmek zorunda kalmıştır. Kaleyi ele geçiren Buhara hanı şehir halkını cezalandırmak için kılıçtan geçirmek istemiş, ancak kale halkından büyük miktarda vergi toplanılmasından sonra bu fikrinden vazgeçmiştir.[30]

Anuşa'nın Buhara üzerine düzenlediği seferleri ve Semerkand'ı ele geçirmesini bir yağma ve talan hareketi olarak değerlendirmemek lazımdır. Her ne kadar Veselovskiy Anuşa Han'ın Buhara üzerine düzenlediği seferleri *"basit yağma hareketleri"*[31] olarak değerlendirse de, biz bu kanıda değiliz. Koçnev'in de ifade ettiği gibi, Hive hükümdarının Semerkand'da para darp ettirmesi onun orada elinden geldiğince uzun süre kalmak istediğine bir kanıttır. Ne Ebu'l-Gazi, ne de başka bir kaynak Arabşâhîler'in daha önce para darp ettirdiğinden söz etmez. Anuşa Han Semerkand'da kendi parasını darp ettirerek buranın bağımsız hükümdarı olduğunu teyit etmiştir.

Dabusiye Savaşı'nda yenilen Anuşa'nın Buhara'dan çekilmesiyle rahat bir nefes alan Sübhan-Kulu, başta oğlu Sıddık Muhammed olmak üzere bir takım hainleri cezalandırma yoluna gitmiştir. Anuşa Han Semerkand'ı ele geçirdiğinde Sübhan-Kulu Han oğlundan yardım istemişti. Bu çağrı üzerine Sıddık Muhammed yola çıkmış, ancak, Anuşa'nın bütün Horasan'a hâkim olduğunu, adına sikke darp ettirip hutbede ismini okutturduğunu, bütün Hisar ve Hocend emirlerinin Anuşa'ya tabi olduğunu duyunca babasına yardım etmekten vazgeçmiştir. Hatta bu durumu kendi lehine değerlendirip bundan nasıl istifade edebileceğinin planlarını yapmıştır.[32] Ancak onun yardıma gelmeyişi babasının gazabını

---

[30] Mehmet Alpargu, "Buhara Özbek Hanlığı'nın 17. Yüzyıldaki Siyasi ve Askeri Tarihinin Ana Çizgileri", *Kırım Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 15, Nisan-Mayıs-Haziran 1996, s. 44.

[31] Veselovskiy, s. 153–154.

[32] Veselovskiy, s. 149.

celp etmiş ve Anuşa'nın Semerkand'ı terk etmesinden sonra Belh'e oğlu üzerine yürüyerek onu yakalamış ve idam ettirmiştir.[33]

b) Rusya İle İlişkiler

Anuşa Han döneminde Rusya ile ilişkiler genelde ticaret yollarının güvenliği ve esir ticareti konusunda olmuştur. Rusya ile ticarette Harezm'in kuzey batısı ve Aral Gölü'nün doğusu boyunca uzanan ve dağlık bir arazi olan Mangışlak Yarımadası'ndaki Türkmenler'in itaat altına alınmaları önemli bir problemdi. Bu bölge eskiden beri Volga havzası ile Harezm arasındaki ticaret yolu üzerinde önemli bir mevki idi.[34] Özellikle XVII. yüzyıldan itibaren, Rusya'dan gelen mallar Bozacı yarımadasındaki Kabaklı denen yerde gemilerden indirilerek Harezm'e kervanlarla taşına gelmiştir. Ruslar da 1556'da Astrahan'ı ele geçirdikten sonra bu ticaret yoluyla ilgilenmişlerdir. Bu yarımada ayrıca hacca giden Müslümanlar için de önemliydi. Çünkü İran'ın hac için Müslümanlara kendi topraklarından geçiş izni vermemesi bu bölgenin önemini artırmıştır. Ancak bölgedeki Türkmenler'in yanı sıra Nogaylar'ın ve Kalmukların kervanlara saldırmaları bölgenin güvenliğini önemli bir sorun haline getirmişti. Bunun üzerine Anuşa Han, 1670'li yılların sonunda Çar Fedor'dan[35] Mangışlak üzerindeki Karagan mevkiinde bir kale inşa etmesini talep etmiş ve böylelikle ticaret yolunun güvenlik altına alınacağını ummuştur.[36] Ne var ki, çar bu konuda herhangi bir girişimde bulunmamış, o daha çok Osmanlı ilerleyişi ile ilgilenmiştir.[37] Böylelikle, Anuşa'nın ticaret yollarını güvenlik altına alma girişimleri sonuçsuz kalmıştır.

---

[33] Anuşa'nın Buhara üzerine son seferi aşağıda onun ölüm bahsinde ele alınacaktır.

[34] Bregel, "Mangishlak", EI², c: VI, 1991, s. 416.

[35] III. Fedor unvanıyla 1676–1682 yılları arasında hüküm süren Rus çarı olup tam adı Fedor Alekseyeviç'tir. Bkz. Kurat, s. 247.

[36] Bregel, "Mangishlak", EI², c: VI, 1991, s. 417; G. L. Penrose, "Anūša Mohammad", EIr, c: II, 1991, s. 138.

[37] Fedor döneminde Osmanlı Devleti, Rusya üzerine ilk kez "Çihrin Seferi" olarak bilinen bir sefer düzenlemiş ve Osmanlılar Rusları yenilgiye uğratarak onlarla 1681 yılında "Bahçesaray Antlaşması"nı imzalamışlardır. Bkz. Kurat, s. 234–235.

Rusya'dan Hive'ye gelen ilk önemli elçilik heyeti Pazuhin kardeşlerdir.[38] 1670 Mayısında Hive'ye gelen Pazuhin kardeşler Hive'ye dört mil kala Hiveli görevliler tarafından karşılanmış ve Hive'ye getirilerek hana ait olan bir evde ikamet ettirilmişlerdir. Gelişlerinin üçüncü gününde Anuşa Han ile görüşen Pazuhinler (21 Mayıs 1670), aslında Kasım 1669'da Anuşa tarafından Moskova'ya ilişkilerin yenilenmesi için gönderilen elçiye mukabil Hive'ye gönderilmişlerdi. Aynı zamanda Buhara ve Belh'e de gideceklerdi. Gönderiliş amaçları hanlıklarla Rusya arasında ticareti geliştirmek, hanlıklardaki Rus esirlerin serbest bırakılmalarını sağlamak ve Astrahan üzerinden Hindistan'a gidilebilecek yol hakkında bilgi toplamaktı.[39] Anuşa ile ikinci görüşmelerinde, Hive'de bulunan Rus esirlerin serbest bırakılmaları konusunda müzakere etmişlerdir.[40] Ne var ki, han ülkesinde bulunan kölelerin, bunların paralarını ödeyen tebaasına ait olduğunu, onların ancak çar tarafından bedelleri ödendiği takdirde serbest bırakılabileceğini söylemiştir.[41] Pazuhinler kölelerin paralarının ödenmesi için Astrahan'a gönderilmelerini talep edince, Anuşa bunun imkânsız olduğunu, çünkü kölelerin işgücü olmazsa hanlığının ayakta kalamayacağını ve ayrıca onların Astrahan'a naklinin de hem riskli ve hem de pahalı bir girişim olacağını ifade etmiştir. Pazuhin kardeşler, hanın köleleri bırakması durumunda çarın dostluğunu kazanacağını vaat etmeleri üzerine Anuşa, Moskava'nın kendisiyle elçilik teatisinde bulunduğu sürece hanlığında bir daha Rus köle alınıp satılmayacağı garantisini vermiştir. Bununla yetinen Pazuhinler, hanlık sınırına kadar kumanyalarını temin eden Anuşa'dan izin alarak Hive'den ayrılmışlardır.

---

[38] Rus Çarı Aleksey Mihayloviç (1645–1676) tarafından gönderilen ve adları Boris ve Semen olan Pazuhin kardeşler Hive'de bulunmuş ve gördüklerini kaydetmişlerdir (*Nakaz Borisu i Semenu Pazukhinym, poslannym v Bukharu, Balkh i Yurgenç 1669*. Izdan pod red A. N. Truvorova, St. Petersburg 1894). Bkz. Yuri Bregel, "The Sarts in the Khanate of Khiva", *Journal of Asian History*, 17/2, 1978, s. 129, dipnot 58; Ne var ki, Capt. Clarke çalışmasında bu elçilik heyetinde sadece Boris Andreeviç Pazuhin'in ismini zikretmiştir. Bkz. Capt. R. A. Clarke, "A Voyage to Uzbegistan in 1671–72", *Proceedings of the Royal Geographical Society of London*, vol: 21, No. 3 (1876–1877), s. 218.

[39] B. V. Lunin, *İstoriya Uzbekistana v İstoçnikah: İzvestiya Puteşestennikov, Geografoy i Uçenih XVI-Pervoy Polovini XIX v.*, Taşkent: İzdatelctvo Fan Uzbekskoy SSR, 1988, s. 66.

[40] Clarke, s. 219; Burton, s. 293.

[41] Bu dönemde esir ticareti oldukça gelişmiş olup esirler oldukça kıymetliydi. Bir esirin değeri yaklaşık 40–50 ruble arasındaydı. Bkz. Clarke, s. 220.

Vasiliy Aleksandroviç Davudov[42] ve Muhammed Yusuf Kasımov[43] başkanlığında diğer önemli bir Rus elçilik heyeti Hive Hanlığı'na 20 Ekim 1675 tarihinde gelmiştir.[44] Görüşmelerinde elçiler, hana Moskovalı esirlerin serbest bırakılmalarını teklif etmiştir. İlkin bu teklifi reddeden Anuşa, yine de elçiye tamamen aksi bir cevap vermemiş ve konuyu düşüneceğini söylemiştir. Aslında Buhara hanının bu konu hakkında nasıl bir hareket tarzı sergileyeceğini bekliyordu.[45] Çünkü benzer bir teklif ona da götürülmüştü. Davudov görüşmelerinden bir sonuç alamaması üzerine 31 Ocak 1676 tarihinde Hive'den ayrılmıştır.[46]

c) Sosyal ve İktisâdi Faaliyetler

Anuşa Han'ın babası ve selefi olan Ebu'l-Gazi ile birlikte, Hive Hanlığı siyasi ve iktisâdi açıdan Mâverâünnehir ve Horasan bölgesine doğru kaymıştı. Nüfus yoğunluğu olarak ise, ağırlık merkezi güneydeki "Beş-Kale"[47] bölgesi olmuştu. 1647'de Ebu'l-Gazi "Yeni Ürgenç"[48] şehrini inşa ettirerek Harezm'in eski başkenti olan Köhne Ürgenç'in halkını buraya naklettirmiştir.

Ebu'l-Gazi'den sonra 1663 yılında tahta geçen Anuşa Han da bir yandan Buhara ve Horasan üzerine seferler düzenlerken bir yandan da babasının imar ve iskân faaliyetlerini devam ettirmiştir. Daha şehzade iken

---

[42] Aslen İranlı olan Davudov, 1653 yılında Hıristiyan olduktan sonra Rus hizmetine girmiştir.

[43] Kazan Tatarı olan Kasımov, Müslüman'dır.

[44] Lunin, s. 72.

[45] Veselovskiy, s. 154.

[46] Burton, s. 316.

[47] "Beş-Kale", Harezm'in güneyinde yer alan beş şehri ifade etmek için kullanılan bir tabirdir. Aslında güneydeki şehirlerin sayısı beşten fazladır ve bu "Beş-Kale"nin hangileri olduğu konusunda bir görüş birliği yoktur. Ama en çok adı geçenler "Hezaresb, Hangâh (Hanki), Ürgenç, Kat ve Şah-Âbâd"dır. Hanlığın başkenti Hive ise "Beş-Kale"den biri olarak kabul edilmemiştir. Bkz. W. Barthold, "K Istorii Oroşeniya Turkestana", *Soçineniya*, vol: III, 1965, s. 178. 1819'da Hive Hanlığı'nda bulunan Nikolay Murav'yev ise doğrudan "Beş-Kale" tabirinden söz etmez, ancak hanlığın önemli kentlerini sayarken şu şehirleri sıralar: Hive, Ürgenç, Şevat (Şah-Âbâd), Kat ve Gurlen. Bkz. Nikolay Murav'yev, *Journey to Khiva: Through the Turkoman Country*, London: Oguz Press, 1977, ss. 114–115.

[48] Amu-Derya Nehri'nden 3,2 km. uzaklıkta inşa edilen bu şehrin ana yerleşimcileri Sartlar olup, şehir hanlığın en önemli ticaret merkezidir. Bkz. Helmersen, *"Nachrichten über Chiwa, Buchara, Chokand..."*, 1995, s. 14.

1657'de küçük bir cami ile hamam inşa ettirmişti.[49] Hükümdarlığı döneminde ise, iki önemli kanal kazımı göze çarpar. Bunlar Yarmış ve Şah-Âbâd adlı kanallardır. Munis'in ifadesine göre, Anuşa Han'ın Yarmış Kanalı'nı inşa nedeni kendi döneminde Amu-Derya Nehri'nin sağ kıyısında bulunan Kat (bugünkü Köhne Kat) şehrinin susuz kalmasıdır. Bunun üzerine Anuşa Han, Yedi-Kümbet'in kuzeyine büyük bir kale inşa ettirmiş ve bu kalenin su ihtiyacını gidermek için de bir kanal açtırmıştır. Açılan bu kanal "Yarmış Kanalı" olarak adlandırılmıştır. Daha sonra ise bu kanal kenarındaki yeni kaleye, Kat halkını naklettirmiş, bundan sonra burası "Yeni Kat" olarak anılmıştır.[50] Bu kanalın uzunluğu 96 km. ve ortalama genişliği 17,5 metredir. Amu-Derya Nehri'nden ayrılan Yarmış Kanalı 15 km. sonra Yeni-Ürgenç'e ulaşır ve daha da ilerleyerek Deryalık Kanalı'na paralel olarak akar.[51] Bu kanal ayrıca Yeni Kat şehrinin ortasından geçerek Ambar ile Manak'ın ötesine kadar ulaşır.

Bunun yanında Anuşa Han ikinci olarak Şah-Âbâd (halk dilinde Şevat) Kanalı'nı inşa ettirmiştir. Harezm'in en büyük kanalı olup, uzunluğu 143 km., ortalama genişliği 30 m. ve derinliği de 3,5 metredir. Hangâh (Rusça'da Hanki) şehrinin yakınında Amu-Derya'dan ayrılarak Ürgenç, Şah-Âbâd, Taşhavuz ve İlyali şehirleri boyunca ilerler.[52] Munis, Şah-Âbâd kanalının ebced hesabıyla inşa tarihi ifadesini "Pür-Feyz" olarak verir.[53] Harflerin sayısal değerlerinin toplamı miladi 1681'e karşılık gelir. Anuşa Han daha sonra bu kanal üzerinde Şah-Âbâd isimli bir kale inşa ettirmiştir.[54]

Hive hükümdarının bu iki kanalı inşa amacı Türkmenlere yeni yerleşim birimleri sağlamaktı. Çünkü Buhara üzerine düzenlediği askeri seferlerinde, babasının hilafına bu Türkmen gücünden azami derecede

---

[49] Bregel, "Arabšāhī", s. 244. Başka bir kaynakta bu hamamın inşa nedeni olarak Anuşa'nın Ebu'l-Gazi'yi Kermine'de kurtarmasına karşılık bir ödül olarak inşa edildiği ifade edilmiştir. Bkz. G. I. Babacanova, A. P. Kolbinçev, L. Yu. Mankovskaya, *Po Drevnim Gorodam Uzbekistana: Taşkent, Semerkand, Şehr-i Sebz, Buhara, Hive*, Moskova, 1988, s. 326.

[50] Munis, s. 48–49; Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türk İli, Türkistan ve Yakın Mazisi*, 2. baskı, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981, s. 181.

[51] Gulyamov, s. 200.

[52] Gulyamov, s. 200.

[53] Munis, s. 49.

[54] Anuşa Han'ın inşa ettirdiği kanal ve kaleye Şah-Âbâd ismini vermesi, deruhte ettiği şah unvanına ne kadar önem verdiğinin açık bir göstergesidir.

istifade etmeye çalışmış ve onlara hanlıkta yeni yerler tahsis etmeye gayret etmiştir. Ancak Özbeklere rağmen onlara meyli aslında riskli bir işti. Çünkü babası Ebu'l-Gazi, iktidarını Özbekler sayesinde kazanmış ve *"Dargan'dan denize kadar olan bütün arazileri"* Özbekler arasında paylaştırmıştı. O da Özbeklerin tepkisini çekmemek için Türkmenler'e yeni yerleşim alanları kurmak istemiş ve bu iki kanalın inşasıyla çözüm üretmeye çalışmıştır. Çünkü Özbekler yönetim mekanizmasının en üstündeki kişilerdi ve onlara rağmen siyaset gütmek oldukça zordu. Ne var ki, bu kanalların en verimli toprakları yine de Özbekler tarafından paylaşılmış ve Türkmenlere de ancak bu kanalların aşağı mecraları düşmüştür.[55] Türkmenleri sahiplenme noktasında Anuşa Han, ayrıca Dargan Türkmenlerinden Tohta Hanım isimli bir kadınla evlenmiş ve onlarla sıhriyet peyda etmiştir.

Anuşa Han döneminde ayrıca Vezir şehri halkı da iki gruba ayrılmış, bir grubu Gurlen'in kuzeyinde bir kale inşa edilerek buraya yerleştirilmiştir ve burası "Yeni Vezir"[56] olarak adlandırılmıştır. İkinci grup ise Ambar ile Şah-Âbâd arasında bir kale inşa edilerek oraya göç ettirilmiştir ve burası da "Çağatay"[57] olarak adlandırılmıştır.

İzlenen bu imar ve iskân siyaseti sayesinde Anuşa Han döneminde hanlıkta zirai ve ticari faaliyetler oldukça gelişmiştir. Mesela hanlık yıllık on altı ton işlenmemiş ipek üretmeye başlamıştır. Hanlığın pazarlarında ise başta elbise, kürk, deri, kap ve iğne olmak üzere çeşitli mallar alınıp satılmıştır.[58]

---

[55] Gulyamov, s. 201.

[56] Yeni Vezir şehri, Gurlen'in 7 km. kuzeyinde inşa edilmiş olup şehrin yerleşimcileri genellikle Özbeklerdir. Bkz. Gulyamov, s. 199.

[57] Çağatay şehri Şah-Âbâd (Şevat) 5 km. kuzeybatısındadır. Onun için bkz. Helmersen, s. 21. Şehrin bu şekilde adlandırılmasının nedeni bu cemaatin menşeinin Çağatay halkından olmasındandır. Emir Timur Harezm'i ele geçirdiğinde onları burada bırakmıştı. Bkz. Munis, s. 49; Togan, s. 181.

[58] Clarke, s. 220.

d) Ölümü ve Karakteri

Sübhan-Kulu'nun Belh üzerine yürüdüğünü öğrenen Anuşa Han, hemen harekete geçmiş, ancak Acucak[59] denen mahalle ulaştığında yakın adamlarından bazıları ona cephe almışlardır. Çünkü Buhara ile yapılan sonu gelmez savaşlar ve çoğunun başarısızlıkla sonuçlanması, özellikle Hive soyluları arasında hoşnutsuzluk yaratmıştır. Bu hoşnutsuzluk dalgası daha sonra isyana dönüşmüştür. Anuşa'nın oğlu Erenk-Sultan da bu isyancılarla işbirliği halindeydi. Ancak, Anuşa Han oğlundan şüphelenmeyerek onun komutasında bir orduyu isyancılara karşı göndermiştir. 1687 yılında Anuşa Han'ın oğlu bu askerleri kullanarak babasını yakalamış ve demir bir çubukla kör ettirmiştir.[60] Hükümetin dizginlerini ele geçiren asiler daha sonra Sübhan-Kulu'na elçi ile pek çok hediye göndererek ona tabi olduklarını bildirmişler ve affedildikleri takdirde ebedi sadakat sunacaklarını ifade etmişlerdir.[61] Anuşa'nın tahttan indirildiğine çok sevinen Buhara hanı onların bu teklifini kabul etmiştir. Daha sonra ise hac için Mekke'ye giden Anuşa Han, dönüş yolunda Tebriz'de vefat etmiştir.

Anuşa Muhammed Bahadır Han, Arabşâhî Hanedanlığı'nın en büyük hükümdarlarındandır. Bir yandan Buhara ile savaşarak ticareti kendi elinde toplamak istemiş, diğer taraftan da Rusya'nın bölgede hamilik yapmasını isteyerek ticaret yollarını güvenlik altına almaya çalışmıştır. Anuşa Han, bunun yanında, yerleşik kültür unsurlarına da önem vermiş, başta inşa ettirdiği kanallar olmak üzere tarım kültürünün gelişmesi konusunda elinden gelen gayreti göstermiştir. İran'a ait bir şehir olan Meşhed'i ele geçirmesiyle, her ne kadar fetheden kendisi olsa da, yerleşik bir kültür ülkesi olan İran'ın *"devlet fikri"*[62] etkisi altında kalmış ve kullandığı "şah" unvanı ile de bunu temayüz ettirmiştir. Onun ölümüyle taht artık yüksek karakterli hanlardan mahrum kalmış ve yönetimde atalık

---

[59] Üç-uçak'ın bozulmuş hali olan bu yer Harezm'den Buhara'ya giden bozkır yolunun başlangıç noktasıdır. Bkz. Munis, s. 565, dipnot 285.

[60] Veselovskiy, s. 150; Hoca Semender Tirmizi, s. 112; Muhammed Yusuf Münşi, ss. 145–147. Bregel, Anuşa Han'ın 5 Safer 1097/31 Aralık 1686 tarihinde azil ve kör edildiğini ifade eder. Bkz. Munis, s. 565, dipnot 285.

[61] Burton, s. 339; Hoca Semender Tirmizi, s. 113.

[62] V. V. Barthold, "Uzbetskie Hanstva", *Soçineniya*, c: II/1, Moskova, 1963, s. 274.

ve inak adı verilen kabile beyleri söz sahibi olmaya başlamışlardır. Bu da hanlığı güçten düşürerek zayıflatmıştır.

KAYNAKLAR

- Alpargu, Mehmet, "Buhara Özbek Hanlığı'nın 17. Yüzyıldaki Siyasi ve Askeri Tarihinin Ana Çizgileri", *Kırım Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 15, Nisan-Mayıs-Haziran 1996, ss. 41–44.
- Babacanova, G. I., A. P. Kolbinçev, L. Yu. Mankovskaya, *Po Drevnim Gorodam Uzbekistana: Taşkent, Semerkand, Şehr-i Sebz, Buhara, Hive*, Moskova, 1988.
- Barthold, V. V., "Uzbetskie Hanstva", *Soçineniya*, c: II/1, Moskova, 1963, ss. 268–292.
- Barthold, V. V., *Four Studies on the History of Central Asia*, translated from the Russian by T. Minorsky, c: III, Leiden: E. J. Brill, 1962.
- Barthold, W., "K Istorii Oroşeniya Turkestana", *Soçineniya*, c: III, 1965, ss. 95–233.
- Bregel, Yuri, "Arabšāhī", EIr, c: II, 1991, ss. 243–245.
- Bregel, Yuri, "Mangishlak", EI², c: VI, 1991, ss. 415-417.
- Bregel, Yuri, "The Sarts in the Khanate of Khiva", *Journal of Asian History*, 17/2, 1978, ss. 120-151.
- Burton, Audrey, *The Bukharans: A Dynastic, Diplomatic and Commercial History 1550–1702*, New York: Curzon Press, 1997.
- Clarke, Capt. R. A. "A Voyage to Uzbegistan in 1671–72", *Proceedings of the Royal Geographical Society of London*, vol: 21, No. 3 (1876–1877), ss. 218–221.
- Doerfer, Gerhard, *Turkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, c: II, Wiesbaden, 1967.
- Ebu'l-Gazi Bahadır Han, *Türk Şeceresi*, Osmanlıca'ya çeviren Dr. Rıza Nur, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1925.
- Gulyamov, Ya. G., *Istoriya Oroşeniya Horezma s Drevneyşih Vremen do Naşih Dney*, Taşkent, 1957.
- Gündoğdu, Abdullah, *Hive Hanlığı Tarihi: Yadigâr Şibaniler Devri (1512–1740)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

- Hanway, Jonas, *An historical account of the British trade over the Caspian Sea: with a journal of travels from London through Russia into Persia; and back again through Russia, Germany and Holland. To which are added, the revolutions of Persia during the present century*, 4 vols London, 1753.
- Helmersen, Gregor von: *Nachrichten über Chiwa, Buchara, Chokand und den nordwestlichen Theil des chinesischen Staates, gesammelt von dem Präsidenten der asiatischen Grenz-Commission in Orenburg, General-Major Gens, bearbeitet und mit Anmerkungen versehen*, St. Petersburg, 1839, VI, 124pp. 1 map, in Islamic Geography, vol: 246, Texts and Studies on Central Asia and the Amu Darya III, collected and reprinted by Fuat Sezgin, 1995, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am Main.
- Hoca Semender Tirmizi, *Destûru'l-Mülük (Nazidanie Gosudaryam)*, Faksimile Stareyşey Rukopisi Perevod s Persidskogo, Predislovie, Primeçaniya i Ukazateli M. A. Salahatdinovoy, Moskova: Izdatelstvo Nauka, 1971.
- Howorth, Henry H., *History of Mongols: From the 9th to the 19th Century*, Part II, London: Burt and Franklin, 1880.
- Istoriya Uzbekskoy SSR, ed. by C. P. Tolstov, R. N. Nabiev, Ya. G. Gulyamov, V. A. Şişkin, tom I, Uzbekistan SSR Fenler Akademisi Neşriyatı, Taşkent, 1955.
- Koçnev, Boris, "Les relations entre Astrakhanides, khans kazakhs et 'Arabshahides, dernières données numismatiques)", *L'HÉRITAGE TIMOURIDE, Iran - Asie centrale - Inde. XVe-XVIIIe siècles*, (sous la direction de Maria Szuppe), Les Cahiers d'Asie centrale No: 3-4 (1997) – Sommaire, ss. 157-169.
- Kurat, Akdes Nimet, *Rusya Tarihi: Başlangıçtan 1917'ye Kadar*, Ankara: TTK Yayınları, 1999.
- Lunin, B. V., *İstoriya Uzbekistana v İstoçnikah: İzvestiya Puteşestennikov, Geografoy i Uçenih XVI-Pervoy Polovini XIX v.*, Taşkent: İzdatelstvo Fan Uzbekskoy SSR, 1988.

- Muhammed Yusuf Münşi, *Mukim-Hanskaya İstoriya*, Taşkent: İzdatelstvo Akademi Nauk Uzbekskom SSR, 1956.
- Murav'yev, Nikolay, *Journey to Khiva: Through the Turkoman Country*, London: Oguz Press, 1977.
- Penrose, G. L., "Anūša Mohammad", EIr, c: II, s. 138.
- Salahatdinova, M. A., "Pohodı Anuşa-Hana na zemli Buharskogo Hanstva", *Blijniy i Sredniy Vostok (istoriya, kultura, istoçnikovedenie): Sbornik Statey v çest 70-letiia Professora I. P. Petruşevskogo*, Moscow, 1968, ss. 123–133.
- Sykes, Sir Percy, *A History of Persia*, London: Macmillian and Co. Limited, 1921.
- Şir Muhammed Mirab Munis ve Muhammed Rıza Mirab Agehi, *Firdevs El-İkbal: History of Khoresm*, translated from Caghatay and Annotated by Yuri Bregel, Brill, 1999.
- Togan, Zeki Velidi, *Bugünkü Türk İli, Türkistan ve Yakın Mazisi*, 2. baskı, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981.
- Veselovskiy, N. I., *Oçerk Istoriko-Geografiçeskih Svedeniy o Hivinskom Hanstve ot Drevneyşih Vremen do Nastoyaşago*, St. Petersburg, 1877.

OSMANLI DÖNEMİ KARADENİZ TİCARET TARİHİNE KATKI: AKKİRMAN GÜMRÜĞÜ (1505)

K. İlker BULUNUR[*]

Karadeniz, eski çağlardan bu yana Akdeniz'in ticarî ve siyasî hayatının bir parçası olmuş ve burada Doğu ile Batı medeniyetleri çeşitli ticarî ilişkilerde bulunmuşlardır. Fenikeliler ve hemen ardından Yunanlılar daha o zamanlarda Karadeniz'de ticarî koloniler kurmuş ve bunlar doğunun mallarını batıya taşımışlardır. Aynı zamanda, İstanbul'un Bizans'ın başkenti olması Karadeniz'in hem siyasî hem de ticarî bakımdan önemini arttırmıştır[1].

Karadeniz, İpek yolu ile Asya'ya, İskandinavya–Bizans ticaret yolu ile de kuzey ülkelerine bağlanıyordu. Karadeniz'i Rusya içlerine ve İskandinavya'ya bağlayan Bizans ticaret yolunun 8. yüzyıldan beri faal olduğu bilinmektedir. Aynı zamanda bu yol İslam Dünyası ile Avrupa'nın irtibatını da sağlamaktaydı[2]. Bizanslılar devrinde Orta Asya'dan ve Hindistan'dan gelen mallar İran üzerinden Trabzon'a buradan da deniz yolu ile İstanbul'a gönderilmekteydi. Diğer bir ticaret yolu da Baltık'tan başlayarak Kırım'a oradan da İstanbul'a ulaşmaktaydı. İstanbul daha bu dönemde Karadeniz'den Akdeniz'e yol alan ticaretin antreposu haline

[*] Okutman, Sakarya Üniversitesi, kbulunur@sakarya.edu.tr

[1] Ahmed Ardel, "Karadeniz", *İA*, C. 6, Eskişehir 1997, s. 235.

[2] Yücel Öztürk, "XIII. Ve XVII. Yüzyıllarda Karadeniz Ticareti", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 97, İstanbul 1995, s. 114.

gelmişti. İstanbul'a gelen bu mallar Akdeniz ve Avrupa'nın diğer bölgelerine dağıtılmakta idi[3].

11–13. yüzyıllarda Kırım ile Trabzon ve İstanbul arasında varolan ticarî ilişkilerin artarak büyüdüğü bilinmektedir. Kuzey'de Kırım'a giden bozkır yolunda da önemli bir alım satım faaliyeti mevcuttu. Bu ticarî ilişkiler ile alım satım faaliyetleri yeni oluşmuş değil, önceki dönemlerden devralınmış olan bir durumdu[4].

Karadeniz'in hem kuzeyi hem de güneyi 11. ve özellikle de 13. yüzyılda Türklerin iskânına uğradı ve böylece Karadeniz'in siyasî ve etnik yapısının değişmesi de başlamış oldu. Bu dönemde Karadeniz'in güney sahillerinde yeni Türk Beylikleri ortaya çıktı. Selçuklular Karadeniz'in ticarî önemini fark etmiş olacaklar ki Suğdak'a bir sefer düzenlediler ve Sinop limanını alarak Akdeniz'deki Antalya limanı vasıtası ile bu iki denizi (Karadeniz–Akdeniz) birbirine bağladılar[5].

Karadeniz'in kuzeyi ile İran, Irak, Anadolu ve Suriye topraklarının bir bölümünü elinde bulunduran Moğol kökenli Altınorda ve İlhanlı Devletleri yöredeki siyasî mücadelenin yanında ticarî mücadelede de konumlarını almışlardı. Moğolların sağlamış oldukları siyasî istikrar yöredeki ticarî hayatı teşvik edici ve arttırıcı bir rol oynamış, ayrıca Karadeniz'in ön plana çıkmasını sağlamıştır. Yakındoğu'daki bu gelişmelere paralel olarak çeşitli devletler arasında bloklaşmalar meydana gelmiştir. İlhanlı–Bizans–Avrupa ittifakına karşılık Altınorda–Memlük ittifakı doğmuştur. Siyasî alanda gerçekleşen bu bloklaşmalar ticarete de yansımış, Cenevizliler İlhanlı, Venedikliler ise Altınorda bloğunu desteklemişlerdir[6].

Karadeniz ticaretinin canlanmasında İtalyan şehir devletleri Ceneviz ve Venedik'in katkıları kuşkusuz büyük olmuştu. Ceneviz Bizans yakınlaşması 1261 tarihli Kemalpaşa (Nif) anlaşması ile başlamıştı. Buna göre Cenevizliler Karadeniz'de rahatça ticaret yapabileceklerdi. Bunun için

---

[3] Ahmed Ardel, *aynı madde*, s. 235.

[4] A. Yu. Yakubovskiy, *Altın Ordu ve Çöküşü*, çev. Hasan Eren, Ankara 2000, s. 6-12.

[5] Komisyon (DİA), "Karadeniz", *DİA*, C. 24, İstanbul 2001, s. 386.

[6] Abdulkadir Yuvalı, "XIII. Yüzyılda Karadeniz Ticareti", *İkinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri*, Samsun 1990, s. 234–235.

Kefe, Balıklago, Suğdak, Amasra, Sinop, Samsun ve Fatsa'da ticarî koloniler kurmuşlardı. Cenevizlilerin bu dönemde toplandığı ve ticarete yön verdikleri önemli bir merkez de Galata idi. Bunlar Galata'da ticarî faaliyetlerini hiçbir denetime tâbi olmadan yürütebiliyorlardı. Cenevizlilerden bir müddet sonra Venedikliler de Bizans'tan elde ettikleri ayrıcalıklar sayesinde Azak (Tana) ve Trabzon'da ticarî kolonilerini kurmuşlardı[7].

Böylece Haçlı Seferleri sonunda sadece Akdeniz ticaretinde değil aynı zamanda Karadeniz ticaretinde de hâkimiyeti İtalyan şehir devletleri ele geçirmiş oldu. İtalyan şehir devletlerinin Akdeniz ve Karadeniz'deki rakipsiz konumu Osmanlı Devleti'nin buradaki hâkimiyeti ele geçirişine kadar sürdü[8].

II. Mehmet zamanında bir Ceneviz limanı olan Amasra'nın, Candaroğullarına ait Sinop'un, son Ceneviz kolonisi olan Kefe'nin alınması ile Trabzon Rum Devleti'ne son verilmesi; II. Bayezid zamanında ise Kili ve Akkirman'ın fethedilmesi, Karadeniz'in tüm kıyıları ile birlikte Osmanlı hâkimiyetine girmesi ile sonuçlandı[9].

Kuzey Karadeniz'deki liman şehirleri buradaki tahıl, et, balık ve diğer hayvansal ürünleri güneye aktaran önemli birer ihracat merkezleri olmuşlardı. Güneyden ise kuzeydeki Kili, Akkirman, Kefe gibi önemli liman şehirlerine ipek, pamuk ve kenevirden mamul kumaşlar gönderiyordu. 15 ve 16. yüzyıllarda Karadeniz'deki kuzey-güney ticareti büyük ölçüde yerli üretimlerin hâkim olduğu bir hareketliliğe sahne oluyordu. Tokat basmaları, Amasya ve Kastamonu bogasileri ile kaba pamukluları kuzey Karadeniz şehirlerinde büyük rağbet görüyordu[10].

Doğunun malları eskiden beri Kefe ve Azak'tan başlayıp Ukrayna bozkırları ve Dinyeper üzerinden Kiev'e ve Kamaniçe'ye giden yoldan

---

[7] İtalyan şehir devletlerinin Karadeniz'deki ticarî faaliyetleri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Şerafettin Turan, *Türkiye-İtalya İlişkileri I*, Ankara 2000, s. 15–90; Yuvalı, *aynı makale*, s. 236.

[8] Yuvalı, *aynı makale*, s. 237.

[9] Aurel Decei, "Karadeniz", *İA*, C. 6, Eskişehir 1997, s. 244–245.

[10] Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, C. 1, Çev. Halil Berktay, Ed. Halil İnalcık, Donald Quataert, Eren Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 331.

taşınıyordu. 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren (1454'de II. Mehmet'in Boğdanlı tüccarlara verdiği ticarî imtiyazlardan sonra) Kefe–Lviv yolu (Tatar yolu) yerini Akkirman–Lviv (Boğdan yolu) yoluna bırakmaya başladı[11].

Osmanlı ekonomisinin en önemli parçalarından biri olan Karadeniz ticareti uzun bir müddet yabancıların rekabeti olmaksızın devam etmişti. Osmanlılar Çanakkale ve İstanbul Boğazlarının denetimlerini de ellerinde bulundurduklarından uzun bir müddet yabancıları Karadeniz'den uzak tutarak burayı devletin diğer bölgeleriyle bütünleştirdiler. Bu tarihlerden sonra Karadeniz'de İtalyanlar nadiren görülmeye başlandı. 15 ve 16. yüzyıl Osmanlı belgelerinde gördüğümüz Karadeniz'de ticaret yapan İtalyanlar ya Ege adalarının şarabını Karadeniz'e taşıyan Venediklilerdi ya da Galata'da oturan ve Osmanlı tâbiiyetine giren İtalyanlardı. Artık Karadeniz'de ticaret yapanların büyük bir çoğunluğu Osmanlı tâbiiyetinden olan Müslüman Türkler, Rumlar, Ermeniler ve Yahudilerdi[12].

Osmanlı Dönemi Karadeniz ticaret tarihini aydınlatmak için başvurulan ana kaynaklar Trabzon, Samsun, Sinop, Kefe, Kili ve Akkirman gibi liman şehirlerine ait gümrük defterleridir. Bu gümrük defterleri kullanılmak suretiyle hem Karadeniz'in, hem de gümrüğü bulunan bu liman şehirlerinin ticarî faaliyetleri çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Bunlardan en önemlisi Halil İnalcık'ın 1487–1490 tarihli Kefe gümrük defterindeki verilere dayalı olarak yaptığı çalışmadır[13]. Bu eserde, Kefe gümrük defteri kullanılarak sadece Kefe'nin değil aynı zamanda Karadeniz ticaretinin de birçok karanlık noktası aydınlatılmıştır. Yaptığımız bu çalışmada ise Karadeniz'in başka bir önemli liman kenti olan Akkirman

---

[11] İnsanların uzun yıllardan beri sürdüre geldikleri alışkanlıkları bir anda değiştirmeleri beklenemez. Bu alışkanlıkların değişmesi ve değişikliğin bir alışkanlık haline gelmesi için uzun bir zamana ihtiyaç vardır. Buna göre ticaret yollarının da hemen bir olaya bağlı olarak değişmesi elbette mümkün değildir. Aslında Kefe–Lviv yolunun yerini Akkirman–Lviv yoluna bırakmasının tarihi temellerini Timur'un 1395'teki istilasında Altınorda kentleri Saray ve Azak'ı tahrip etmesinde aramak gerekir. Bu işgale rağmen Kefe–Lviv yolu en azından 1520'li yıllara kadar işlerliğini ve önemini korumuştur. İnalcık, *aynı eser*, s. 332–333.

[12] Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300–1600)*, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul 2003, s. 135.

[13] Halil İnalcık, *Sources and Studies on The Otoman Black Sea I The Customs Register of Caffa 1487–1490*, 1995.

Gümrüğü ele alınmakta ve araştırmanın Karadeniz ticaret tarihine katkı yapması amaçlanmaktadır.

Araştırmanın detaylarına geçmeden önce kısaca Osmanlı gümrük sisteminden ve gümrük defterlerinden bahsetmek faydalı olacaktır.

1. Gümrükler ve Gümrük Defterleri

Osmanlı uygulamasında gümrük, iki devlet arasındaki sınırdan başka, kara ile deniz arasındaki ayrımı da ifade ediyordu. Bu sınırı veya ayrımı geçen, yani karadan gelip deniz yolu ile giden ve denizden gelip karaya çıkan mal, hemen her yerde gümrüğe tâbi idi[14]. Bundan başka Osmanlı Devleti'nde şehir ve bölgeler arasında yapılan ticaretten de gümrük alınmaktaydı[15].

Osmanlı gümrüklerini kara, deniz ve sınır gümrükleri olarak bir ayrıma tâbi tutmak mümkündür. Buna göre kara gümrükleri daha çok iç ticareti; deniz gümrükleri ise hem iç hem de dış ticareti vergilendirirdi. Sınır gümrükleri ise Osmanlı Devleti'nde ticaret yapacak olan yabancı tüccarların vergilerini ödedikleri merkezlerdi. İstanbul, İzmir, Trabzon gibi büyük şehirler hem iç, hem de dış ticaretin söz konusu olduğu liman ve gümrük merkezleriydi. Bunların yanında ikinci derecede önemli olan liman şehirlerinde de gümrükler bulunmaktaydı. Kara gümrüklerinde de geçerli olan bu duruma göre küçük gümrükler yakınlarındaki büyük gümrüğe bağlanırdı. Resmini ödeyerek bu gümrüklerden herhangi birinden geçen tüccarlara eda tezkiresi verilir; böylece tüccar aynı bölge içinde başka bir gümrüğe geldiğinde yeniden gümrük ödemezdi[16].

---

[14] Mehmet Genç, "Osmanlı Devletinde İç Gümrük Rejimi", *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken, İstanbul 2000, s. 197.

[15] Mübahat Kütükoğlu, "Gümrük", *DİA*, C. 14, İstanbul 1996, s. 263.

[16] Kütükoğlu, *aynı madde*, s. 263. Abdurrahman Vefik Osmanlı gümrüklerini Haricî ve Dâhilî gümrükler şeklinde farklı bir ayrıma tâbi tutmuştur. Ona göre dâhilî gümrükler *"Emtia ve eşya-yı ticarîyye gerek Memalik-i Osmaniye'nin bir iskelesinden diğer iskelesine bahren ve gerek bir şehir ve kasabadan diğerine berren nakl"* olunan gümrükler iken; Haricî gümrükler ise *"Devlet-i Osmaniye'de emti'a ve eşya-yı ecnebiyye üzerine gümrük resmi vaz'ı eşya idhali için bir müsaade fermanı ve imtiyaz beratı verilmek suretiyle"* başlayan gümrüklerdir. Abdurrahman Vefik Sayın, *Tekâlif Kavaidi (Osmanlı Vergi Sistemi)*, Çev. F. Hakan Özkan, Maliye Bakanlığı APKKB Yayınları, Ankara 1999, s. 50–51.

Genellikle büyük bir şehri kendine merkez edinen gümrükler, çevresindeki köyleri kasabaları hatta bazen diğer şehirleri bile içine alan daireler (bölgeler) şeklinde organize edilmişlerdi. Bu dairenin dışından gelen mal, daire içinde satılacaksa gümrüklendirilir; satılmayıp transit geçecekse sadece bac vergisi alınırdı[17]. Herhangi bir gümrük bölgesinde vergi sadece bir defa ödenir; aynı gümrük bölgesi içinde sevk edilen mallardan ikinci bir gümrük vergisi alınmazdı.[18]

Osmanlılar, ticaretin kontrol altına alınarak vergilendirilmesinde önemli rolü olan gümrük bölgelerini birer mali birim olarak organize etmişlerdi. Bu gümrük bölgeleri genellikle iltizam sistemi ile idare olunuyor ve yörenin idari merkezi aynı zamanda gümrük bölgesinin de merkezi yapılıyordu. Bir gümrük bölgesini alan mültezim, bunu daha küçük birimlere bölme hakkına da sahipti. Zamanla bu birimlerin ana bölgeden ayrılarak müstakil gümrük bölgeleri haline geldikleri de oluyordu. Her bölgede gümrük ödenmesi şarttı ve gümrük resim oranları bölgeden bölgeye, sancaktan sancağa ve eyaletten eyalete değişiklik gösterebiliyordu[19].

Gümrük vergileri genellikle bir devlet görevlisi veya gümrük mültezimi tarafından tespit edilen kıymet üzerinden (*ad valorem*) alınırdı. Bir malın kıymetinin tespit edilmesinde ise çoğunlukla yerel piyasadaki fiyatlar esas alınırdı[20].

Bir gümrük merkezine gelen malın vergilendirilmesinde malın menşeî ve niteliğinden çok tüccarın dini ve tâbiiyeti göz önünde bulundurulurdu. Tüccarlar ilk önce Müslüman – Müslüman olmayan, daha sonrada Osmanlı tebaası olanlar ve olmayanlar (yabancılar) şeklinde bir sınıflandırmaya tâbi tutuluyorlardı. Müslüman tüccarların ödediği gümrük vergisi, Osmanlı tebaası gayrimüslimlerin (*zımmî*) ve yabancıların (*harbî*) ödediği vergilerden daha azdı. En fazla gümrük vergisini ise yabancılar ödemekteydi[21]. Çeşitli istisnaları olmakla birlikte 16. yüzyılda genellikle Müslümanlardan % 3, gayrimüslim Osmanlı vatandaşlarından % 4,

---

[17] Genç, *aynı makale*, s. 198.

[18] İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, C. 1, s. 244–246.

[19] İnalcık, *aynı eser*, s. 245.

[20] İnalcık, *aynı eser*, s. 249.

[21] Genç, *aynı makale*, s. 198.

yabancılardan da % 5 oranında gümrük vergisi alınmaktaydı. Bununla birlikte bazı yabancı tüccarlar, ülkelerinin Osmanlı Devleti'nden aldığı ahidnameler sayesinde daha düşük oranlarda gümrük ödemişlerdir[22].

Osmanlı gümrük görevlileri hem kendi, hem de tüccarların çıkarı için gümrükteki ticarî faaliyetlerin kaydını tutmakla yükümlüydüler. Gümrükteki bu ticarî faaliyetleri kayıt altına alan gümrük defterlerini içindeki bilgilere göre; mufassal, icmal, teslimat–bakaya, muhasebe, vazife ve ahkâm defterleri olarak tasnif etmek mümkündür. Mufassal defterler gümrükten gümrüğe değişebilmekle birlikte genel olarak hesapların gün gün en ince detayına kadar tutulduğu defterlerdir. Bu tip defterlerde geminin türü, taşıdığı yükün cinsi ve miktarı, geldiği veya gideceği iskelenin adı, bandırası, kaptanının ismi gibi birçok bilgiye yer verilmiştir. İcmal defterler ise gümrüklerin mufassal defterlerinden yararlanılarak hazırlanan bazen bir ay bazen de bir senelik hâsılat ve masraflarını içeren defterlerdir. Gümrükten elde edilen hâsılatın hazineye teslimlerinin kaydedildiği defterler teslimat–bakaya defterleridir. Muhasebe defterleri ise büyük bir gümrüğün ve ona bağlı olarak emanetle veya iltizamla idare edilen diğer vergi kalemlerinin kaydedildiği defterlerdir. Bu defterler icmal defterlere benzemekle birlikte onlardan daha ayrıntılıdırlar. Gümrüklerden maaşlarını alan mütekaidin ve duaguyan gibi kimselerin kayıtlarının tutulduğu defterler vazife defterleridir. Son olarak ahkâm defterleri ise gümrüklerle ilgili çeşitli hükümlerin kayıtlı olduğu defterlerdir[23].

Her zaman aynı kalmamakla beraber Karadeniz'in dört ana gümrük bölgesine ayrıldığı tespit edilmiştir. Varna–Sinop arası İstanbul gümrük bölgesine; Sinop–Trabzon arası Sinop gümrük bölgesine; kuzeydoğuda Çerkezistan'a kadar olan alan, Kefe gümrük bölgesine ve nihayet kuzeybatıdaki Özi (Özü), Kili ve Bender'i de içine alan yöre, Akkirman gümrük bölgesine bağlı idi[24]. Bu ayrımın her zaman aynı şekilde kaldığını söylemek mümkün değildir. Bu dört ana gümrük bölgesi 16. yüzyılın sadece bir bölümünde geçerli olmuşa benzemektedir. Akkirman gümrük

---

[22] Osmanlı Devleti'nde iç ve dış ticarete uygulanan gümrük resim oranları hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Kütükoğlu, *aynı madde*, s. 264. Ayrıca bkz. Halil İnalcık, "İmtiyâzât", *DİA*, İstanbul 2000, C. 22, s. 247.

[23] Mübahat Kütükoğlu, "Osmanlı Gümrük Kayıtları", *Osmanlı Araştırmaları*, S. 1, İstanbul 1980, s. 219–227.

[24] İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, C. 1, s. 246.

bölgesine bağlı olduğu söylenen Kili'nin 1484 tarihli müstakil bir gümrük kanunnamesi bulunmaktadır. Bu kanunnamedeki oranlar Akkirman'ın gümrük oranlarından farklı olmakla beraber kanunnamede, Kili'nin Akkirman gümrük bölgesine dâhil olduğuna dair hiçbir ifade de yer almamaktadır[25]. Zira Akkirman gümrük bölgesi için yaptığımız bu tespit Karadeniz'in diğer gümrük bölgeleri ile ilgili araştırmalarda da fark edilmiştir. Daha önce Sinop gümrük bölgesine bağlı olan Ünye ve Terme, 18. yüzyılda buradan ayrılarak Samsun merkezli ayrı bir gümrük bölgesine dâhil olmuştur[26]. Bu durum gümrük bölgeleri arasında değişmez çizgilerin olmadığını göstermesinin yanında, zamanla ticarî kapasitesi artan limanların çevresindeki küçük limanlarla birlikte ayrı birer gümrük bölgesi haline getirildiğini göstermesi açısından da önemlidir.

Gümrükler ve Osmanlı gümrük sistemi hakkında verilen bu genel bilgilerden sonra Akkirman Gümrüğü'ne ve burada uygulanan gümrük kanunlarına biraz daha yakından bakmak faydalı olacaktır. Gümrükte alınan vergi oranlarını ve bu oranların neye göre alındığını tespit edebilmek için Akkirman kanunnamelerine başvurmamız gerekir. Akkirman'ın fethinden hemen sonra 1484 yılında (889) düzenlendiği anlaşılan "*Kanun-ı Gümrük ve Bâc ve Rüsûm-ı Akkirman*" bize gümrük yanında, malların alım satımı esnasında tahsil edilen Bâc vergisi hakkında da bir takım bilgiler vermektedir. Konuyu fazla dağıtmamak için kanunnamenin sadece gümrük ile ilgili kısımları Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1: 1484 (889) Tarihinde Akkirman'da Gümrük Oranları

Malın Türü	Vergi Türü veya Ölçüsü	Vergi Oranı ve Miktarı (akçe)
Kumaşdan kal'a halkı taşradan getürse ya içeriden taşraya iletse	Kıymet üzerinden	% 2
Hâricden kimesne olsa kumaş getürüb satan ve alan dahi	Kıymet üzerinden	% 5,5
Ve şol bâzirgânlar ki, Rus olsun gayri olsun, aşağadan gelüb denize gitse, meta'ın çıkarmasa ve denizden gerü	Kıymet üzerinden	% 3,3

[25] "Kanun-ı Bâc ve Gümrük-i Kal'a-i Kili". Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, C. 2, İstanbul 1990, s. 433–435.

[26] Necmettin Aygün, *Onsekizinci Yüzyılda Trabzon'da Ticaret*, İstanbul 2005, s. 303–304.

Rus'a gitse meta'ı çıkarsa		
Ve gallât cinsi, gemiye koyulsa	Her keylçede (kepçede)[27]	2 Osmanî akçe
	6 keylçe=1 Mud (İstanbul)	12 Osmanî akçe

Kaynak: Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, C. 2, İstanbul 1990, s. 371–372.

Osmanlılar döneminde hazırlanan Akkirman'ın bu ilk kanunnamesinde sadece kumaş ve zahire alım-satımı ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. Buradaki bilgiler her ne kadar sadece kumaş ve zahireye aitse de bu oranların benzer diğer mal kalemlerinde de kullanıldığı düşünülebilir. Bu bilgilere göre Akkirman'da yaşayan halkın yaptığı alım satımlarda % 2; Akkirman dışından gelerek burada alım ve satım yapanlardan % 5,5; Rus tüccarların yaptığı transit geçişlerden ise % 3,3 oranında gümrük vergisi alındığı görülmektedir. Burada Akkirman halkının ticarette ayrıcalıklı bir konumda olduğu hemen göze çarpar. Diğer taraftan Rus tüccarlar da diğer bölgelerden gelen tüccarlardan ayrı tutulmuş ve her ne kadar Akkirman'ın kendi halkı kadar olmasa da ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuşlardır. Klasik Osmanlı kanunnamelerinden farklı olarak burada dinlere ve tâbiiyetlere göre bir ayrıma gidilmemiştir[28]. Muhtemelen bu ilk kanunname Osmanlı öncesi kanunları ihtiva etmekte idi ve yürürlükte kalma süresi de çok fazla sürmemişti. Kanunnamenin Osmanlı öncesi dönemdeki yasaları kayıt altına aldığı kanunnamede geçen *"Bu zikrolan rüsumdan gayri dahi bunda zikrolunmamış nesne varsa, âdet-i kadime üzre alınub cem oluna ve olmayan cemi rüsûmı emîn olan beğlik içün zabt eyleye. Aralıkda nesne fevt eylemeye."* cümlesinde gizlidir. Bu cümlede geçen *"adet-i kadime"* ifadesinin Osmanlı öncesi kanunları işaret etmiş olma olasılığı çok yüksektir. 1505 tarihli Akkirman gümrük defteri üzerinde yaptığımız detaylı inceleme sonucunda, gümrük vergilerinin bu kanunnamedeki oranlara göre düzenlenmediği tespit edilmiştir.

---

[27] İnalcık bu kanunnameyi ilk kez yayınlayan Beldiceanu'nun çeşitli okuma ve yorum hataları yaptığına değinmekte; bunlardan birinin de keylçenin yanlışlıkla kepçe olarak okunması olduğunu belirtmektedir. İnalcık, *aynı eser*, s. 353, n 1. Bu kelime Akgündüz'de de kepçe olarak geçmektedir.

[28] Kefe Gümrüğü'nde de bir müddet, Müslüman ve gayrimüslim ayrımı olmaksızın, herkesten % 4,2 oranında gümrük alınmıştır. İnalcık, *Sources and Studies on The Otoman Black Sea I The Customs Register of Caffa 1487–1490*, s. 93.

Akkirman'a dair bilinen diğer kanunname 1570 (977) tarihli olduğu tespit edilen *"Kanunname-i Iskele-i Akkerman Der Âb-ı Torlu"*dur. Burada da gümrük ile ilgili veriler tablolaştırılarak verilmiştir.

Tablo 2: 1570 (977) Tarihinde Akkirman'da Gümrük Oranları

Malın Türü	Vergi Türü veya Ölçüsü	Vergi Oranı ve Miktarı (akçe)
Deryadan ve karadan gelen kumaşdan	Müslümandan; Kıymet üzerinden	% 2
	Zimmîden; Kıymet üzerinden	% 4
	Harbiden; Kıymet üzerinden	% 5
Ve gemi ile gelen hamr fuçısından	Resm-i fuçı; 1 fuçıdan	25 akçe
	İspene; 1 fuçıdan	6 akçe
Ve deryaya gemi ile koyun gitse	Her koyuna	1 akçe
Ve Cankerman'dan ve Kili'den ve gayrıdan kuru balık gelse	?	Gümrük alınur
Şehirde balık kurudub hâricden kimesneye satılsa, taşra alub gidenden	?	Gümrük alınur

Kaynak: Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, C. 7, İstanbul 1994, s. 724–725.

Bu ikinci kanunnamenin klasik Osmanlı kanunnamelerindeki özellikleri taşıdığı hemen görülmektedir. Bu bağlamda kanunnamede vergi oranlarının dine ve tâbiiyete göre düzenlendiğini zikredebiliriz. Buna göre Müslümanlar % 2, zımmiler yani Osmanlı tâbiiyetini kabul eden gayrimüslimler % 4, harbiler yani Osmanlı tâbiiyetinden olmayan yabancılar % 5 vergi ödeyeceklerdi. Yaptığımız hesaplamalara göre bu oranlar, 1505 tarihli Akkirman gümrük defterinde alınan vergi oranları ile aynıdır. Ayrıca Akkirman Gümrüğü'nde bol miktarda rastladığımız hamr (şarap) ile ilgili vergi oranları da burada açıkça belirtilmiştir. Bu bilgiler ışığında en azından 1505 tarihinden itibaren –belki de daha önce– Akkirman Gümrüğü'nde 1570 tarihli *"Kanunname-i İskele-i Akkirman der Âb-ı Torlu"*ya benzeyen başka bir kanunnamenin geçerli olduğu söylenebilir. Bu konuda net bir bilgimiz yok. Fakat şurası kesindir ki; 1505 tarihinde, fetihten hemen sonra düzenlendiği ve büyük ölçüde Osmanlı öncesi yasaları içerdiği tespit edilen, 1484 (889) tarihli *"Kanun-ı Gümrük ve Bâc ve Rüsûm-ı Akkirman"* geçerli değildi.

2. Veriler ve Değerlendirmeler

Araştırmaya konu olan Akkirman Gümrüğü ile ilgili veriler Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki (BOA) 6 numaralı Maliyeden Müdevver Defter (MAD) içinden derlenmiştir. Bu defter içinde Akkirman Gümrüğü'nden başka Ahyolu memlaha ve gümrüğü ile Kili dalyan ve gümrüğünün muhtelif aylara ait verileri bulunmaktadır. Defterde Akkirman'ın kara ve deniz gümrükeri ayrı ayrı verilmiştir. Bu araştırmada Akkirman'ın deniz gümrüğü incelenmiş ve buna Akkirman'ın deniz gümrüğü demek yerine kısaca Akkirman Gümrüğü denilmiştir. Aşağıda "Akkirman Gümrüğü" ifadesi ile verilen bilgiler Akkirman deniz gümrüğüne ait bilgilerdir.

Akkirman'ın Gümrüğü ile ilgili veriler defterde 129a–137a arasındaki toplam 9 varakta bulunmaktadır. Defterde Akkirman Gümrüğü ile ilgili ilk kayıt 8 Zilhicce 910 (12 Mayıs 1505); son kayıt ise 8 Rebiülahir 911 (8 Eylül 1505) tarihlidir. Burada yaklaşık olarak 4 ay boyunca gümrüğe giriş–çıkış yapan gemiler ve bu gemilerle birlikte gelen tüccarlar yazılmıştır.

Defterde öncelikle geminin geldiği tarih, daha sonra da gemi reisinin adı ve nereden geldiği kaydedilmiştir. Giden gemilerde de aynı uygulama takip edilmiş; gemi reisinin adından sonra geminin nereye gittiği belirtilmiştir. Gemi reislerinin ve geldikleri/gittikleri limanların yazılmasından sonra o gemi ile gelen/giden tüccarların isimleri, memleketleri ve getirdikleri/götürdükleri malların yazımına geçilmiştir. Burada bir tüccarın getirdiği/götürdüğü malın adı, miktarı, kıymeti ve son olarak da ödeyeceği toplam gümrük vergisi kaydedildikten sonra, gemideki diğer tüccarların kayıt işlemine geçilmiştir. Bir gemideki kayıt işlemi tamamlandıktan sonra aynı gün gelen başka gemi varsa onların yazımına geçilmiş, yoksa müteakip geminin geldiği tarih atılarak yukarıda anlatılan işlemler tekrarlanmıştır.

Defterin tanzim şekline baktığımızda burada gümrük ile ilgili verilerin oldukça ayrıntılı bir biçimde tutulduğu görürüz. Açıkça belirtilmemiş olmakla beraber bu defterin mufassal bir defter olduğu söylenebilir. Gemi reisleri ile tüccarların isimleri ve nereli oldukları, geminin hangi limandan geldiği, içinde hangi tüccarların bulunduğu, bu

tüccarların getirdiği malların isimleriyle birlikte miktarları, fiyatları ve ödeyecekleri gümrük vergileri gibi birçok bilgiyi barındıran bu defter, ancak mufassal bir defter olabilir. Bu gümrük defterindeki bilgiler bize gümrük sisteminin işleyişi yanında Osmanlı dönemi Karadeniz ticaret tarihi hakkında da çok kıymetli veriler sunmaktadır.

Defter değerlendirmeye tâbi tutulmadan önce transkrip edilmiştir. Transkrip sonucunda ortaya çıkan metnin sağlıklı bir şekilde değerlendirip yorumlanabilmesi için tablolaştırılması zorunluluğu doğmuştur. Bunun için öncelikle eldeki veriler sistematik olarak genel bir tabloya dönüştürülmüş ve bu genel tablodan da konularına göre daha derli–toplu ve icmal tablolar elde edilmiştir. Metin içinde yer alan bütün tablolar bu genel tablodan derlenerek oluşturulan icmal tablolardır.

Ayrıca defterin transkribi sırasında bazı kelimelerin okunmasında tereddüde düşülmüştür. Bunlar genellikle gelen/giden mallar ve özelliklede yabancı şahıs isimleri idi. Mal isimlerinin büyük bir çoğunluğu sözlükler ve daha önce yapılmış çalışmalar sayesinde çözümlenmiştir[29]. Yabancı şahıs isimleri de büyük çoğunlukla okunmuş; fakat yinede bunlarda yanlış okunma ihtimalinin olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Okunmasında şüpheye düşülen kelimeler gerek çalışmada gerekse tablolarda yanındaki "?" ile ifade edilmiştir. Tüm çabalara rağmen okunamayan kelimeler ise "---" ile gösterilmiştir.

2.1. Gemiler ve Kaptanlar (Reisler)

Akkirman gümrük defterinde gemiler ve kaptanlar "*Sefine-i Y veledi X*" klişesi ile kaydedilmiştir. Kaptanın isminden sonra geminin geldiği yer "*amed ...*", gittiği yerde "*reft ...*" klişesi ile gösterilmiştir. Tüm gemilerde ortak olan özellik hepsinin de aynı klişeyle (*Sefine*) kaydedilmiş olması ve

---

[29] Malların okunmasında özellikle yararlanılan sözlükler ve diğer çalışmalar şunlardır: Sir James W. Redhouse, *Turkish and English Lexicon*, İstanbul 2006; Şemseddin Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 1989; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 1993; Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, İstanbul 1983; İnalcık, *Sources and Studies on The Otoman Black Sea I The Customs Register of Caffa 1487–1490*, 1995; Yücel Öztürk, *Osmanlı Hakimiyetinde Kefe 1475–1600*, Ankara 2000; Arif Bilgin, *Osmanlı Saray Mutfağı (1453-1650)*, İstanbul 2004.

geminin cinsini ve kapasitesini tespit etmemize yarayacak ipuçlarını barındıran tabirlerin kullanılmamış olmasıdır.

Akkirman Gümrüğü'ne 8 Zilhicce 910 (12 Mayıs 1505)–8 Rebiülahir 911 (8 Eylül 1505) tarihleri arasında 23 gemi giriş yapmıştır. İçlerinde değişik sayılarda tüccar veya bu tüccarların temsilcileri ile mallarını bulunduran gemiler, toplamda 172980 akçelik mal getirmişler ve buna karşılık gümrüğe 13595 akçe vergi ödemişlerdir. Tablo 3'te Akkirman Gümrüğü'ne giriş yapan gemi reislerinin isimleri, getirdikleri tüccar sayıları, malların toplam kıymetleri ve bunlar için ödenen gümrük vergileri görülmektedir.

Tablo 3: Akkirman Gümrüğü'ne Gelen Gemi Reislerinin İsimleri, Geliş Tarihleri ve Geldikleri Limanlar

Gemi Reisinin Adı	Tüccar Sayısı	Mal Kıymetleri	%	Gümrük Yekûnu	%	Geldiği Tarih	Geldiği Liman
Yorgi veledi Vizamar	21	43728	25	2175,5	16	8.Z.910	İstanbul
Yorgi veledi Koğan	4	4700	2,8	1241	9,4	12.Z.910	Trabzon
Nikefor bin Veselay efrenç	3	3050	1,8	1950,5	14	14.Z.910	Girid
Kemal veledi Ali Reis	2	8150	4,8	397	2,9	17.Z.910	Balıklago
Yorgi veledi Bali?	1	1190	0,6	48	0,4	19.Z.910	Benderekli
Musa Reis bin Ayvaz	1	700	0,4	14	0,2	19.Z.910	Ereğli
Nikolo veledi Zano	1	2700	1,6	108	0,8	21.Z.910	Trabzon
Lefter bin Yorgi	1	9960	5,8	1762,5	13	1.M.911	Trabzon
Sava veledi Vasil	8	8567	5	1275,5	9,4	4.M.911	Rize?
Engülüs veledi Marko	1	1000	0,6	50	0,3	12.M.911	Rize?
Yorgi veledi Kostantin	1	1788	1	72	0,5	14.M.911	Balıklago
İskender veledi Kandemir	1	3354	2	1529	11	21.M.911	Trabzon
Yorgi veledi Yani	1	1370	0,8	65	0,5	25.M.911	Özi
Yorgi bin Semasir	1	1094	0,6	938	6,9	2.S.911	Trabzon
Kazo İlter?	1	10207	6	204	1,5	11.S.911	Balıklago
Manol Reis veledi Lodur	3	6974	4	143	1	18.S.911	Balıklago
Ali Reis veledi Mustafa	11	25284	15	521	3,8	20.S.911	İstanbul
Üveys Reis	13	27914	16	706,5	5,2	25.S.911	İstanbul
Toma veledi Zano?*	1	3000	1,7	120	0,9	3.Ra.911	Özi

* İsimlerinin yanında "*" işareti olan reisler ticaretle uğraşmayanlardır. Diğer bütün reisler ticaretle uğraşmışlar ve o nedenle tüccar hanelerindeki sayılara ticaretle uğraşan bu gemi reisleri de eklenmiştir.

Batisto veledi Anton*	1	2650	1,5	54	0,4	28.Ra.911	Kefe
Yorgı veledi Todor	1	2120	1,2	85	0,6	28.Ra.911	Balıklago
Pantiyal? veledi Anton*	2	3280	1,9	131,5	0,9	28.Ra.911	Balıklago
Ece sipah?* (veya siyah)	1	200	0,1	4	0,1	8.R.911	Özi
TOPLAM	81	172980	100	13595	100		

Bu dönemde Akkirman'a gelen ve aynı zamanda ticaretle de uğraşan kaptanların ödedikleri gümrük vergi oranlarına bakarak bunlardan hangilerinin Müslüman, hangilerinin gayrimüslim Osmanlı tebaası (*zımmi*), hangilerinin de yabancı (*harbi*) olduğunu tespit edebiliyoruz[30]. Ticaretle uğraşmadıkları için gümrük vergisi vermeyen 5 kaptanın[31] dini ve tâbiiyeti konusunda net bir bilgi sahibi değiliz. Bunlardan Nikefor bin Veselay, Girit'ten gelen bir Efrenç yani İtalyan idi. Dolayısı ile bunun harbi yani yabancı olduğu söylenebilir. İsimlerine bakılarak diğer 4 tüccardan 3'ünün –Ece sipah? hariç tutulursa– gayrimüslim ve hatta Osmanlı tebaası gayrimüslim oldukları iddia edilebilir. Bununla birlikte yaptığımız hesaplamalar sonucunda elde ettiğimiz gümrük vergi oranlarına göre 23 kaptandan 5'i Müslüman[32], 10'u zımmi[33], 3'ü de harbidir[34]. Diğer taraftan gayrimüslim kaptanların dinini defterin bize sağladığı bilgilerden kesin olarak tespit etmek mümkün

[30] Defterde Müslümanların, gayrimüslimlerin ve yabancıların ödediği gümrük vergilerinin hangi oranlara göre alındığı konusunda net bir bilgi yoktur. Biz bunu tüccarın veya kaptanın ödediği gümrük vergisinin, getirdiği malın gümrükte tespit edilen kıymetinin yüzde kaçına tekabül ettiğini hesaplamak suretiyle bulduk. Yukarıda da açıkladığımız üzere % 2 gümrük ödeyenleri Müslüman, % 4 gümrük ödeyenleri zımmi, % 5 gümrük ödeyenleri de harbi saydık. İsimler üzerinde yapılan incelemelerde de bu tespitlerin doğru olduğu görülmüştür. Şunu hemen hatırlatmalıyız ki, hamr getiren tüccarlarda bu hesaplamalar tutmayacaktır. Çünkü hamrdan alınan gümrük, tüccarın tâbiiyetine ve malın kıymetine göre değil fıçı başına alınmıştır. Dolayısı ile hamr ticareti yapan tüccarlarda yüzde hesaplamaları yapılırken hamr için ödenen gümrük vergisi oranları çıkarılmıştır. Aksi takdirde bu oran çok yüksek çıkacak ve doğru bir netice vermeyecekti.

[31] Nikefor bin Veselay, Toma veledi Zano?, Batisto veledi Anton, Pantiyal? veledi Anton, Ece sipah?.

[32] Kemal veledi Ali Reis, Musa Reis bin Ayvaz, Kazo İlter?, Ali Reis veledi Mustafa, Üveys Reis.

[33] Yorgi veled-i Vizamar, Yorgi veledi Koğan , Yorgi veledi Bali?, Nikolo veledi Zano, Lefter bin Yorgi, Sava veledi Vasil, Yorgi veledi Kostantin, Iskender veledi Kandemir, Yorgi bin Semasir, Yorgi veledi Todor.

[34] Engülüs veledi Makro, Yorgi veledi Yani, Manol Reis veledi Lodur.

gözükmemektedir. Yalnız şunu da söylemeliyiz ki; defterde tüccar isimlerinin yanında bazen "Yahudi", "Ermeni", "Efrenç" gibi tüccarın dinini ve milliyetini ifade eden tabirler yer almaktadır. Kesin olmamakla beraber buradan Türk–Müslüman ismi taşımayan ve isminin yanında "Yahudi" tabiri bulunmayan diğer tüccarların Hıristiyan oldukları sonucuna varabiliriz. Tüccar isimlerine bakarak vardığımız bu yargıyı gemi reislerine de uygularsak burada hiçbir ismin yanında Yahudi tabiri geçmediği için Müslüman olmayanların tamamının Hristiyan olduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar kaptanların Hıristiyanlık dışında bir dine mensup olduklarına dair bir bilgiye rastlamasak da, bu tespitlerimizde tahminde bulunduğumuzu ve temkini elden bırakmamanın gerekliliğini önemle vurgulamalıyız.

Osmanlı Devleti'nde donanmada görev yapan bazı gemi reislerinin barış zamanlarında gemileri ile birlikte ticaretle uğraştıkları bilinmektedir. Kefe gümrük defterinde görülen ve ticaretle uğraştığı tespit edilen Mesih Paşa ve Sinan Bey'in (Paşa) II. Bayezid zamanındaki büyük komutanlar olduğu tahmin edilmektedir[35]. Aynı şekilde Akkirman gümrük defterinde rastladığımız Kemal veledi Ali Reis'inde II. Bayezid zamanın meşhur Türk denizcisi Kemal Reis[36] ile aynı kişi olma ihtimali çok yüksektir.

Bu dönemde Karadeniz'de taşımacılıkla uğraşan gemi reislerinin aynı zamanda yoğun bir şekilde ticaretle de uğraştıkları tespit edilmiştir. Tablo 3'te ismi görülen 23 gemi reisinden 18 tanesi hem taşımacılık yapmakta hem de ticaretle uğraşmaktaydı. Diğer 5'i ise ticaretle uğraşmamışlar ve sadece taşımacılık yapmışlardır. Bunun nedenlerini tam

---

[35] İnalcık, *Sources and Studies on The Otoman Black Sea I The Customs Register of Caffa 1487–1490*, s. 113.

[36] Yapılan araştırmalarda II. Bayezid döneminin ünlü Türk denizcilerinden olan Kemal Reis'in Karamanlı bir ailenin çocuğu ve baba isminin de Ali olduğu tespit edilmiştir. Kariyerine Gelibolu'da bir azab olarak başlayan Kemal Reis, daha sonra kendisine bir "kalite" hazırlayarak Venediklilere karşı korsanlık faaliyetlerine girişmiştir. Gerek Venedik topraklarına gerekse gemilerine karşı düzenlediği seferler neticesinde Kemal Reis, hem Türkler hem de İtalyanlar arasında şöhret kazanmıştır. Kemal Reis'in diğer faaliyetleri hakkında daha detaylı malumat için bkz. İsmet Parmaksızoğlu, "Kemal Reis", *İA*, C. 6, Eskişehir 1997, s. 566. Burada özellikle üzerinde durmak istediğim nokta hem ünlü Türk denizcisi Kemal Reis'in hem de Akkirman gümrük defterinde gördüğümüz Kemal Reis'in baba adlarının aynı (Ali) olmasıdır. Bu durum iki Kemal Reis'inde aynı kişi olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

olarak tespit edememekle birlikte, gemilerin taşıma kapasitesinin bunda etkili olduğu söylenebilir. Ticaret yapmayan bu reisler muhtemelen küçük gemilere sahiptiler ve dolayısıyla sadece kendilerini tutan tüccarların mallarını taşıyabiliyorlardı. Tablo 3'e baktığımızda ticaretle uğraşmadıklarını söylediğimiz bu beş gemi reisinden 3'ünün sadece bir; Pantiyal? veledi Anton'un iki; Nikefor bin Veselay'ın üç tüccar taşıdığını görürüz. Dolayısıyla Tablo 3'deki veriler ışığında sadece taşımacılıkla uğraştıklarını söylediğimiz bu reislerin gemilerinin diğerlerine nispeten küçük olduğunu söylemek sanırım yanlış olmaz. Burada gemi kapasitelerinin yanında sermaye birikiminin ve biriktirilen bu sermayenin ticarete kanalize edilmesinin adı geçen bu 5 tüccar tarafından tam anlamıyla gerçekleştirilememiş olması da mümkündür. Yani bunlar mal alıp ticaret yapacak kadar maddi birikimi olmayan kimseler de olabilir. Yinede çok kısa bir dönemdeki verileri içeren Akkirman gümrük defterinden bu konuları tam anlamıyla açıklığa kavuşturmak yukarıda da zikrettiğimiz gibi mümkün gözükmemektedir. Bu konularda yapılan uzun dönemli çalışmalar kuşkusuz bu sorulara netlik kazandıracaktır.

Akkirman Gümrüğü'ne yaklaşık 4 aylık süre boyunca uğrayan gemilerden yarısından çoğunda (14'ünde) sadece bir tüccar bulunmaktaydı. Bu 14 geminin 3'ünde kaptanların başkalarının mallarını taşıdıklarını ve kendilerinin ticaretle uğraşmadıklarını yukarıda söylemiştik. Geriye kalan 11 kaptan ise gemilerinde sadece kendi mallarını taşımakta dolayısıyla ticarete doğrudan katılmaktaydılar. Sadece bir tüccar taşıyan bu gemilerden 7'si Özi, Kefe, Balıklago gibi Kuzey Karadeniz'in yakın limanlarından, diğer 7'si ise Trabzon, Ereğli, Benderekli, Rize? gibi Güney Karadeniz'in nispeten uzak limanlarından gelmişti. Bunlar arasında İstanbul'dan gelen bir geminin bulunmayışı Akkirman–İstanbul arasında yapılan ticaretin kapasitesini göstermesi açısından da önemlidir. Küçük gemilerle taşımacılık ve ticaret yaptıklarını düşündüğümüz bu kaptanların taşıdıkları malların kıymetleri ve dolayısıyla ödedikleri gümrük vergileri de düşük olmuştur. Ece sipah? getirdiği 200 akçelik mala karşılık 4 akçe gümrük öderken; Musa Reis bin Ayvaz getirdiği 700 akçelik mala karşılık 24 akçe gümrük vergisi ödemiştir. Bu ikisi hem getirdikleri mal kıymetleri hem de ödedikleri gümrük vergileri açısından en son sıralarda yer almışlardır.

Diğer taraftan Yorgi veledi Vizamar gemisinin bu dönemde Akkirman'a en çok tüccar (21) getiren gemi olduğu görülmektedir. Aynı zamanda Yorgi'nin gemisiyle gelen tüccarların mal kıymetlerinin toplamı 43728 akçeye, bunlardan alınan gümrük vergisi de 2175,5 akçeye ulaşmaktadır. Dolayısıyla Yorgi veledi Vizamar gemisi her açıdan diğer bütün gemilerden önde yer almaktadır. Bu durum Yorgi veledi Vizamar gemisinin taşıma kapasitesi ile ilgili olabilir. Diğer taraftan onu, getirdikleri tüccar sayısı ve mal kıymetleri bakımından Üveys Reis (13 tüccar ve 27914 akçe mal kıymeti) ile Ali Reis veledi Mustafa (11 tüccar ve 25284 akçe mal kıymeti) takip etmektedir. Fakat bu iki kaptan, ödedikleri gümrük vergileri açısından alt sıralarda görülmektedir. Gümrük vergisi açısından Yorgi veledi Vizamar'dan sonra Nikefor bin Veselay (1950,5 akçe) ile Lefter bin Yorgi (1762,5 akçe) gelmektedir. Nikefor bin Veselay'ın Akkirman'a getirdiği 3 tüccarın toplam mal değeri 3050 akçe iken, Lefter bin Yorgi'ninkiler[37] 9960 akçeyi bulmaktadır. Peki, Ali ve Üveys Reislerin gemisi ile gelen tüccarların mal kıymetleri, Nikefor bin Veselay ile Lefter bin Yorgi'nin gemisi ile gelen tüccarların mal kıymetlerinden daha fazla olmasına rağmen bunlar neden daha az gümrük vergisi ödemişler veya değiştirerek sorarsak ikinciler neden daha fazla gümrük vergisi vermişlerdir? Burada getirilen mallardan ziyade tüccarların tâbiiyeti ön plana çıkmaktadır. Daha öncede belirttiğimiz gibi Akkirman Gümrüğü'nde Osmanlı tebaası Müslümanlar ile gayrimüslimler, harbilerden (yabancılar) daha az gümrük vergisi ödemekteydiler. Dolayısıyla taşıdığı tüccarların çoğunluğu Müslümanlardan ve Osmanlı tebaası gayrimüslimlerden oluşan bu iki geminin (Ali ve Üveys) ödediği gümrük vergisi (mal kıymetlerinin fazlalığına rağmen) diğerlerinden az olmuştur[38].

Akkirman Gümrüğü'nün yaklaşık dört aylık faaliyetlerini kapsayan defterde sadece 3 geminin Akkirman'dan çıkış yaparak diğer limanlara

---

[37] Burada Lefter bin Yorgi'nin gemisinde kendisinden başka bir tüccar olmadığını ve getirdiği malların kendisine ait olduğunu hatırlatalım.

[38] Ali Reis veledi Mustafa gemisi ile gelen tüccarların isimleri şunlardır: Ali Reis veledi Mustafa, Musa bin İsa, Hüseyin bin Hasan, Yusuf Debbâğ veledi Abdullah, Yusuf bin Hüseyin, Abdullah bin Ali, Hamza Bozai?, Musa bin Ahmed, İsa Bali bin Mehmed, Hacı Yüncü (merd-i kala), Şaban (Yahudi). Üveys Reis gemisi ile gelen tüccar isimleri ise şunlardır: Üveys Reis, Derviş bin Acem, Mahmud ---, Lefter ---, Karaman ---, Hamza Bosna, Hasan --, Hamza bin Abdullah, Mehmed bin Beşe Reis, Kirkor veledi Naskal?, İsmail (Yahudi), Hacı Yüncü, Musa bin İlyas (Yahudi).

gittiğini görmekteyiz. Tablo 4'te bu dönemde Akkirman Gümrüğü'nden çıkış yaparak diğer limanlara giden bu gemilerin kaptanları, tüccar sayıları, mal kıymetleri ile tüccarların ödediği gümrük vergileri görülmektedir.

Tablo 4: Akkirman Gümrüğü'nden Çıkış Yapan Gemi Reislerinin İsimleri, Gittiği Tarih ve Limanlar

Gemi Reisinin Adı	Tüccar Sayısı	Mal Kıymetleri	%	Gümrük Yekûnu	%	Gittiği Tarih	Gittiği Liman
Kemal Reis	3	7435	27	339,5	20	2.M.911	Balıklago
Yorgi veledi Vizamar*	4	19990	38	800	54	17.M.911	İstanbul
Yorgi veledi Semasir*	4	9680	35	335	26	17.Ra.911	İstanbul
TOPLAM	11	37105	100	1474,5	100		

Akkirman'dan çıkış yapan bu reislerin üçünü de biz daha önce Akkirman'a gelenler arasında da görmüştük. Kemal Reis[39] Akkirman'a 17.Z.910 (21 Mayıs 1505) tarihinde Balıklago'dan gelmişti. Kemal Reis'in Akkirman'a gelmesinden yaklaşık on beş gün sonra 2.M.911 (5 Haziran 1505) tarihinde yine geldiği yer olan Balıklago'ya hareket ettiğini görüyoruz. Kemal Reis'in gemisinde kendisiyle birlikte iki tüccar daha bulunmaktaydı ve bunlar Akkirman'dan Balıklago'ya 7435 akçelik mal götürmekteydiler. Kemal Reis ve yanındaki tüccarlar götürdükleri bu mallar karşılığında 339,5 akçe gümrük vergisi ödemişlerdir. Akkirman'dan çıkış yapan bir diğer reis ise Yorgi veledi Vizamar'dır. Bu reis 8.Z.910 (12 Mayıs 1505) tarihinde geldiği Akkirman'dan 17.M.911 (20 Haziran 1505) tarihinde geldiği yere yani İstanbul'a geri dönmek üzere ayrılmıştır. Yorgi veledi Vizamar bir aydan fazla kaldığı Akkirman'dan yanında 4 tüccar ve 19990 akçelik mal ile hareket etmiştir. Yorgi veledi Vizamar gemisindekiler bu mallar karşılığında gümrüğe 800 akçelik gümrük vergisi ödemişlerdir. Akkirman'a gelirken kendisinin de ticaret yaptığını ve İstanbul'dan mal getirdiğini gördüğümüz Yorgi veledi Vizamar, dönüşünde bu âdetini bozmuş ve karşımıza sadece bir gemi reisi olarak çıkmıştır. Akkirman'a gelen gemilerden, içinde en çok tüccar olan, mal kıymetleri ile ödenen gümrük vergilerinde en yüksek meblâğlara ulaşan geminin Yorgi veledi Vizamar gemisi olduğunu daha önce görmüştük. Yorgi veledi Vizamar, Akkirman'dan çıkış yapan gemiler arasında da bu âdetini bozmamış ve

---

* İsimlerinin yanında işaret olan reisler ticaretle uğraşmayanlardır. Diğer bütün reisler ticaretle uğraşmışlar ve o nedenle tüccar hanelerindeki sayılara ticaretle uğraşan bu gemi reisleri de eklenmişlerdir.

[39] Bunun ismi Tablo 3'te Kemal veledi Ali Reis şeklinde geçmektedir.

mal kıymetleri ile ödenen gümrük vergileri alanında yine ilk sırada yer almıştır. Üçüncü ve son geminin kaptanı Yorgi veledi Semasir ise 2.S.911 (5 Temmuz 1505) tarihinde Akkirman'a Trabzon'dan gelmiş ve buradan 17.Ra.911 (18 Ağustos 1505) tarihinde İstanbul'a gitmek üzere ayrılmıştır. Trabzon'dan Akkirman'a kendisinden başka bir tüccar getirdiği görülmeyen Yorgi veledi Semasir, İstanbul'a dört tüccar ile birlikte gitmiştir. İstanbul'a giderken herhangi bir ticarî faliyet ile uğraşmayan ve sadece bir reis olarak gördüğümüz Yorgi veledi Semasir, götürdüğü 9680 akçelik mala karşılık Akkirman Gümrüğü'ne 335 akçe gümrük vergisi ödemiştir. Ayrıca Yorgi veledi Semasir'in izlediği yol Karadeniz'in ticarî hayatı için çeşitli ipuçları vermektedir. O Trabzon'dan Akkirman'a buradan da İstanbul'a gitmiş; muhtemelen birkaç ay sonra Trabzon'a dönmüştür. Uğradığı bölgelerin mallarını bazen tüccar olarak bizzat kendisi, bazen de yanındaki tüccarlar, Osmanlı Devleti'nin diğer bölgelerine taşımış, böylece Karadeniz'deki ticarî devri daimin bir öznesi olmuştur. Yorgi veledi Semasir, Trabzon–Akkirman–İstanbul arasında izlediği bu yol ile bir üçgen çizmiştir. Muhtemelen bunu diğer birçok kaptan da yapıyor; dolayısıyla kendi geçimlerini sağlarken belki de farkında olmadan Osmanlı'nın ticarî hayatına da bir canlılık getiriyorlardı.

Tablo 5'te Akkirman'a gelen gemi ve tüccar sayıları ile mal kıymetleri ve bunlar için ödenen gümrük vergileri aylara göre verilmiştir. Bu tablo yaklaşık dört aylık süre içinde Akkirman Gümrüğü'nde hangi ayın diğerlerine göre ön plana çıktığını görmemize yardımcı olacaktır.

Tablo 5: Akkirman Gümrüğü'ne Gelen Gemiler ve Ödedikleri Gümrük Vergileri

Aylar	Gemi Say.	Tüccar Say.	Mal Kıy.	%	Gümrük Ver.	%
Zilhicce 910 (5 May – 3 Haz 1505)	7	33	64218	37	5934	43
Muharrem 911 (4 Haz – 3 Tem 1505)	6	13	26039	15	4754	35
Safer 911 (4 Temmuz – 1 Ağustos 1505)	5	29	71473	41	2512,5	18
Rebiülevvel 911 (2 – 31 Ağustos 1505)	4	5	11050	6	390,5	3
Rebiülahir 911 (1 – 8 Eylül 1505)	1	1	200	1	4	1
TOPLAM	23	81	172980	100	13595	100

Tablo 5'te Zilhicce, 7 gemi ve 5934 akçelik (% 43) gümrük vergisi ile ilk sırada görülürken mal kıymetleri bakımından Safer ayının gerisinde 2. sırada (64218 akçe ve % 37'lik oran ile) yer almıştır. Safer ayı % 41'lik bir oran (71473 akçe) ile mal kıymetleri bakımından ilk sırada yer alırken bu

mallardan elde edilen gümrük vergilerinde üçüncü sırada yer aldığı görülmektedir. Rebiülevvel ve Rebiülahir ayları gerek mal kıymetleri bakımından gerekse gümrük vergileri bakımından diğer bütün aylardan geride kaldığı görülmektedir. Akkirman Gümrüğü'nün bu dört aylık verilerine bakarak Mayıs, Haziran ve Temmuz aylarının Ağustos ve Eylül aylarına nazaran daha canlı olduğunu söyleyebiliriz.

Tablo 6'da Akkirman Gümrüğü'nden çıkış yaparak diğer limanlara giden gemi ve tüccar sayıları ile mal kıymetleri ve bunlar için ödenen gümrük vergileri aylara göre verilmiştir. Bu tablo yaklaşık dört aylık süre içinde Akkirman Gümrüğü'nden çıkış yapan gemiler alanında hangi ayın diğerlerine göre ön plana çıktığını görmemize yardımcı olacaktır.

Tablo 6: Akkirman Gümrüğü'nden Çıkış Yapan Gemiler ve Ödedikleri Gümrük Vergileri

Aylar	Gemi Sayısı	Tüccar Sayısı	Mal Kıymetleri	%	Gümrük Vergisi	%
Zilhicce 910 (5 May – 3 Haz 1505)	0	0	0	0	0	0
Muharrem 911 (4 Haz – 3 Tem 1505)	2	7	27425	74	1139,5	77
Safer 911 (4 Temmuz – 1 Ağustos 1505)	0	0	0	0	0	0
Rebiülevvel 911 (2 – 31 Ağustos 1505)	1	4	9680	26	335	23
Rebiülahir 911 (1 – 8 Eylül 1505)	0	0	0	0	0	0
TOPLAM	3	11	37105	100	1474,5	100

Tablo 6'daki veriler her şeyi bütün açıklığıyla ortaya koymakta ve bizim fazla bir açıklama yapmamıza gerek kalmamaktadır. Fakat yinede konuyu bir iki cümle ile özetlemekte fayda vardır. Akkirman'dan toplamda üç gemi çıkış yapmış ve bunlardan ikisi muharrem ayında diğer bir tanesi de rebiülevvel ayında hareket etmiştir. Muharrem ayında çıkış yapan bu iki gemi gerek mal kıymetleri gerekse gümrük vergileri açısından rebiülevveldekine göre ön sıralarda yer almıştır.

Gemiler ve Kaptanlar alanında son olarak, Akkirman Gümrüğü'ne Gelen–Giden gemilerin ve tüccarların sayıları ile mal kıymetleri ve bu mallar için ödenen gümrük vergileri topluca Tablo 7'de verilmiştir.

Tablo 7: Gelen Giden Gemiler (İcmal)

	Gemi Say.	%	Tüccar Say.	%	Mal Kıymetleri	%	Gümrük Yekûnu	%
Gelen Gemiler	23	88	81	88	172980	82	13595	90
Giden Gemiler	3	12	11	12	37105	18	1474,5	10
TOPLAM	26	100	92	100	210085	100	15069,5	100

Akkirman Gümrüğü'ne 8 Zilhicce 910–8 Rebiülahir 911 tarihleri arasında 23'ü giriş 3'ü de çıkış olmak üzere toplam 26 gemi uğramıştır. Bu 26 gemi Akkirman Gümrüğü'ne 15069,5 akçe gümrük vergisi ödemiştir. Bu verginin % 90'lık kısmı (13595) Akkirman'a gelen gemilerden; % 10'luk kısmı da (1474,5) giden gemilerden elde edilmiştir. Gerek mal kıymetleri gerekse ödenen gümrük vergileri bakımından gelen gemiler, sayıları dolayısı ile daha ön planda yer almaktadır. Bu 4 aylık süre içerisinde gelen gemi sayısı 23 iken giden gemi sayısının sadece 3 olması düşündürücüdür ve bunun sebepleri şimdilik belli değildir.

2.2. Tüccarlar

Akkirman gümrük defterine göre 81'i gelen 11'i de giden olmak üzere toplam 92 tüccar ticaretle meşgul olmuştur. Bu tüccarların getirdikleri/götürdükleri mal kıymetleri ve bunlar için ödedikleri gümrük vergi miktarları kullanılarak tâbiiyetleri tespit edilmiştir. Tüccarların tâbiiyetlerine geçmeden önce ticarî faaliyetleri açısından dikkat çeken bazı tüccarlar hakkında defterden elde edilen bilgileri vermek Karadeniz ticaretini anlamak açısından yararlı olabilir.

Defterdeki verilere göre Akkirman'a ticaret yapmak amacı ile gelen tüccarlardan 5 tanesi Yahudi idi[40]. Bu Yahudi tüccarlardan sadece bir tanesinin, Yahudi Simha veledi Süleyman'ın yabancı (harbi) olduğu, diğer dördünün ise Osmanlı tebaası zımmiler olduğu tespit edilmiştir. Yahudi tüccarlardan Şaban Yahudi ticarî faaliyetleri bakımında diğerlerine göre daha aktif görülmektedir. O, 8 Zilhicce 910 (12 Mayıs 1505) ve 20 Safer 911 (23 Temmuz 1505) tarihlerinde olmak üzere iki kere İstanbul'dan Akkirman'a gelmiştir. Fakat bu iki tarih arasında Akkirman'dan İstanbul'a ne zaman ve nasıl döndüğüne dair bir bilgi sahibi değiliz. Çünkü

[40] Bu Yahudi tüccarları isimleri şunlardır: Şaban Yahudi, Yakub Yahudi, Yahudi Simha veledi Süleyman, İsmail Yahudi, Musa bin İlyas Yahudi.

Akkirman'dan Istanbul'a giden gemilerin yolcuları arasında onun ismi bulunmamaktadır. Yahudi Şaban muhtemelen deniz yolu ile geldiği Akkirman'dan İstanbul'a kara yolu ile dönmüş ve geçtiği yerlerin mallarını da İstanbul'a getirmek suretiyle ticarî faaliyetlerine devam etmiştir. Belki de İstanbul'a Akkirman yakınlarındaki başka bir limandan gitmiştir. Bu konuda ne söylersek söyleyelim tahminden öteye geçemeyecektir.

Defterde Akkirman Gümrüğü'nde ticarî faaliyetlerde bulunan üç Ermeni tüccar görülmektedir. Bunların üçü de aynı zamanda Osmanlı tâbiiyetindeydi. Bu Ermeni tüccarlardan Hristan, 8 Zilhicce 910 (12 Mayıs 1505) tarihinde İstanbul'dan 640 akçe değerinde *"keçe-i nemed"* getirmiş ve bunu için de gümrüğe 26 akçe vergi ödemiştir. Diğer bir Ermeni tüccar Murad ise 28 Rebiülevvel 911 (29 Ağustos 1505) tarihinde Balıklago'dan 680 akçe değerinde *"arakî fuçı"* ile *"hall"* (sirke) getirmiş ve gümrüğe de 27,5 akçe vermiştir. Akkirman gümrük defterinde tespit ettiğimiz Ermeni tüccarlardan sonuncusu olan İstanbullu Vartoroz birader ise Akkirman'dan İstanbul'a 2000 akçe değerinde *"revgan-ı dünbe"* (kuyruk yağı) götürmüş ve buna karşılıkta 80 akçe gümrük ödemiştir.

Ticarî hareketliliği açısından dikkati çeken bir diğer tüccar ise Müslüman Hacı Yüncüdür. Hacı Yüncü aynı zamanda Akkirman Kalesi'nde görevli bir askerdi (*merd-i kala-i Akkirman*). Karadeniz'de askeri personelin ticaretle uğraşması alışılmadık bir durum değildi. Bu durum özellikle Kefe gümrük defterinde daha açık bir şekilde görülmektedir. Kefe gümrük defterinde ticaretle uğraştığı tespit edilen askeri personelin büyük bir çoğunluğu Kırım çevresindeki Kefe, Azak, Mankub, Taman ve Soğdak gibi kalelerde görevli azab, merd-i kala, ağa, kethuda, dizdar, ve seroda gibi görevlilerden oluşmakta idi. Asker tüccarların bir kısmı profesyonelce ticaretle uğraşırken (mesela İstanbul'da satılmak üzere köle ticaretine girişenler gibi) bir kısmı da görevli oldukları kale veya garnizonların ihtiyaçlarını gidermek için bu işe girişmişlerdi[41]. Akkirman gümrük defterindeki iki asker tüccardan biri olan Hacı Yüncü'nün getirdiği mallar arasında ise çoğunlukla *"keçe-i nemed"*, *"çuka-i sepîd"*, *"kebe-i sepîd"*, *"bitane-i rengin"*, *"keçe-i nemed"* gibi yünlüler bulunmaktaydı. Hacı Yüncü'nün ismindeki "yüncü" kelimesinin onun lakabı olduğu ve bunu

[41] İnalcık, *Sources and Studies on The Otoman Black Sea I The Customs Register of Caffa 1487–1490*, s. 116.

yaptığı ticaret dolayısı ile aldığı, getirdiği mallara bakıldığında anlaşılabilir. Hacı Yüncü'nün 20 Safer 911 (23 Temmuz 1505) ve 25 Safer 911 (28 Temmuz 1505) tarihlerinde İstanbul'dan Akkirman'a mal getirdiği görülmektedir. Burada Hacı Yüncü'nün durumunun diğerlerinden biraz farklı olduğu hemen göze çarpmaktadır. 5 gün içinde İstanbul'a gidilip gelinemeyeceğine göre Hacı Yüncü bu ticaretin içinde doğrudan bulunmuyor; muhtemelen aracıları bu ticarî faaliyetleri onun adına yürütüyorlardı. Aracıları vasıtasıyla getirttiği malları Akkirman'da ve daha kuzeyde satıyor veya sattırıyor olması da mümkündür.

Akkirman Gümrüğü'nde görülen bir diğer asker tüccar ise Ali bin Musa (*Seroda-i Azab*) dır. Ali bin Musa, Akkirman'a 8 Zilhicce 910'da (12 Mayıs 1505) İstanbul'dan *"erz"*, *"meviz-i siyah"* ve *"sabun-ı ırakî"* getirmiştir. Getirdiği 1050 akçelik bu mallara karşılık 21 akçe gümrük vergisi ödemiştir.

Ticarî hareketliliği ile ön plana çıkan bir diğer tüccar da zımmi Mihail Babas'tır. O, 8 Zilhicce 910 tarihinde (12 Mayıs 1505) İstanbul'dan Akkirman'a gelmiş, 17 Muharrem 911 (20 Haziran 1505) tarihinde geldiği yer olan İstanbul'a geri dönmüştür. Mihail Babas, Akkirman'a *"keçe-i nemed"*, *"post-ı rûbâh"*, *"sabun-ı ırakî"* gibi mallar getirirken, İstanbul'a *"çerm-i gâv"* ile dönmüştür.

Bu dönemde Akkirman'a gelerek deniz aşırı ticaretle uğraşan bazı İtalyan (*Efrenç*) tüccarlara da rastlamıştır. Bu İtalyanlardan biri Kırımlı bir yabancı (harbi) olduğunu tespit ettiğimiz Yorgi bin Mihaildir. Yorgi bin Mihail, Akkirman'a sadece bir kez Girit'ten yine bir İtalyan olan Nikefor bin Veselay'ın gemisi ile gelmiştir. Akkirman'a gelen/giden tüccarlar arasında ticarî faaliyetleri açısından en dikkat çekici olanı Galatalı Andiriyedir. Andiriye aynı zamanda Osmanlı tâbiiyetine geçmiş bir İtalyandı. Galatalı Andiriye, Akkirman'a ilk kez 8 Zilhicce 910 (12 Mayıs 1505) tarihinde İstanbul'dan, daha sonra da 4 Muharrem 911 (7 Haziran 1505) tarihinde Rize?'den gelmiştir. Bu iki tarih arasında anlaşılan Andiriye Rize?'ye gitmiştir. Fakat kayıtlarda Andiriye'nin Rize?'ye deniz yolu ile gittiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Andiriye belki de Akkirman'dan değil de civardaki başka bir limandan Rize?'ye geçmiştir. Ayrıca gümrüklere uğramadan kaçak yollarla Osmanlı limanları arasında seyreden gemilerin hiç de az olmadığı bilinmektedir. Andiriye'nin bu

gemilerden biri ile Akkirman'dan Rize?'ye gitmiş olma ihtimali de bulunmaktadır. Kayıtlarda Andiriye'nin 17 Muharrem 911 (20 Haziran 1505) tarihinde Akkirman'dan İstanbul'a gittiği görülmektedir. 3 Rebiülevvel 911 (4 Ağustos 1505) tarihinde ise Andiriye, Özi'den Akkirman'a gelmiştir. O, muhtemelen İstanbul'dan ya Özi ya da civardaki başka bir liman şehrine, oradan da Akkirman'a geçmiştir. Andiriye kayıtlarda son kez 17 Rebiülevvel 911 (18 Ağustos 1505) tarihinde Akkirman'dan tekrar İstanbul'a dönerken görülmektedir. Andiriye'nin anlaşılan Karadeniz'in diğer şehirlerini de kapsayan yoğun bir ticarî ilişkiler ağı bulunmaktaydı. Bu ağı kullanan Andiriye'nin Karadeniz'de ticaretle uğraşan diğer bütün tüccarlardan daha faal olduğu görülmektedir. Andiriye bu yoğun ticarî faaliyetlerinden en azından bir kısmını aracıları vasıtasıyla gerçekleştirmiş olabilir. Bu konuda net bir bilgiye sahip değiliz. Onun kayıtlara yansıdığı kadarıyla izlediği güzergâh sırasıyla İstanbul–Akkirman–Rize?–Akkirman–İstanbul–Özi–Akkirman–İstanbul şeklinde olmuştur. Güzergâhından da anlaşılacağı gibi Andiriye sadece İstanbul–Akkirman arasında değil Karadeniz'in diğer liman şehirleri arasında da çok faaldi.

Akkirman'a 8 Zilhicce 910 (12 Mayıs 1505)–8 Rebiülahir 911 (8 Eylül 1505) tarihleri arasındaki yaklaşık bu 4 aylık sürede toplam 81 tüccar gelmiştir. Bunlar 172980 akçelik mal getirmiş ve getirdikleri bu mala karşılıkta 13595 akçe gümrük vergisi ödemişlerdir. Tüccarların getirdikleri malların toplam kıymetleri ile ödedikleri gümrük vergileri kullanılarak her tüccarın dini ve tâbiiyeti tespit edilmiştir[42].

Tablo 8: Tâbiiyetlerine Göre Tüccarlar (Akirman'a Gelen)

Tâbiiyet	Tüccar Sayısı	%	Mal Kıymetleri	%	Gümrük	%
Müslüman	33	41	85057	49	1703,5	13
Zımmi	40	49	74483	43	9425	69
Harbi (Yabancı)	8	10	13440	8	2466,5	18
TOPLAM	81	100	172980	100	13595	100

Bu dönemde Akkirman'a gelerek deniz aşırı ticaret yapan tüccarların başında zımmiler bulunmaktadır. 81 tüccardan 40 tanesinin zımmi, 33 tanesinin Müslüman ve 8 tanesinin de harbi (yabancı) olduğu tespit edilmiştir. Müslüman tüccarların sayısının –her ne kadar zımmiler

[42] Bu tespitin nasıl yapıldığı konusunda daha detaylı bilgi için bkz. Dipnot 30.

kadar olmasa da– hiç de az olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla Osmanlı hâkimiyetine girdikten çok kısa bir süre sonra Akkirman'da deniz aşırı ticaretle uğraşanların büyük bir çoğunluğunu Osmanlı tebaası Müslümanlar ve gayrimüslimler oluşturmaktaydı. Yabancı tüccarların sayısı 8 olup diğerlerine göre çok az kalmaktadır. Akkirman'da görülen bu durumun 16. yüzyılda Karadeniz'in tamamında bu şekilde devam ettiğini söylemek mümkündür.

Müslüman tüccarlar sayıca zımmilerden az olsa da getirdikleri malların toplam kıymetleri (% 49) bakımından ilk sırada yer almaktadırlar. Zımmilerin getirdiği malların kıymeti (% 43) Müslümanlarınkine çok yakın olmakla birlikte onlardan daha azdır. Yabancılar ise getirdikleri mal kıymetleri (% 8) bakımında en alt sırada yer almışlardır.

Tüccarların ödediği gümrük oranlarına baktığımızda şaşırtıcı sonuçlarla karşılaşmaktayız. Tüccar sayıları ve mal kıymetleri bakımından birbirine çok yakın olduğu görülen Müslümanların ve zımmilerin, ödedikleri gümrük vergi oranları bakımından aralarında derin uçurumların olduğu hemen dikkati çekmektedir. Zımmilerin ödediği gümrük oranı % 69, Müslümanların % 13, yabancıların ise % 18'dir. Sadece 8 tüccarla ve toplam mal kıymetleri bakımından % 8'lik oranla ticaret yapan yabancıların bile Müslümanlardan daha fazla gümrük vergisi ödediği görülmektedir. Bu durum daha önce de belirttiğimiz üzere gümrük vergisinin dine ve tâbiiyete göre alınmasından kaynaklanmaktadır. Akkirman kanunnameleri ve 1505 tarihli gümrük defteri üzerinde yaptığımız incelemeler sonucunda Müslümanların % 2, zımmilerin % 4, harbilerin (yabancılar) ise % 5 oranında gümrük ödediğini tespit etmiştik. Bu nedenle Müslümanların mal kıymetleri yüksek olmasına rağmen ödedikleri gümrük vergileri diğerlerinden düşük olmuştur. Diğer taraftan yabancıların mal kıymetleri düşük olmasına rağmen ödedikleri vergi, % 5'lik gümrük oranından dolayı, en azından Müslümanlardan yüksek olmuştur.

Akkirman'dan İstanbul ve Balıklago'ya 3 gemi ile giden 11 tüccarın tâbiiyetlerine göre tasnifi Tablo 9'da görülmektedir.

Tablo 9: Tâbiiyetlerine Göre Tüccarlar (Akirman'dan Giden)

Tâbiiyet	Tüccar Sayısı	%	Mal Kıymetleri	%	Gümrük	%
Müslüman	3	27	3485	9	66	5
Zımmi	7	64	27270	74	1091	74
Harbi (Yabancı)	1	9	6350	17	317,5	21
TOPLAM	11	100	37105	100	1474,5	100

Buna göre Akkirman'dan İstanbul ve Balıklago'ya giden bu 11 tüccardan 7'si zımmi, 3'ü Müslüman ve 1 tanesi de yabancıdır. Burada zımmi tüccarlar sayıca üstün olduklarından mal kıymetleri ve ödedikleri gümrük vergileri alanında ilk sırada yer almışlardır. Müslüman tüccarlar hem mal kıymetleri hem de ödedikleri gümrük vergileri bakımından yabancılardan sonra 3. sırada görülmektedir.

Tüccarları Akkirman'a getirdikleri malların gümrükte tespit edilen kıymetlerine göre sınıflandırdığımızda Tablo 10 ortaya çıkmaktadır.

Tablo 10: Mal Kıymetlerine göre Tüccarlar (Akirman'a Gelen)

Tücarların Mal Kıymetleri (Fiyatları)	Tüccar Sayısı	%
0–1000 akçe arası	34	43
1000–5000 akçe arası	37	46
5000–10000+ akçe arası	9	11
TOPLAM	80[43]	100

Tablo 10 tüccarların ticarî kapasiteleri hakkında genel bilgiler edinmemize yardımcı olmaktadır. Buna göre mal kıymetleri 0–1000 akçe arasında olan 34 tüccar az sermayeli ve küçük, 1000–5000 akçe arasında olan 37 tüccar orta sermayeli, 5000–10000+ akçe arasında olan tüccar ise büyük sermayeli olarak sınıflandırabilir. Tablo 10'a göre Akkirman'a gelen tüccarların büyük bir çoğunluğunun az ve orta sermayeli olduğu görülmektedir. Bu ikisinin oranı % 89'da kalırken büyük sermayeli 9 tüccarın oranı ise % 11'de kalmaktadır. Bütün tüccarlar arasında getirdiği mal kıymetleri açısından ilk sırada, ikisi de Müslüman olan ve İstanbul'dan gelen Üveys Reis (10000 akçe) ile Balıklago'dan gelen Kazo İlter? (10207 akçe) yer almıştır. Bu ikisini aynı zamanda gemi kaptanı olarak da

[43] Akkirman Gümrüğü'ne gelen toplam 81 tüccar olmasına rağmen bir tüccar sadece hamr ticareti ile uğraştığı ve hamrın kıymeti de bilinmediği için bu tabloda o tüccar görülmemektedir.

görmekteyiz. Bu durum ticarete büyük meblâğlar ile katılan kişilerin daha çok gemi reisleri arasından çıktığını göstermesi açısından ilgi çekicidir.

Akkirman'dan İstanbul ve Balıklago'ya giden tüccarlar mal kıymetlerine göre sınıflandırdıklarında ortaya çıkan durum Tablo 11'de görülmektedir.

Tablo 11: Mal Kıymetlerine göre Tüccarlar (Akirman'dan Giden)

Tüccarların Mal Kıymetleri (Fiyatları)	Tüccar Sayısı	%
0–1000 akçe arası	2	18
1000–5000 akçe arası	7	64
5000–10000+ akçe arası	2	18
TOPLAM	11	100

Buna göre Akkirman'dan giden tüccarların büyük bir çoğunluğu (% 82) orta ve az sermayelidir. Büyük sermayeli sadece 2 tüccar (% 18) bulunmaktadır. Burada getirdiği malların toplam kıymeti 10000 akçenin üzerinde olan sadece bir tüccar görülmektedir. Bu tüccar, İstanbul'a giden ve aynı zamanda bir zımmi olan Kalos veled (13400 akçe) dir. Kalos veledin ticarî emtiasının tamamı çeşitli deri ürünlerinden oluşmaktaydı.

2.3. Limanlar

Karadeniz limanları, iç bölgelerdeki şehirleri imparatorluğun başkentine ve diğer bölgelerine bağlayan önemli bir rol üstlenmekteydi. Karadeniz'in güneyinde ve kuzeyindeki irili ufaklı bir çok liman, hem kendi aralarında hem de başkent İstanbul ile yoğun bir ticarî faaliyet içerisinde bulunuyordu. Fakat bu limanların bir çoğu küçük birer kasaba durumundaydı[44]. Bu durum bölgeler arasında ve başkentle yürütülen ticaretin diğerlerine göre daha büyük limanlardan gerçekleştirilmesi sonucunu doğurdu. Görece küçük limanlar ise komşu limanlarla mütevazı ticarî ilişkiler kurdular. Bu durum gümrük defterlerine de yansımıştır. Akkirman gümrük defterinde gemilerin geldiği veya gittiği toplam 9 liman görülmektedir. Bu limanların büyük çoğunluğu Karadeniz'in belli başlı limanlarıdır ve başkent İstanbul hariç tutulursa Karadeniz dışından sadece bir liman (Girit) bulunmaktadır.

---

[44] Suraiya Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, Çev. Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul 2000, s. 95.

Tablo 12 aylar bazında Akkirman Gümrüğü'ne gelen gemilerin geliş limanlarını, sayılarını, taşıdıkları malların toplam kıymetlerini ve bunlardan alınan gümrük vergilerini içermektedir.

Tablo 12: Akkirman Gümrüğü'ne Gelen Gemilerin Çıkış Limanları ve Ödedikleri Gümrük Vergileri

Aylar / Limanlar	Z. 910	M. 911	S. 911	Ra. 911	R. 911	Gemi Sayısı	Mal Kıymeti	%	Güm.	%
İstanbul	1	0	2	0	0	3	96926	56	3403	25
Trabzon	2	2	1	0	0	5	21808	13	5578,5	41
Girid	1	0	0	0	0	1	3050	1,7	1950,5	14,2
Balıklago	1	1	2	2	0	6	32519	18,7	1032,5	8
Benderekli	1	0	0	0	0	1	1190	0,6	48	0,3
Ereğli	1	0	0	0	0	1	700	0,4	14	0,1
Rize?	0	2	0	0	0	2	9567	5,5	1325,5	10
Özi	0	1	0	1	1	3	4570	2,6	189	1
Kefe	0	0	0	1	0	1	2650	1,5	54	0,4
TOPLAM	7	6	5	4	1	23	172980	100	13595	100

Balıklago'dan 6, Trabzon'dan 5, İstanbul'dan 3, Özi'den 3, Rize?'den 2, Girit, Benderekli, Ereğli ve Kefe'den ise Akkirman'a sadece bir gemi gelmiştir. Bu limanlardan mal kıymetleri bakımından İstanbul (% 56) ve Balıklago (% 18,7); gümrük vergisi bakımından ise Trabzon (% 41) ve İstanbul (% 25) ilk sıralarda yer almıştır. Bu durum Akkirman ticaretinde özellikle İstanbul, Trabzon ve Balıklago limanlarının diğerlerine göre ön plana çıktığını göstermektedir. Diğer limanlardan gelen gemilerin mal kıymeti ve gümrük vergisi oranlarını tek tek vermek yerine bunların genel toplam içindeki paylarının çok düşük olduğunu söylemekle yetineceğiz.

Tablo 13 Akkirman Gümrüğü'nden çıkış yapan gemilerin gittikleri limanları, gemilerin taşıdıkları mal kıymetlerini ve ödedikleri gümrük vergilerini oranları ile birlikte göstermektedir.

Tablo 13: Akkirman Gümrüğü'nden Çıkış Yapan Gemilerin Gittiği Limanlar ve Ödedikleri Gümrük Vergileri

Aylar / Limanlar	Z. 910	M. 911	S. 911	Ra. 911	R. 911	Gemi Sayısı	Mal Kıy.	%	Gümrük	%
Balıklago	0	1	0	0	0	1	7435	20	339,5	23
İstanbul	0	1	0	1	0	2	29670	80	1135	77

TOPLAM	0	2	0	1	0	3	37105	100	1474,5	100

Akkirman Gümrüğü'nden çıkış yapan bu 3 gemiden İstanbul'a giden ikisi hem mal kıymetleri hem de ödedikleri gümrük vergileri bakımından Balıklago'ya giden tek gemiye göre oldukça ilerdedir.

2.4. Akkirman'a Gelen Mallar

Akkirman gümrük defterinden bu dönemde Akkirman'a ne tür malların geldiğini, gelen bu malların fiyatlarını, miktarlarını (ölçülerini) ve nereden geldiklerini öğrenebildiğimizi daha önce söylemiştik. Genellikle Karadeniz'e kıyısı olan liman şehirlerinden gelen gemilerle taşınan bu mallar, sadece Karedeniz coğrafyası ile onun hinterlandına ait malları değil, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin birçok bölgesinden değişik türdeki malları da içeriyordu. Akkirman'a gelen bu malların bir dökümünün yapılması bile bu durumu açıkça ortaya koymaya yetecek zenginliktedir.

Akkirman'a getirilen bu malların büyük bir kısmının getirildiği liman şehrinin ve hinterlandının ürünleri oluğuna şüphe yoktur. Fakat bu durum İstanbul için biraz farklılık göstermektedir. İstanbul'dan gelen gemilerin sadece İstanbul'da ve onun hinterlandında üretilen malları getirdiğini düşünmek yanıltıcı olur. Kuşkusuz bunlar arasında İstanbul'da üretilen mallarda vardı. Fakat bu malların büyük bir çoğunluğu ya Osmanlı Devleti'nin diğer bölgelerinden ya da Osmanlı ile ticarî ilişkilerde bulunan komşu devletlerden getiriliyordu. Burada İstanbul, şehre gelen bu malları ihtiyaç duyulan diğer bölgelere sevk eden büyük bir transit merkezi vazifesi görüyordu.

Akkirman Gümrüğü'ne gelen mallar tablolaştırılmış ve burada malın adı, fiyatı ve ölçüsünün yanında birde malı getiren tüccarın memleketi ile gemilerin geldiği liman şehirlerinin adları verilmiştir. Böylece Akkirman'da herhangi bir mal kalemindeki ticaretin Osmanlı'nın hangi şehrinden yapıldığı ve bu ticareti yapan tüccarların nereli olduklarını tespit etmek tablolar sayesinde mümkün olabilmektedir.

Burada "Fiyatı" sütunu altında verilen rakamlar, malın gümrüğe girdikten sonra tespit edilen fiyatını ifade etmektedir. Biz herhangi bir mal

kaleminde gümrük defterinde genellikle *"Kıymet"* ifadesi ile kayıtlı bulanan rakamları toplamak suretiyle bu "Fiyatı" elde ettik. Burada fiyat verilirken hangi maldan ne kadar gümrük alındığı verilememiştir. Çünkü yukarıda da değindiğimiz gibi bir maldan alınan gümrük vergisi, onu getiren tüccarın dinine ve tâbiiyetine göre farklılık gösterebiliyordu. Bu durum herhangi bir mal kaleminden alınan toplam gümrük vergisini tespit etmemizi imkânsız kılmaktadır.

Akkirman Gümrüğü'ne İstanbul'dan ve çevredeki liman şehirlerinden gelen malları biz çeşitli guruplara ayırarak verdik. Bunlar önce kendi içlerinde daha sonra da genel bir değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Bu malların büyük bir kısmı Gıda, Tekstil, Ev Eşyaları ve Diğer Eşyalar gibi genel başlıklar altında verilmiştir. Hamr ve Sabun ise bu genel başlıkların dışında ayrıca değerlendirilmiştir.

2.4.1. Gıda Maddeleri

Akkirman Gümrüğü'ne giren malların çeşitli tasniflere tâbi tutulduğunu ve bu tasniflerden birinin de Gıda olduğunu söylemiştik. Gıda maddeleri de kendi içinde çeşitli gruplara ayrılmıştır. Buna göre Akkirman'a gelen Gıda Maddeleri; Meyve ve Sebzeler, Bitkisel Ürünler, Tahıl ve Bakliyat Ürünleri, Hayvansal Ürünler ile Baharatlar başlıkları altında toplanmış, bunlar kendi içlerinde incelendikten sonra genel bir değerlendirme tâbi tutulmuşlardır.

2.4.1.1. Meyve ve Sebzeler

Osmanlı İmparatorluğu'nda meyve ve sebze köylerde veya şehirlerin yakınında bulunan bağ ve bahçelerde yetiştirilirdi. Üretilen bu meyve ve sebzeler öncelikle şehri içi pazara sunulur artanı ise bölgeler arası ticarete konu olurdu. Osmanlı döneminde kuru meyvelere *meyve-i huşk*, tazelerine ise *meyve-i ter* denirdi. Kuru meyveler, tazesine nazaran uzun süre dayandığı için piyasada daha fazla bulundurulmakta ve halk tarafından da daha fazla talep edilmekteydi[45]. Ayrıca şekerin kıt ve pahalı olduğu Osmanlı döneminde kurutulmuş meyve, özelliklede kuru üzüm,

[45] Cafer Çiftçi, "Osmanlıda Meyve Alım Satımı: Mekânlar, Görevliler, Vergiler ve Standartlar", *Meyve Kitabı*, Ed. Emine Gürsoy Naskali, Dilek Herkmen, İstanbul 2006, s. 455-458.

şehirli nüfusun vazgeçemediği ve günlük hayatta sıkça ihtiyaç duyduğu bir üründü. Üzüm, özellikle Mora ve Ege'nin Anadolu kıyılarında bol miktarda yetiştirilmekteydi. Mora'da yetiştirilen üzüm İngiliz ve Venedikli tüccarlara satılırken, Ege kıyılarında yetiştirilen üzüm ve diğer meyveler başkentin ihtiyacını karşılamak üzere İstanbul'a gönderilirdi[46].

Tablo 14'de Akkirman Gümrüğü'ne gelen 23 geminin getirdiği mallardan meyve ve sebze grubuna girenlerin isimleri, miktarları (ölçüleri), toplam fiyatları, tüccarların memleketleri ile gemilerin geldiği yerler görülmektedir.

Tablo 14: Meyve ve Sebzeler

Malın Cinsi	Ölçüsü	Fiyatı	Tüccarların Memleketi	Gemilerin Geldiği Yer
Meviz-i siyah (Siyah kuru üzüm)	168 kantar 5 çuval	10065	Akkirman, Karahisar, İstanbul, Bursa, Trabzon, Kırım	İstanbul, Balıklago
Meviz-i şirin (Şirin kuru üzüm)	65 kantar 3 sebet	4580	İstanbul, Kırım, Trabzon, Karahisar	İstanbul
Meviz-i razakı (Kuru razakı üzümü)	20 kantar	200	Akkirman	İstanbul
Râzıkî (Razakı üzümü)	1 sebet 2 kantar	100	İstanbul	İstanbul
Nârenc (Narenciye)	300 aded	30	İstanbul	İstanbul
Âlû-yı huşk (Erik kurusu)	4 kantar 1 çuval	205	Trabzon, Karahisar, Ereğli	İstanbul, Ereğli
Emrûd-ı huşk (Armut kurusu)	5 kantar	250	İstanbul, Ereğli	İstanbul, Ereğli
Hurma-yı Trabzonî (Trabzon hurması)	33 kile 9 çuval	310	Trabzon	Trabzon
İncir-i dane (Tane incir)	1 sebet	75	İstanbul	İstanbul
İncir-i lop (Lob inciri)	20 dizi	180	Karahisar	İstanbul
İncir-i Yörük? (Yörük inciri)	100 dizi	200		İstanbul
Boynuz-ı keçi (Keçi boynuzu)	1 kantar 2,5 mud	440	Karahisar	İstanbul
Zerdalü (Zerdali)	5,5 kantar 1 sebet	370	İstanbul, Akkirman, Karahisar	İstanbul
Limon	2 fuçı	850	İstanbul	İstanbul

[46] Faroqhi, *aynı eser*, s. 101.

	2 varil			
Limon-ı ham (Ham limon)	70 kıta'	2000		İstanbul
Limon-ı turş (Limon turşusu)	2 fuçı	500	Kırım	Girid
Kızılcık	2,5 kile	50	Ereğli	Ereğli
Meyhane? Zeytun	3 varil	880	Trabzon	Trabzon
Zeytun (Zeytin)	12 kantar 1,5 fuçı 1 varil	1190	Akkirman, Karahisar, Trabzon, Kırım	İstanbul, Trabzon
Kestane	2 mud	600	Benderekli	Benderekli
Fındık	26 çuval 52 kile 1 mud	1680	Trabzon, Kırım	Trabzon, Rize?
Bâdâm-ı ham (Badem)	2 kile	30		Balıklago
Bâdâm-ı sâfî	1 kantar	250	Karahisar	İstanbul
Girdgân/Cevz (Ceviz)	124000 aded 6 çuval	1066	Akkirman, Trabzon, Benderekli, Ereğli, Kırım	Trabzon, İstanbul, Benderekli, Ereğli, Rize?, Balıklago
Palamud	107 kantar 55 çuval	4950	İstanbul, Akkirman	İstanbul
Böğrülce	19 kile 2 mud	900	İstanbul, Karahisar	İstanbul
Sîr (Sarımsak)	32000 aded	900	Kefe, İstanbul	Balıklago
---	1,5 kantar	200	İstanbul	İstanbul
---	110 aded	630	İstanbul	İstanbul
TOPLAM		33681		

Akkirman'a meyve ve sebze gönderen limanlar arasında İstanbul ve Trabzon diğerlerine göre daha ön planda görülmektedir. Bununla birlikte Balıklago, Benderekli, Ereğli ve Rize? gibi Karadeniz'in diğer liman kentleri de Akkirman'a meyve sebze gönderen limanlar arasında yer almıştır. Aynı zamanda henüz bu tarihte Osmanlıların eline geçmemiş olan Girit Adası'ndan da bir gemi gelmiş ve bu gemi Akkirman'a *"limon-ı turş"* getirmiştir. Akkirman'a gelen meyve ve sebzeler arasında *"meviz-i siyah"* (10065 akçe), *"palamud"* (4950 akçe) ve *"meviz-i şirin"* (4580 akçe) toplam fiyat bakımından diğerlerine göre daha ön sırada yer almıştır. Bu ürünleri *"limon-ı ham"* (2000 akçe), *"fındık"* (1680 akçe), *"zeytun"* (1190 akçe), *"girdgân/cevz"* (1066 akçe) takip etmiştir.

Akkirman'a gelen bu meyve ve sebzeler arasında *"narenc"*, *"limon"*, *"zeytun"* ve *"incır"* gibi tipik Akdeniz ürünlerinin yanında; *"fındık"* ve *"hurma-yı trabzonî"* gibi tipik Karedeniz ürünlerine de rastlanmaktadır. Yetiştiği bölge neresi olursa olsun Akkirman'a gelen bu meyve ve sebzelerin miktarları az olmakla beraber o dönem için belirli bir çeşitlilik arz ettiğini söylemek mümkündür. Bunlardan miktarı az olanların şehir içi tüketime ayrıldığını, fazla olanların ise Akkirman'dan yukarı, iç bölgelere gönderilerek yeniden bir ticarete konu olduklarını söyleyebiliriz.

2.4.1.2. Bitkisel Ürünler

Bitkisel ürünler alanında, sebze ve meyvelerin çeşitli işlemlerden geçirilmesi suretiyle elde edilen ürünler değerlendirilmiştir. Bu alandaki ürünleri değerlendirmek için Tablo 15 hazırlanmıştır.

Tablo 15: Bitkisel Ürünler

Malın Cinsi	Ölçüsü	Fiyatı	Tüccarların Memleketi	Gemilerin Geldiği Yer
Bestil (Pestil)	2,5 kantar	170	Karahisar, Ereğli	İstanbul, Ereğli
Hall (Sirke)	6 fuçı 2 varil	1930	Trabzon, İstanbul, Kırım	İstanbul, Balıklago
Gül ab? (Gül suyu)	14 vukiyye	120	Bursa	İstanbul
Revgan-ı zeyt (Zeytin yağı)	6 kantar 3 varil 1 deste	1714	Akkirman, Galata, İstanbul, Trabzon	İstanbul, Trabzon
Şîr-i revgan (Susam yağı)	3 kantar	700	İstanbul, Karahisar	İstanbul
TOPLAM		4634		

Bu alanda *"hall"* (1930 akçe) ile *"revgan-ı zeyt"* (1714 akçe) fiyat bakımından hemen göze çarpan başlıca iki üründür. Diğer ürünler fiyatları açısından bu ikisinin çok gerisinde kalmaktadır. Bitkisel ürünlerin büyük bir çoğunluğu İstanbul'dan gelen gemilerle getirilmiştir. Bunun yanında, Trabzon, Ereğli ve Balıklago'dan da, Akkirman'a bitkisel ürünler gelmiştir.

2.4.1.3. Tahıl ve Bakliyat Ürünleri

Tablo 16'da Akkirman'a getirilen tahıl ve bakliyat ürünlerinin isimleri ile bunların miktarları, fiyatları ve geldikleri yerler görülmektedir.

Tablo 16: Tahıl ve Bakliyat Ürünleri

Malın Cinsi	Ölçüsü	Fiyatı	Tüccarların Memleketi	Gemilerin Geldiği Yer
Dakik (Un)	113 mud 30 kile	33130	Galata, ---, Edirne, Kırım, Kefe	Rize?, Balıklago, Kefe
Dakik-i kem (Kötü un)	15 mud	2700	Trabzon	Trabzon
Kepek?	3 vukiyye	100		İstanbul
Erz (Pirinç)	13 mud 1 çuval 18 kile	4722	Akkirman, Karahisar, İstanbul	İstanbul, Balıklago
Bakla	4 kile	80	İstanbul	İstanbul
Nohud	13 kile	260	İstanbul, Trabzon	İstanbul
Nişasta	0,5 kantar	50	İstanbul	İstanbul
TOPLAM		41042		

Akkirman'a gelen tahıl ve bakliyat ürünleri arasında 33130 akçe ile ilk sırayı *"dakik"* alırken onu 4722 akçe ile *"erz"* takip etmektedir. 2700 akçelik *"dakik-i kem"*ide dakik'e eklersek bunun fiyatı artarak 35830 akçeye ulaşır. Akkirman'a getirilen bu un bölgede ve civarda yetiştirilen tahılları işleyerek una dönüştürecek bir işletmenin (değirmen) burada yeterli sayıda olmadığını düşündürmekle birlikte bu durum aynı zamanda kuzey ülkelerinde ihtiyaç duyulan unu karşılayabilmek için böyle bir ticarete girişildiğini de akla getirmektedir. Ticarete konu olan bu un, genellikle Karadeniz kıyılarındaki Rize?, Balıkago, Kefe ve Trabzon gibi liman şehirlerinden gelmiştir. Diğer taraftan tahıl ve bakliyat ürünleri alanında İstanbul'dan gelen ürünlerin fiyat ve miktar bakımından pekte önemli olmadığı hemen göze çarpmaktadır.

2.4.1.4. Hayvansal Ürünler

Gıda maddelerinin bir diğer alanı da hayvansal ürünlerdir. Burada Akkirman'a gelen hayvansal ürünler Tablo 17 yardımı ile değerlendirilecektir.

Tablo 17: Hayvansal Ürünler

Malın Cinsi	Ölçüsü	Fiyatı	Tüccarların Memleketi	Gemilerin Geldiği Yer
Asel-i divane (Deli Bal)	2 varil 2 kantar	300	Kırım	Trabzon

Şem-i asel (Balmumu)	1 kantar 10 vukiyye	370		Özi
Havvar	2 kantar	200		Istanbul
Penir (Peynir)	12 tulum 6 kantar	350	İstanbul	İstanbul
Revgan-ı sade (Sade Yağ)	2 kantar 2 deste	768	Edirne	Balıklago, Kefe
Togi[47]	20 kile	400	Kefe	Balıklago
TOPLAM		2388		

Hayvansal ürünler alanında fiyat bakımından çok yüksek oranlara ulaşan bir mal görülmemektedir. Bunlar arasında en yüksek meblâğa ulaşanı *"revgan-ı sade"*dir (768 akçe). *"Revgan-ı sade"* Akkirman'a Kefe[48] ve Balıklago'dan gelmektedir. Hayvansal ürünler alanında Karedeniz liman şehirlerinin özelliklede kuzeydeki Balıklago, Kefe ve Özi'nin burada diğer limanlara göre daha fazla ön planda olduğu hemen göze çarpmaktadır. Akkirman'ın da bu alanda üretim yapan bir şehir olduğu düşünüldüğünde hayvansal ürünlerin fiyat ve çeşit bakımından zenginlik göstermemesi daha iyi anlaşılır. Kefe'de bol miktarda üretilen ve ticaret konu olan *"togi"* balığına Akkirman Gümrüğü'nde de rastlanılmıştır. Fakat bunun miktarı ve fiyatı çok düşük kalmaktadır. Akkirman'a İstanbul'dan havyar gelmesi de ilginç bir durumdur. Muhtemelen bu havyar İstanbul'a başka bir Karadeniz şehrinden gelmiş ve buradan da Akkirman Gümrüğü'ne getirilerek ticarete konu olmuştur.

2.2.1.5. Baharatlar

Akkirman'a gelen baharatların isimleri, miktarları ve fiyatları ile nereden getirildikleri Tablo 18'de gösterilmiştir.

Tablo 18: Baharatlar

Malın Cinsi	Ölçüsü	Fiyatı	Tüccarların Memleketi	Gemilerin Geldiği Yer
Sumak	0,5 kantar	100		İstanbul
Za'feran (Safran)	2 vukiyye	100	İstanbul	İstanbul

[47] Kefe civarında yetiştirilen ve bir balık türü olan togi hakkında detaylı bilgi için bkz. Öztürk, *Osmanlı Hakimiyetinde Kefe 1475–1600*, Dizin "togi balığı".

[48] Kefe'nin özellikle başkent İstanbul'un yağ ihtiyacını karşılayan önemli bir şehir olduğu hakkında detaylı bilgi için bkz. Öztürk, *aynı eser*, s. 143-144.

Kemmûn (Kimyon)	1 çuval 1 kantar	100	Kırım	İstanbul
Günlük-i siyah	3 Fuçı 1 denk	2000	Kırım	Girid
Karanfil	0,5 vukiyye	25		İstanbul
Mazı	1,5 kantar	200	İstanbul	İstanbul
Sakız	1 vukiyye	50		İstanbul
Hınnâ (Kına)	1 çuval 2 kantar 4 kile	480		İstanbul
Fülfül (Karabiber)	8 vukiyye	320	İstanbul	İstanbul
Afyon	10 kantar	520	Galata, Kırım	İstanbul
Nemek-i derya (Deniz tuzu)	57 kile 25 mud	5530	Benderekli, Galata	Benderekli, Balıklago, Özi, Rize?
TOPLAM		9425		

1505 yılında Akkirman'a getirilen baharatlar arasında *"nemek-i derya"* (5530 akçe) ve *"günlük-i siyah"* (2000 akçe) fiyatlarının yüksekliği açısından hemen dikkati çekmektedir. Baharat alanındaki diğer ürünlerin fiyatları bu ikisinin fiyatlarının çok altında kalmaktadır. Baharatların Akkirman'a geliş limanları arasında İstanbul'un ön planda olduğu görülmektedir. Baharat çeşitlerinin büyük çoğunluğu İstanbul'dan; az önce fiyatlarının yüksekliğinden bahsettiğimiz *"günlük-i siyah"* Girit'ten; *"nemek-i derya"* ise Benderekli, Rize?, Balıklago ve Özi'den getirilmiştir.

2.4.1.6. Gıda Maddelerine Genel Bakış

Akkirman'a 1505 yılında gelen ve çeşitli başlıklar altında incelediğimiz gıda maddelerinin toplam fiyatları ile bunların oranları Tablo 19'da verilmiştir.

Tablo 19: Gıda Maddeleri İcmal

Gıda Maddeleri	Toplam Fiyatları	%
Tahıl ve Bakliyat Ürünleri	41042	45
Meyve ve Sebzeler	33681	37
Baharatlar	9425	10
Bitkisel Ürünler	4634	5
Hayvansal Ürünler	2388	3
TOPLAM	91170	100

Tablo 19'a göre Akkirman'a bu dönemde gelen gıda maddelerinde ilk sırayı % 45'lik (41042 akçe) oranı ile Tahıl ve Bakliyat Ürünleri almıştır. Halkın temel besin kaynağı olan tahıl ve bakliyat ürünlerinin bu sıralamada en başta yer alması şaşırtıcı değildir. Yukarıda da açıkladığımız gibi bu durum hem Akkirman halkının kendi ihtiyacını karşılamak hem de kuzey ülkelerinde duyulan talebi gidermek üzere yapılan ticaretten kaynaklanmış olmalıdır. Tahıl ve Bakliyat Ürünlerinden sonra ikinci sırayı Meyve ve Sebzeler almıştır. Genellikle şehir halkının ihtiyacı için yapıldığını düşündüğümüz bu ticaret sonucunda gelen malların oranı ise % 37 (33681 akçe) olmuştur. Gıda alanında son sırada Hayvansal Ürünlerin geldiği görülmektedir. Hayvansal ürünlerin gıda toplamı içindeki yeri % 3'lerde (2388 akçe) kalmaktadır. Hayvansal ürünlerin diğer alanlara göre bu kadar az olmasının sebebi Akkirman'ın da bu hayvansal ürünler alanında bir üretici merkez olmasından kaynaklanmış olmalıdır.

2.4.2. Tekstil Ürünleri

Anadolu'dan Karadeniz'e ve diğer komşu bölgelere yapılan ihracatta tekstil ürünleri, her zaman ilk sırada yer almıştır. Akkirman'a gelen tekstil ürünleri hammaddelerine göre yünlü, pamuklu, ipek, keten ve deri gibi çeşitli guruplara ayrılmıştır. Akkirman'a gelen tekstil ürünleri yaptığımız tasniflere göre önce kendi aralarında daha sonrada genel bir değerlendirmeye tâbi tutulacaktır.

2.4.2.1. Yünlü Ürünler

Yün ve yünlü dokumalar, Anadolu ve Rumeli'nin koyun beslenen hemen her yerinde görülebilmekteydi. Bu bölgeler özellikle çuha (çuka), aba, kebe ve keçe gibi çeşitli yünlü kumaş dokumacılığında uzmanlaşmışlardı. Ayrıca devletin yeniçeriler için talep ettiği yünlü kumaşın (çuha) büyük bir kısmı Selanik'ten sağlanırdı. Bu durum Selanik'in hem bir yünlü dokuma hem de Rumeli bölgesinden temin edilen yünün ve yünlülerin toplandığı bir merkez haline gelmesine katkıda

bulunmuştur[49]. Bu konuda net bir bilgi olmamakla birlikte Akkirman'a İstanbul'dan gelen yünlülerin büyük bir kısmının Selanik'ten veya Rumeli bölgesinden temin edildiğini düşünmek sanırım yanlış olmaz.

Akkirman'a gelen tekstil ürünlerinden yünlüler grubuna dahil edilenlerle ilgili bilgiler Tablo 20'de verilmiştir.

Tablo 20: Yünlü Ürünler

Malın Cinsi	Ölçüsü	Fiyatı	Tüccarların Memleketi	Gemilerin Geldiği Yer
Aba-i rengin	5 kıta'	150	İstanbul	İstanbul
Arakiye-yi Çuka (Yün külah)	1 deste	30	İstanbul	İstanbul
Bitane-i nemed rengin	16 kıta'	288	Kırım	İstanbul
Bitane-i rengin (Renkli astar)	60 kıta'	780	İstanbul	İstanbul
Câme-i Çuka küçük (Küçük yünlü elbise)	12 sevb	600	Kırım	İstanbul
Câme-i Çuka-i mütenevvia	17 sevb	2000	İstanbul	İstanbul
Câme-i çuka-i yafa?	10 sevb	1000	İstanbul	İstanbul
Çağşir (Pantolon)	5 sevb	200	İstanbul	İstanbul
Çuka-i Bergamaşka	4 sevb	450	Kırım	İstanbul
Çuka-i Dubrovnik	1 sapu	1000	İstanbul	İstanbul
Çuka-i kem Dubrovnik	3 sapu	1200	Kırım	İstanbul
Çuka-i İstanbul sepîd	1 sapu	200	İstanbul	İstanbul
Çuka-i karzıyye	6 zira'	150	İstanbul	İstanbul
Çuka-i pertebvan	1 sapu	400	İstanbul	İstanbul
Çuka-i sepîd kem	45 zira	225	İstanbul	İstanbul
Dolama-i misad?	25 kıta	250	İstanbul	İstanbul
Kebe-i sepîd (Beyaz kalın keçe)	200 zira'	2000	İstanbul	İstanbul
Keçe-i nemed	49 kıta' 20 vukiyye, 20 pare 10 kantar,	10110	İstanbul, Galata, Kırım	İstanbul
TOPLAM		21033		

[49] Halil Sahillioğlu, "Yeniçeri Çuhası ve II. Bayezid'in Son Yıllarında Yeniçeri Çuha Muhasebesi", *Güney–Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, S. 2-3, İstanbul 1974, s. 415-420.

Yünlüler kategorisine giren ürünlerin tamamının İstanbul'dan getirildiği görülmektedir. Bu ürünlerin büyük bir çoğunluğu büyük bir ihtimalle başka şehirlerden İstanbul'a getirilmiş ve burada yeniden ticarete konu olmuştur. Yünlüler arasında fiyatı en yüksek ürünün 10110 akçe ile *"keçe-i nemed"* olduğu görülmektedir. Diğer taraftan çuka cinsi kumaşların birçok çeşidi Akkirman'a getirilmiştir. Bu çuka çeşitleri arasında Bergamaşka[50] ve Dubrovnik çukalarının burada görülmesi gerçekten ilginçtir. Bu kumaşlar Bergamaşka ve Dubrovnik şehirlerinden İstanbul'a; oradan da satılmak üzere Akkirman'a getirilmiştir. Muhtemelen buradan da Karadeniz'in kuzeyindeki bölgelere yeniden satılmak üzere gönderilmiş olmalıdır. Bahsettiğimiz çukaların bir diğer çeşidi de bir tür yünlü elbise olan *"câme-i çuka"*lardır. Bu yün elbisenin küçük, mütenevvia ve yafa? gibi çeşitleri de bulunmaktaydı. *"Câme-i çuka-i mütenevvia"* tüm çukalar arsında en pahalı olanı olarak görülmektedir. Akkirman'a getirilen tüm bu yünlü kumaş ve elbiselerin toplam fiyatı ise 21033 akçe etmektedir.

2.4.2.2. Pamuk ve Pamuklu Ürünler

Tekstil ürünleri arasında ticarî amaçla en fazla üretileni pamuklulardı. Giysilerin astarları olarak kullanılan ve çeşitli renklerde olabilen bogasiler ve başlık olarak kullanılan tülbentler pamuktan imal edilirdi. Zengin kesim genellikle ipekli giysileri tercih ederken, orta halli ve yoksul kesimin giysileri pamuklu olurdu. Ayrıca yeniçerilerin iç giyimleri ve astarlarında, gemilerin yelken bezlerinde ve ordunun çadırlarında pamuktan üretilmiş kumaşlar kullanılırdı. Osmanlı Devleti ordunun çadır ve donanmanın yelken bezi ihtiyacı için pamuk ve pamuk ipliğine zaman zaman ihracat yasağı koymuştur. Devletin ihtiyaç duyduğu pamuğun önemli bir kısmı Ege kıyılarındaki Aydın ve Saruhan sancakları ile Bergama kazasından gelirdi. Arşiv belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla Bergama önemli bir pamuk ve pamuk ipliği üreticisiydi. Kanuni Sultan

---

[50] Kesin olmamakla beraber Bergamaşka'nın İtalya'nın dokumaları ile ünlü Bergamo şehri olduğunu düşünüyoruz. Aynı şekilde 1487–1490 tarihli Kefe gümrük defterine göre Marketa isimli bir İtalyan Kefe'ye 4000 akçe değerinde 8 kat Çuka-i Bergamaşkara getirmiştir. Bkz. İnalcık, *Sources and Studies on The Otoman Black Sea I The Customs Register of Caffa 1487–1490*, s. 39.

Süleyman döneminin sonlarına doğru Akdeniz yöresi de pamuk ve pamuklu üretiminde ön plana çıkmaya başladı[51].

Tablo 21'de Akkirman'a gelen pamuklu ürünlerinin isimleri, fiyatları, miktarları ve geldikleri yerler verilmiştir.

Tablo 21: Pamuk ve Pamuklu Ürünler

Malın Cinsi	Ölçüsü	Fiyatı	Tüccarın Memleketi	Gemilerin Geldiği Yer
Penbe (Pamuk)	10 kantar 2 denk 2 çuval	3200	İstanbul	İstanbul
Astar-ı penbe (Pamuklu elbis eastarı)	2 deste	20	İstanbul	Istanbul
Bogasi-i kem rengin	60 kıta'	1240	İstanbul	İstanbul
Bogasi-i rengin (Renkli bogasi)	100 kıta'	2900	Bursa, Kırım	İstanbul
Bogasi-i sepid (Beyaz bogasi)	5 kıta'	250	Kırım	İstanbul
Câmeha-i bogasi-i mütenevvia köhne	60 sevb	400	Kırım	İstanbul
Câme-i bâfte (Dokunmuş elbise)	3 kıta'	390	Bursa	İstanbul
Câme-i bogasi köhne	120 sevb	800	Bursa	İstanbul
Câme-i penbe (Pamuklu elbise)	10 sevb	325	Kırım	Rize?
Kirbâs-ı penbe (Pamuklu kumaş)	1003 zira' 8 pare	2542	Karahisar, Kırım	İstanbul, Rize?, Trabzon
Peşgîr (Havlu)	9 kıta'	20		İstanbul
Makrama (Baş ve Yüz Örtüsü, Havlu)	50 kıta'	500	Bursa	İstanbul
Yorgan	12 kıta'	600	Bursa	Istanbul
Nîmten (Mintân/Gömlek)	3 kıta'	75	Kırım	İstanbul
Destmâl (Elbezi)	4 deste	160	Edirne	Kefe
TOPLAM		13422		

Pamuk ve pamuklu ürünler alanında bu dönemde birçok çeşidin Akkirman'a getirildiğini görmekteyiz. Bunlar arasında *"penbe"*, *"bogasi"*, *"peşgîr"*, *"makrama"*, *"nimten"*, *"destmâl"* ve pamuklu elbiseler (*câme-i bogasi*)

[51] Faroqhi, *aynı eser*, s. 157-161.

gibi birçok pamuklu ürün bulunmaktadır. Bu alanda fiyat bakımından ilk sırada 3200 akçe ile ham pamuk (*penbe*) gelmektedir. Onu sırasıyla pamuklu kumaş çeşitleri olan *"bogasi-i rengin"* (2900 akçe) ve *"kirbâs-ı penbe"* (2542 akçe) izlemektedir. Diğer ürünlerin fiyatları bu üçünün çok gerisinde kalmaktadır. Pamukluları getiren gemilerin çıkış limanlarına baktığımızda ezici bir çoğunluğunun İstanbul'dan hareket ettiğini görürüz. Bununla birlikte Rize? ve Trabzon gibi Karadeniz'in Anadolu kıyısında bulunan limanların yanında, Kefe gibi kuzey limanlarının da Akkirman'a pamuklu gönderdiği görülmektedir. Bu alanda Kefe'den gelen geminin buraya miktarı ve fiyatı her ne kadar az olsa da pamuklu getirmesi şaşırtıcıdır. Bu pamuklu ürünün (*destmâl*) Kefe'de üretilmiş olma ihtimali bulunmakla birlikte bu durum muhtemelen Kefe'ye Anadolu'dan gelen tüccarın (defterin bize verdiği bilgiye göre tüccar Edirnelidir) elindeki malı burada satamaması üzerine Akkirman'a gelerek burada satmaya çalışması ihtimalini de düşündürmektedir. Akkirman'a getirilen pamukluların toplam fiyatı ise 13422 akçedir.

2.4.2.3. Deri ve Deri Ürünleri

Belli başlı Osmanlı şehirlerinde debbağhanelerin bulunması bu mesleğin ülkede çok yaygın olduğunu göstermektedir. Bu yaygınlık dolayısı ile olsa gerek dericilikle uğraşan esnaf bazen hammadde sıkıntısı çekiyordu. Ham madde sıkıntısı çekilmesinin bir diğer nedeni de Osmanlı derilerinin Avrupa'da belli bir üne sahip ve çok aranan bir ürün olmasından kaynaklanmaktaydı. Deriler günlük hayatta çok geniş bir kullanım alanına sahipti. Deriden; ayakkabı, eyer, elbise ve bir çok ev eşyası imal edilebiliyordu. Belgelerde geçen sahtiyan, meşin ve gön terimleri genel olarak deri anlamına gelmekle birlikte aralarında kalite farkı vardı[52].

Akkirman Gümrüğü'ne gelen ve deri ürünleri sınıfına dâhil ettiğimiz mallar Tablo 22'de verilmiştir.

---

[52] Faroqhi, *aynı eser*, s. 193–208. Özellikle s. 201'deki Harita 9, hem deri üretimini hem de ticaretini yansıtmaktadır.

Tablo 22: Deri ve Deri Ürünleri

Malın Cinsi	Ölçüsü	Fiyatı	Tüccarların Memleketi	Gemilerin Geldiği Yer
Sahtiyan (İşlenmiş deri)	10 kıta'	300	Bursa	İstanbul
Kunduz kem?	3 kıta'	30	İstanbul	İstanbul
Meşin kârî	290 aded	1500		İstanbul
Meşin-i mütenevvia	100 kıta'	500	Bursa	Istanbul
Post-ı rûbâh (Tilki postu)	60 kıta'	480	İstanbul	İstanbul
Post-ı sansar (Sansar postu)	5 kıta	30	İstanbul	İstanbul
Post-ı zerdeva (Ağaç sansarı postu)	4 pare 6 kıta'	110	Kırım	Rize?
Mûze-i merdane (Erkek çizmesi)	100 çift	2380	Kefe, İstanbul	İstanbul
Papuş-ı galata (Galata pabucu)	20 çift	240	Akkirman	İstanbul
Kefş-i mütenevvia (Çeşitli ayakkabı)	40 çift	400	İstanbul	İstanbul
TOPLAM		5970		

Art bölgesi ile önemli bir hayvan (koyun-sığır) yetiştiricisi[53] ve deri üreticisi olan Akkirman'a deri ve deri ürünlerinin getirilmesi şaşırtıcıdır. Akkirman'a gelen deri ve deri ürünleri arasında *"sahtiyan"* ve *"meşin"* gibi deriler; sansar, rûbâh ve zerdeva gibi hayvan postları; *"mûze-i merdane"*, *"papuş-ı galata"* ve *"kefş-i mütenevvia"* gibi çeşitli ayakkabılar bulunmaktaydı. Bu ürünlerin büyük bir çoğunluğu İstanbul'dan gelen gemilerle getirilirken sadece bir gemi Rize?'den gelmiş ve zerdeva postu getirmiştir. Deri ve deri ürünleri arasında fiyat bakımından ilk sırada bir çeşit erkek çizmesi olan *"mûze-i merdane"* (2380 akçe) gelirken onu *"meşin kârî"* (1500 akçe) takip etmiştir.

[53] Akkirman Sancağı, İstanbul'a her yıl belirli miktarda koyun göndermekle yükümlüydü. Anlaşılan aynı zamanda dizdar ve hisar-eri gibi vazifeleri de bulunan bazı celebler türlü bahaneler bularak bu yükümlülüklerini ihmal etmişlerdir. Bunun üzerine merkez, Akkirman sancağı beyine ve kadısına, taahhüt edilen miktarda koyunun acilen ve eksiksiz olarak gönderilmesini emreden bir yazı yollamıştır. Bkz, Akkerman sancağı beğine ve kadılarına 22. N.967 (18.05.1560) tarihli hüküm, BOA, *Mühimme Defteri*, 3, 503/1139.

2.4.2.4. İpek ve İpekli Ürünler

Tablo 23'te Tekstil kategorisinde değerlendirdiğimiz ipekli ürünler çeşitleri ve fiyatları ile birlikte görülmektedir

Tablo 23: İpek ve İpekli Ürünler

Malın Cinsi	Ölçüsü	Fiyatı	Tüccarların Memleketi	Gemilerin Geldiği Yer
Harir-i rengin	44 lidre	180	İstanbul	İstanbul
İbrişim-i lika	20 lidre	400	İstanbul	İstanbul
Kemha-i Gülistani kem	17 sevb	1700	Bursa	İstanbul
Tâfte-i dühezar-ı Bursa	8 zira'	96	Kırım	İstanbul
TOPLAM		2376		

Akkirman'a getirilen ipek ve ipekli ürünlerin çeşitlilik bakımında çok zengin olduğu söylenemez. Bunlar arasında fiyatı ile öne çıkan tek ürün *"kemha-i gülistani"*dir (1700 akçe). Bu ürünü İstanbul'dan getiren tüccarın Bursalı olduğunu hemen belirtmemiz gerekir. Bu durum bize Bursalı olan bu tüccarın kendi şehrinde üretilen bir tekstil ürününün alarak deniz aşırı bir ticarî faaliyete giriştiğini açıkça göstermektedir. Diğer ipekli ürünlerin fiyatları çok düşük kalmakta ve pek bir önem arz etmemektedir.

2.4.2.5. Keten ve Keten Ürünleri

Ketenden elde edilen tekstil ürünleri Tablo 24'te detaylı olarak verilmiştir.

Tablo 24: Keten ve Keten Ürünleri

Malın Cinsi	Ölçüsü	Fiyatı	Tüccarların Memleketi	Gemilerin Geldiği Yer
Ketan (Keten)	1 kantar	150	Akkirman	İstanbul
Ketan-ı kem (Kötü keten)	1 kantar	100		İstanbul
Rişte-i ketan (Keten ipliği)	16 top	46	İstanbul	İstanbul
Resen-i harc? (İp, halat)	100 kıta'	100	İstanbul	İstanbul
Rişte-i isparçine (Halat)	1 kıta'	360		Rize?
Kirbâs-ı ketan (Keten kumaş)	124 zira 4 pare	650	Balıklago, Trabzon	Balıklago, Trabzon
TOPLAM		1406		

Akkirman'a getirilen keten ve keten ürünleri arasında ham ketenin yanında ketenden elde edilen ip ve halatlar (*rişte, resen*) ile keten kumaşlar bulunmaktaydı. Keten ve keten ürünleri arasında fiyat bakımından ön plana çıkan bir ürün bulunmamaktadır. "*Kirbâs-ı ketan*" bunlar arasında fiyatı en fazla olan ürün (650 akçe) olarak göze çarpmaktadır. Keten ve keten ürünleri yine diğer bütün tekstil ürünlerinde olduğu gibi büyük çoğunlukla İstanbul'dan gelen gemilerle getirilmiştir. İstanbul yanında Rize?, Balıklago ve Trabzon'da Akkirman'a keten ve keten ürünleri gönderen limanlar arasındadır. Bu alandaki ürünlerin toplam değeri 1406 akçe tutmaktadır.

2.4.2.6. Tekstil Ürünlerine Genel Bakış

Akkirman'a gelen tekstil ürünlerini çeşitli gruplara ayırmak suretiyle detaylı olarak yukarıda inceledik. Burada ise tekstil ürünleri alanında yaptığımız bu tasnifleri daha genel bir değerlendirmeye tâbi tutarak, bu dönemde Akkirman ve Karadeniz'in kuzeyindeki halkların giyim kuşam eğilimlerini ve hangi tekstil ürünlerinin daha ağırlıklı olarak talep edildiğini veya ticarete konu olduğunu genel hatlarıyla yansıtmaya çalışacağız. Bunu yaparken kullanacağımız yegâne veri getirilen tekstil ürünlerinin toplam fiyatlarıdır.

Tablo 25: Tekstil İcmal

Gıda Maddeleri	Toplam Fiyatları	%
Yünlü Ürünler	21033	47,5
Pamuk ve Pamuklu Ürünler	13422	30,4
Deri ve Deri Ürünleri	5970	13,5
İpek ve İpekli Ürünler	2376	5,4
Keten ve Keten Ürünleri	1406	3,2
TOPLAM	44207	100

Tekstil ürünleri alanında yaptığımız tasnif sonucunda yünlü ürünlerin 21033 akçe ile (% 47,5) diğerlerinin önüne geçtiği görülmektedir. Yünlülerin fiyat bakımından ilk sırada bulunması bu ürünün pahalılığından ziyade çok talep ediliyor ve dolayısıyla Akkirman'a çok getiriliyor olmasından kaynaklanmaktadır. Yünlülerin çok talep edilmesinin sebebi hem yöre halkının ihtiyaçlarına cevap veren nitelikleri taşımasında hem de parça başına diğerlerine nazaran ucuz olmasında aranmalıdır. Yünlüleri 13422 akçe ile (% 30,4) pamuk ve pamuk ürünleri

takip etmektedir. Bunlar yünlüler kadar olmasa da halkın vazgeçemediği ve günlük hayatta sıklıkla kullandığı ürünlerdir. Deri ve deri ürünleri ise sıralamada yünlüler ile pamukluların arkasından 5970 akçe ile (% 13,5) üçüncü sırada gelmektedir. Bunlar arasında yine halkın günlük yaşamında ihtiyaç duyduğu post ve ayakkabı gibi ürünlerin bulunduğu unutulmamalıdır. Diğer taraftan ipek ve ipekli ürünler ile keten ve keten ürünlerinin diğerlerine nazaran hem fiyat hem de oran açısından pek bir önem arz etmediği hemen göze çarpmaktadır. Tekstil ürünlerinin toplam fiyatı ise 44207 akçeyi bulmaktadır.

2.4.3. Ev Eşyaları

Bu alanda Akirman'a gelen mallar genellikle mutfakta kullanılmak üzere getirilen eşyalardan oluşmaktadır. Aralarında birkaç tane mutfak dışı, fakat kullanım alanı itibariyle ev eşyaları grubuna daha uygun düşecek eşyalar da bulunmaktadır. Bu nedenle bu alandaki eşyaları biz Ev Eşyaları adı altında tasnif etmeyi daha uygun bulduk. Tablo 26'da bu dönemde Akkirman'a gelen ev eşyalarının isimleri ile birlikte miktarları, fiyatları ve malı getiren tüccarın memleketi ile geminin geldiği yer görülmektedir.

Tablo 26: Ev Eşyaları

Malın Cinsi	Ölçüsü	Fiyatı	Tüccarların Memleketi	Gemilerin Geldiği Yer
Kâse-i dıraht (Ağaç kâse)	213 aded	465	Karahisar, Kırım	Istanbul, Trabzon, Rize?
Kâse-i ferik?	20 kıta'	60	Kırım	İstanbul
Kâse-i hakî (Toprak kâse)	510 aded 1 denk 170 kıta'	1120	Akkirman, Kırım, İstanbul	İstanbul, Girid , Balıklago
Kâse-i küçük (Küçük kâse)	450 aded	20	Kırım	Girid
Kaşık?	500 aded	80	Bursa	İstanbul
Bardak	20 kıta' 190 aded	250	İstanbul	İstanbul
Bardak-ı hâkî (Toprak bardak)	30 kıta'	60		İstanbul
Çölmek (Çömlek)	200 aded	100		Trabzon
Kadeh-i harci?	150 kıta	30	İstanbul	İstanbul
Maşa?	1 deste	30	Kırım	İstanbul

Mil'aka (Tahta kaşık)	300 aded	60	İstanbul	İstanbul
Kutı-yı dıraht (Ağaç kutu)	8 kıta'	64	İstanbul	Istanbul
Kûze-i hakî (Su testisi)	80 aded	80	Kırım	Istanbul, Girid
Kürek	640 aded	975	Bursa	İstanbul
Kürek-i âhen (Demir kürek)	10 kıta'	80	Kırım	İstanbul
Kürek-i dıraht (Ağaç kürek)	10 kıta'	20		İstanbul
Piyâle (Kadeh)	250 kıta'	80	Kırım	İstanbul
Tekne-i dıraht (Ağaç tekne)	145 aded	825	Akkirman, Kırım	İstanbul, Trabzon, Rize?
Tekne-i dıraht küçük	45 aded	100		Trabzon
Hasır	30 kıta' 2 aded	110	Kırım	Girid
Asiyab-ı dest (El değirmeni)	14 kıta'	84		Trabzon
Fenar-ı frengi (Frenk feneri)	10 kıta'	60	İstanbul	İstanbul
Kebâb? (Kebbân?) demiri	20 kıta'	60		İstanbul
Bağırdak-ı? Küçük	20 kıta	200	Karahisar	İstanbul
TOPLAM		5013		

Bu ev eşyaları arasında toprak ve ağaçtan yapılmış kâseler, kaşıklar, çeşitli bardak ve kadehler, topraktan yapılmış su testileri, demir ve ağaçtan mamul kürekler, ekmek veya kumaş boyası yapımında kullanıldığını düşündüğümüz tekneler, hasırlar, fenerler gibi birçok eşya çeşidi bulunmaktadır. Fiyat itibariyle pekte önemli olmadıkları görülen bu ev eşyaları arasında ilk göze çarpan ürün, 1120 akçe ile toprak kâse (*kâse-i hakî*) olmuştur. Ev eşyaları alanında toplam değeri 1000 akçenin üzerine çıkan başka bir ürün bulunmamaktadır. Bu malları getiren gemiler alanında İstanbul'un ön planda olduğu göze çarpmaktadır. İstanbul'un yanında Trabzon, Rize?, Balıklago ve Girit'ten de Akkirman'a ev eşyası geldiği görülmektedir.

2.4.4. Diğer Eşyalar

Diğer eşyalar alanında yukarıda yaptığımız tasniflere birebir uymayan malları topladık. Tablo 27'de bu malların isimleri, miktarları ve

fiyatları ile malları getiren tüccarların memleketleri ve gemilerin çıkış limanları görülmektedir.

Tablo 27: Diğer Eşyalar

Malın Cinsi	Ölçüsü	Fiyatı	Tüccarların Memleketi	Gemilerin Geldiği Yer
Çiriş (Yapıştırıcı madde)	30 vukiyye	110	İstanbul	İstanbul
Boya-i sürh (Kırmızı boya)	1 denk 5,5 kantar 2 çuval	1000	İstanbul, Akkirman	İstanbul
Kil	60 kile	180		Balıklago
Zift	56 kantar 3 vukiyye	600	Galata, Kırım	İstanbul
Âlât-ı vezn? (Ölçü aleti)	1 çift? (sevb)	350	İstanbul	İstanbul
Çeki-i dıraht (Ölçü aleti)	15 kıta'	150	Karahisar, Akkirman	İstanbul
Şimşir-i miyân? (Orta kılıç?)	12 ---	420		İstanbul
Zırh	2 sevb	120	İstanbul	İstanbul
Kepkep (Ayakkabı çivisi)	10000 aded	60	İstanbul	İstanbul
Mismâr (Çivi)	1 vukiyye	120	Kırım	İstanbul
Mismâr-ı mütenevvia	6000 aded	250	Karahisar	İstanbul
Mismâr-ı nal	6000 aded	150	İstanbul	İstanbul
Mismâr-ı padavra	5000 aded	100	İstanbul	İstanbul
Mismâr-ı tahta	12000 aded	300	İstanbul	İstanbul
Nal ve Mismâr-ı mütenevvia	5000 aded	280	Akkirman	İstanbul
TOPLAM		4190		

Diğer mallar başlığı altında çivi çeşitleri (*mismâr*), boya, kil, zift, bir çeşit yapışkan (*çiriş*) ve ölçü aletleri (*âlât-ı vezn?, çeki-i dıraht*) bulunmaktadır. Bu ürünlerin büyük bir kısmını, aynı zamanda, yeniden üretimde kullanılan ara mallar olarak değerlendirmek de mümkündür. Bu ürünlerden toplam fiyatı 1000 akçe olan yalnızca kırmızı boya (*boya-i sürh*) dır. Diğerinin fiyatları buna nazaran oldukça azdır. Diğer ürünler alanında gördüğümüz malların tamamına yakını İstanbul'dan gelen gemilerle getirilmiştir. Bu alandaki ürünlerin toplam fiyatı ise 4190 akçedir.

2.4.5. Sabun Ticareti

Akkirman'a gelen mallar içinde sabunu ayrıca değerlendirmeyi uygun bulduk. Bunun nedeni, tek kalemlik bir mal olmasına rağmen diğerlerine nazaran fiyat olarak çok yüksek meblâğlara ulaşmış olmasıdır. Ev eşyaları ve Diğer eşyalar alanındaki toplam fiyatla sabunun toplam fiyatını karşılaştırırsak ne demek istediğimiz daha iyi anlaşılabilir.

Tablo 28: Sabun Ticareti

Malın Cinsi	Ölçüsü	Fiyatı	Tüccarların Memleketi	Gemilerin Geldiği Yer
Sabun-ı Irakî (Irak sabunu)	56,5 kantar 2 çuval 11 vukiyye	9700	İstanbul, Kırım, Bursa, Trabzon, Karahisar, Akkirman	İstanbul

Ticarete konu olan sabunun tamamı İstanbul'dan kalkan gemilerle Akkirman'a getirilmiştir. Burada sabunun isminde bulunan Irak kelimesinden dolayı bu ürünün İstanbul'da üretilmediğini ve buraya Irak'tan getirildiğini düşünebiliriz. Aynı zamanda bu durum yukarıda da değindiğimiz gibi İstanbul'un bir transit merkezi olduğu, ülkenin çeşitli bölgelerinden ve diğer ülkelerden gelen malları kendi bünyesinde topladıktan sonra bunları ihtiyaç duyulan bölgelere sevk ettiği, fikrimizi de desteklemektedir. Değişik ölçülerle getirilen Irak sabununun toplam fiyatı 9700 akçe tutmaktadır. Bu Irak sabunu, narh defterlerinde sıklıkla rastladığımız ve İstanbul'a büyük miktarlarda getirildiğini gördüğümüz Trablus sabunu ile aynı ürün olmalıdır.

2.4.6. Hamr (Şarap) Ticareti

Hamr da diğer bütün alanlardan müstakil ve ayrı bir başlık altında incelenmiştir. Sabuna benzer bir şekilde hamr da fiyat açısından diğerlerinden çok yüksek meblâğlara ulaşmaktadır. Hamrı ayrı incelememizin diğer önemli bir sebebi, şimdiye kadar incelediğimiz bütün mal kalemleri içinde belirli yönlerden –özellikle de gümrük vergisinin alınış biçimi yönünden– farklılık arz ediyor olmasıdır.

Gümrük vergisi hamr hariç diğer bütün mallarda tüccarın dinine ve tâbiiyetine göre malın kıymeti üzerinden belirli bir yüzde olarak alınmaktaydı. Hamrda ise gümrük, tüccarın dinine ve tâbiiyetine

bakılmaksızın fıçı başına alınmış ve fıçı ile getirilen hamrın kıymeti verilmemiştir. Hamrdan ayrıca *"ispene"* adında gümrükten farklı olarak ve yine fıçı başına olmak üzere ek bir vergi alınmaktaydı. Defterde yaptığımız incelemeler sonucunda tespit ettiğimiz bu durum Akkirman'a ait olan iki kanunnameden 977[54] (1570) tarihli olanında da açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bu konuda fetihten hemen sonra düzenlendiği anlaşılan 889 (1484) tarihli ilk kanunnamede[55] ise herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Akkirman ile birlikte Silistre Sancağı'na bağlı kazaların kanunnamelerini de içeren 1570 tarihli kanunname metninde, Akkirman'a getirilen hamr ve bundan alınacak vergi oranları ile ilgili bilgiler *"Kanunname-i İskele-i Akkerman Der Âb-ı Torlu ki, Hâliyâ İcrâ Olunur"* başlığı altında verilmiştir. Kanunnamede hamrdan alınacak vergi miktarı *"Ve gemi ile gelen hamr fuçısından yirmi beşer akçe resm-i fuçı alınur ve altışar akçe ispene deyu alınur. Ve sirke ve araki fuçısından bahaya dutulup gümrük alınur."* ifadesi ile açıklanmıştır. Görüldüğü gibi hamrda gümrük diğer mallardan farklı olarak malın kıymeti üzerinden belirli bir yüzde olarak değil de getirilen her bir fıçı üzerinden 25 akçe olarak alınmıştır. Buna ek olarak birde yine her fıçıdan olmak üzere 6 akçe *"resm-i ispene"* alınmıştır. Bu durum Akkirman gümrük defterinden derlediğimiz bilgiler sonucunda oluşturduğumuz aşağıdaki tabloda da görülebilir.

Tablo 29: 1 Fuçı Hamr'dan alınan gümrük ve ispene oranları

Hamr (Şarap)	Gümrük	İspene
Hamr (Şarap)	25	6
Hamr-ı Marvazi	25	6
Köhne? Hamr	24,8	6
Hamr-ı Meyhane	12,5	3

Defterdeki bilgilere göre *"hamr"* ve *"hamr-ı marvazi"*den fuçı başına 25 akçe gümrük alınırken *"hamr-ı meyhane"*den[56] bunun yarısı 12,5 akçe gümrük alınmıştır. Burada geçen meyhane, muhtemelen fıçıdan küçük

[54] Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, C. 7, İstanbul 1994, s. 712.

[55] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, C. 2, İstanbul 1990, s. 371

[56] Burada hamr-ı meyhane'nin sadece 4 fuçı'sında aynı hamr-ı marvazide olduğu gibi fıçı başına 25 akçe gümrük ve 6 akçe ispene alınmış diğerlerinde ise bu oranın yarısı uygulanmıştır.

olan ve içine sıvıların konulduğu bir fıçı çeşididir[57]. Küçük olduğu içinde alınan vergi oranı diğerinin yarısı olmuştur. İspene'de de aynı durum söz konusudur. Buna göre *"hamr"* ve *"hamr-ı marvazi"*nin ispene oranı fıçı başına 6 akçe iken *"hamr-ı meyhane"*ninki bunun yarısı yani 3 akçe olmuştur.

Görüldüğü gibi defterden tespit ettiğimiz veriler ile kanunnamelerdeki açıklamalar tam bir uyumluluk içerisindedir. Hatta kanunname sayesinde defterdeki bilgilere dayanarak tam olarak anlayamadığımız bir konuyu da açıklığa kavuşturabiliyoruz. Bu konu dayanağı ve anlamı hakkında defterde hiçbir açıklama bulunmayan *"resm-i ispene"*dir. 977 tarihli olduğunu söylediğimiz Silistre ve Akkirman Kanunnamelerine göre resm-i ispeneye aynı zamanda *"resm-i obruçina"*da denmekte ve bu *"çenber hakkı"* anlamına gelmektedir. Bu vergi hamrın satılmasından sonra satandan alınmakta ve miktarı sancak içindeki her kazada farklılıklar gösterebilmektedir[58]. Karadeniz ticaret tarihi ile ilgili çeşitli araştırmaları bulunan Gilles Veinstein, *ispene* kelimesinin İtalyanca bir fıçının tapası anlamına gelen *spina* kelimesinden Osmanlılara geçtiğini iddia eder[59]. Gerçektende İtalyanca spina kelimesinin sözlüklerde tapa, tıkaç anlamları bulunmaktadır. Fakat aynı zamanda spina kelimesi "delgi, delme aleti ve fıçıdaki delik"[60] anlamlarına da gelmektedir. Akkirman ve Siliste Livalarının çeşitli kazalarına ait kanunnamelerinde ispene vergisinin alınması *"Ve hamr ve arakı fuçısı açılsa"*[61], *"Eğer çenber kaldırub satarsa"*[62], *"Ve gemi ile hamr gelse çıkarub ispene urub satarsa"*[63], *"Burgı urub satarsa"*[64] gibi

---

[57] Akkirman gümrük defterinde bu kelime açık ve net olarak meyhane şeklinde okunmaktadır. Fakat bu kelimenin 0,5 karatil ölçüsünde ve İtalyanca kökenli mizane olma ihtimalide bulunmaktadır. Biz bu çalışma boyunca okunuşundan dolayı meyhane demeyi uygun bulduk. İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, C. 1, s. 445.

[58] *"Resm-i obruçina çenber hakkına derler. Ba'zı kadılıklarda ispene deyü itlâk olınur. Bir re'âyâ bağlarının şiresini getürüb evinde sıkub çenber kaldırub satsa, fuçı başına sekizer akçe çenber resmi alınur. Ba'zı kadılıklarda ahar vech üzere yazılmışdır: yazıldığı üzere alınur. Ve resm-i fuçı ve obruçina fuçı tamam satıldıktan sonra alınur."* "Öşr-i Şire ve Dönüm-i Bâğât". Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, C. 7, s. 719.

[59] Gilles Veinstein, "İtalyanlar'dan Osmanlılar'a: Onaltıncı Yüzyılda Kuzey Karadeniz Kıyılarının Durumu", Çev. Akif Erdoğdu, *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 95, İstanbul 1995, s. 162.

[60] Asım Tanış, *İtalyanca-Türkçe Büyük Öğretici Sözlük*, İstanbul 1986, s. 1483.

[61] "Kanun-ı Bâc-ı Nefs-i Cankerman". Akgündüz, *aynı eser*, s. 727.

[62] "Kanunname-i Karye-i Tolça ve Sakçı ve Maçin". Akgündüz, *aynı eser*, s. 736.

[63] "Kanun-ı Bâc-ı Bâzâr- Nefs-i Karaharmanlık". Akgündüz, *aynı eser*, s. 741.

ifadelerle anlatılmıştır. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere resm-i ispene hamrın satışı esnasında alınmaktaydı. Peki, bu hamr nasıl satılıyordu? Kanunâmelerden öğrendiğimize göre hamr, çenber kaldırılarak, ispene urularak veya burgı urularak, perakende satışa sunuluyordu. Çenberin kaldırılması fıçı içindeki hamrın satışa sunulmasını ifade ediyordu. Aynı şekilde ispene urmak da, çenber kaldırmak gibi yine fıçı içindeki hamrın satılması için yapılan bir işlemdi. İspenenin İtalyanca anlamlarından birinin de "delgi, delme aleti ve fıçıdaki delik" olduğunu söylemiştik. İşte burada ispene urmak veya başka bir kanunnamede gördüğümüz üzere burgı urmak onu satışa sunmayı ifade ediyordu. Kanunamelerden derlediğimiz bu bilgiler ışığında ispenenin hamrın perakende satışını sağlamak üzere kullanılan bir delgi aleti olduğunu düşünüyoruz. Muhtemelen vergi, fıçının bu aletle delinmesinden ve hamrın perakende olarak satışa sunulmasından sonra alınıyordu.

Akkirman'a hamr getiren tüccarın tamamından hem gümrük (bazen resm-i fuçı bazen de gümrük olarak ifade edilmiştir) hem de resm-i ispene alınmıştır. Fakat, yukarıda resm-i ispenenin, hamrın perakende satışı esnasında alındığını söylemiştik. Burada iki ihtimal karşımıza çıkıyor ki; bunlardan birincisine göre Akkirman'a hamr getiren bu tüccarlar aynı zamanda şehre giderek bunun perakende satışını da yapıyorlardı. İkincisine göre ise gümrük memurları Akkirman'a hamr getiren tüccardan bir vergi kaybına yol açmamak için hem gümrük vergisini hem de ispeneyi istiyorlardı. Çünkü bazı kimseler ispene vergisi vermemek için bunu satmak üzere değil de evlerinde sarf etmek üzere aldıklarını iddia ediyorlar ve böylece gümrükçüleri zarara uğratıyorlardı. Bu durumu önlemek için fermanlar çıkartılarak ispene vergisinin iskelede fıçı alanlardan tahsil edilmesi sağlanıyordu[65]. Her ne kadar Akkirman kanunnamelerinde bu konuya dair bir bilgi yoksa da Akkirman Gümrüğü'nde de buna benzer bir durumun söz konusu olduğu düşünülebilir.

---

[64] "Kanunname-i Bâc-ı Bâzâr-ı Nefs-i Süzeboli". Akgündüz, *aynı eser*, s. 757.

[65] *"Ve Trabzon'dan gemiyle getürdükleri hamr fuçısından on akçe resm alınur. Zikr olan fuçıyı satun alan kimesneler varub meyhanede satsa, on beş akçe ispene ki, ana çenber hakkı derler, alına gelmişdir. Zikr olan müşteriler hile hud'a edüb meyhanede satmadum kendü evimde sarf eyledüm deyü mala noksan etdükleri ecilden min ba'd zikr olan on beş akçe iskeleden fuçı alan kimesneden aldığı hinde alınmak ferman olundu."* "Kanun-ı İskele-i Berail". Akgündüz, *aynı eser*, s. 734.

Tablo 30: Hamr Ticareti

Hamr (Şarap)	Fuçı	Gümrük	İspene	Toplam Gümrük	Tüccarların Memleketi	Gemilerin Geldiği Yer
Hamr (Şarap)	142	3550	852	4402	Trabzon	Trabzon, Rize?
Hamr-ı Marvazi	82	2050	492	2542	Trabzon, İstanbul, Galata, Kırım	İstanbul, Girid
Köhne? Hamr	25	620	150	770		Trabzon
Hamr-ı Meyhane	30	425	102	527	Istanbul, Trabzon	İstanbul, Trabzon, Rize?
TOPLAM	279	6645	1596	8241		

Defterden tespit edebildiğimiz kadarı ile hamrın birkaç değişik çeşidi bulunmakta ve dolayısıyla bunlar arasında da oranlarını tam bilemediğimiz fiyat farklılıkları görülmektedir. Bu alanda en çok gümrük 4402 akçe ile *"hamr"*dan alınmıştır. Ikinci sırada 2542 akçelik gümrük geliri ile *"hamr-ı Marvazi"*[66] gelmektedir. En alt sıralarda ise *"köhne? hamr"* ile *"hamr-ı meyhane"* bulunmaktadır. Gemilerin geldiği yerlere bakacak olursak Trabzon, İstanbul, Rize? ile Girit Adası'nın Akkirman'a hamr getirdiğini görürüz. Hamr ticaretinde Karadeniz'in güney kıyılarının daha ağır bastığı görülmektedir.

Hamr ile bağlantılı olmak üzere defterin sağladığı bir diğer veri alanı ise rakı (*araki*[67]) ticaretidir. Yukarıda da açıkladığımız gibi gümrük vergisi hamrdan fıçı başına alınırken rakıdan malın kıymeti üzerinden alınmaktaydı. Bu durum 977 (1570) tarihli Akkirman İskelesi kanunamesinde[68] *"Ve gemi ile gelen hamr fuçısından yirmi beşer akçe resm-i fuçı*

---

[66] Marvazi şarabı (hamr-ı Marvazi), kökenleri Bizans zamanına kadar giden ve daha sonraları Girit'te de üretilmeye başlanan Monemvasia şarabının İtalyan kaynaklarında geçen *"vino Marvasie"* tabirinin Osmanlı Türkçesi'ne dönüşmüş halidir. Bu şarabı Akkirman'a gönderen limanlar arasında İstanbul'un ve özellikle de Girit'in olması bu bilgiyi doğrulamaktadır. Monemvasia hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Haris Kalligas, "Monemvasia, Seventh–Fifteenth Centuries", *The Economic History Of Byzantium: From The Seventh Through The Fifteenth Centur*, Ed: Angeliki E. Laiou, Washington 2002, s. 890. Ayrıca İtalyanların Marvazi olarak adlandırdıkları yere Osmanlılar Benefşe, Rumlar ise Meneveşiye derlerdi. Bkz. Pirî Reis, *Kitab-ı Bahriye*, Çev. Ahmet Demir, T.C. Başbakanlık Denizcilik Müsteşarlığı, APKDB Yay., Ankara 2002, s. 231.

[67] Bu kelime Akkirman gümrük defterinde bazen ırakî (عراقی), bazen de araki (عرقی) şeklinde yazılmıştır. Biz bunların hepsini araki olarak değerlendirdik.

[68] Ahmed Akgündüz, *aynı eser*, s. 712.

alınur ve altışar akçe ispene deyu alınur. Ve sirke ve araki fuçısından bahaya dutulup gümrük alınur" şeklinde ifade edilmiştir. Akkirman Gümrüğü'ndeki rakı (*araki*) ticareti ile ilgili tüm bilgiler Tablo 31'de detaylı olarak verilmiştir.

Tablo 31: Fuçı, Varil, Karatil ve Meyhane Ticareti

Cinsi	Aded	Fiyatı	Tüccarların Memleketi	Gemilerin Geldiği Yer
Araki (Fuçı)	1	600	Kırım	Balıklago
Araki (Karatil)	3	600	İstanbul	İstanbul, Trabzon
Araki (Varil)	25	6000	İstanbul, Trabzon, Ereğli	İstanbul, Trabzon, Rize?, Ereğli
Araki (Meyhane)	23	11500		Rize?, Trabzon
TOPLAM	52	18700		

Bu dönemde Akkirman'a rakının –hamrda olduğu gibi– özellikle Karadeniz'in güneyindeki (Anadolu) şehirlerden geldiği görülmektedir. Trabzon, Ereğli ve Rize? bu ticarette İstanbul ve Balıklago'ya nazaran daha ön planda yer almıştır. Bu durum rakının bu bölgelerde üretilerek deniz aşırı ticarete sunulmasından kaynaklanmış olmalıdır. Rakı ticaretinde *"araki meyhane"* nin kıymet bakımından diğerlerinden daha önde olduğu görülmektedir.

2.4.7. Gelen Mallara Toplu Bakış

Akkirman'a 8 Zilhicce 910 (12 Mayıs 1505)–8 Rebiülahir 911 (8 Eylül 1505) tarihleri arasında 23 gemi ile gelen 81 tüccarın getirdiği malların fiyatları ve bunların toplam içindeki yüzdeleri Tablo 33'de görülmektedir.

Tablo 33: Gelen Mallar İcmal

Gelen Mallar	Toplam Fiyatları	%
Gıda Maddeleri	91170	53
Tekstil Ürünleri	44207	25
Araki (Rakı)	18700	11
Sabun	9700	5,5
Ev Eşyaları	5013	3
Diğer Eşyalar	4190	2,5
TOPLAM	172980	100

Tablo 33'deki verileri incelemeye geçmeden önce şunu hemen belirtmeliyiz ki, burada hamrın fiyatı görülmemektedir. Yukarıda da açıkladığımız gibi bunu nedeni defterde sadece hamrdan alınan vergi miktarlarının kaydedilmesi ve hamrın kıymeti konusunda herhangi bir bilgi verilmemesidir. Dolayısı ile hamrın kıymeti ile birlikte buradaki toplam fiyatın bundan daha yüksek olacağı unutulmamalıdır.

Akkirman'a getirilen mallar arasında gıda maddeleri 91170 akçelik fiyatı ve toplam içindeki % 53'lük oranı ile ilk sırayı almaktadır. % 53'lük bu oran aynı zamanda Akkirman'a getirilen veya Akkirman'ın talep ettiği malların yarısını gıda maddelerinin oluşturduğunu tespit etmemiz açısından da önemlidir. Gıda maddelerinin hemen ardından 44207 akçe ve % 25'lik oranı ile tekstil ürünleri gelmektedir. Buna göre; Anadolu'nun değişik yerlerinde üretilen ve hatta komşu ülke ve bölgelerden Osmanlı topraklarına ithal edilen tekstil ürünleri, Karadeniz'in kuzeyindeki Akkirman'da yoğun olarak talep edilmekteydi. Akkirman'a getirilen mallar arasında 18700 akçelik fiyatı ve % 11'lik oranı ile 3. sırada yer alan Arakiden sonra gelen Sabun, Ev Eşyaları ve Diğer Eşyaların hem fiyatları hem de toplam içindeki yüzde olarak oranları birbirlerine çok yakındır. Bu ürünlerin fiyatları gıda ve tekstil ürünleri yanında düşük kalsa da, bu düşük fiyatlı malların küçük çaplı ticarete büyük bir hareketlilik getirdiklerine şüphe yoktur.

2.5. Akkirman'dan Giden Giden Mallar

Akkirman'dan 8 Zilhicce 910 (12 Mayıs 1505)–8 Rebiülahir 911 (8 Eylül 1505) tarihleri arasındaki yaklaşık 4 aylık sürede 3 gemi çıkış yapmış, bunlardan bir tanesi Balıklago'ya diğer ikisi de İstanbul'a gitmiştir. Bu 3 gemi içinde seyahat eden 11 tüccar 37105 akçelik malı gittikleri yerlere götürmüşlerdir. Tablo 34'de Akkirman'dan diğer limanlara gönderilen malların isimleri, ölçüleri, fiyatları, gemilerin gittiği limanlar ile birlikte bu malları götüren tüccarların memleketleri görülmektedir.

Tablo 34: Giden Mallar

Malın Cinsi	Ölçüsü	Fiyatı	Tüccarın Memleketi	Gemilerin Gittiği Yer
Beşme-i ganem (Koyun derisi)	5 kantar	150		Balıklağo
Post-ı ganem	1300 aded	2200		Balıklağo

(Koyun postu)				
Post-ı keçi (Keçi postu)	50 aded	350		Balıklağo
Çerm-i Gâv-ı siyah (Siyah sığır derisi)	750 aded 180 pare 300 kıta′	16060	İstanbul	İstanbul
Çerm-i Gâv (Sığır derisi)	250 pare	3500	Galata	İstanbul
Çerm-i Gâv-ı nemek	24 pare	360		İstanbul
Çerm-i Esb (At derisi)	400 aded 34 pare 70 kıta′	2050	İstanbul	İstanbul
Çerm-i gâv-ı siyah ve çerm-i esb	180 pare	1300	Galata	İstanbul
Revgan-ı Gâv (Sığır yağı)	26 kantar	2000		İstanbul
Revgan-ı dünbe (Kuyruk yağı)	42 kantar	4400	İstanbul	İstanbul
Asel (Bal)	38,5 kantar	500		Balıklağo
Kendir	8 pare	4235		Balıklağo
TOPLAM		37105		

Bu dönemde Akkirman'dan çıkış yapan gemilerin taşıdığı mallar hem çeşit açısından hem de fiyat açısından pek bir zenginlik göstermez. Gönderilen mallar arasında hayvansal ürünlerin özelliklede deri ürünlerinin ağırlıkta olduğu dikkat çekmektedir. Bunlar, koyun derisi ve postu, keçi postu, siyah sığır derisi, at derisi gibi ürünlerdir. Aynı zamanda sığır ve kuyruk yağı ile birlikte bal da Akkirman'ın gönderdiği ürünler arasında görülmektedir. Akkirman'dan diğer limanlara gönderilen ürünlerden *"çerm-i gâv-ı siyah"* 16060 akçe ile fiyat bakımında ilk sırada gelmektedir. Bunu 4400 akçe ile *"revgan-ı dünbe"* ve 4235 akçe ile de *"asel"* takip etmektedir. Akkirman'ın gönderdiği ürünlerin toplam fiyatı 37105 akçe tutmaktadır. Bu ticaretin tamamına yakının Galatalı ve İstanbullu tüccarlar tarafından gerçekleştirilmesi ise dikkate değerdir.

2.6. Sonuç

Osmanlı dönemi Karadeniz ticaret tarihi ile ilgili yaptığımız bu çalışmada Osmanlı hâkimiyetine girmesinden kısa bir süre sonra düzenlendiği anlaşılan Akkirman'a ait bir gümrük defteri incelenmiştir.

1505 tarihli olan ve yaklaşık dört aylık verileri içeren bu gümrük defterine göre ticaretle uğraşanların büyük bir çoğunluğunu Osmanlı tâbiiyetinde olan Müslümanlar ve gayrimüslimler oluşturmaktaydı. Bununla birlikte az sayıda da olsa yabancıların bu dönemde ticaret yaptığı görülmüştür. Bizans devrinde Karadeniz'de yoğun bir ticarî faaliyet içinde bulunan İtalyanların bile sayıları iyice azalmıştır. Gemi kaptanlarında da buna benzer sonuçlarla karşılaşılmıştır.

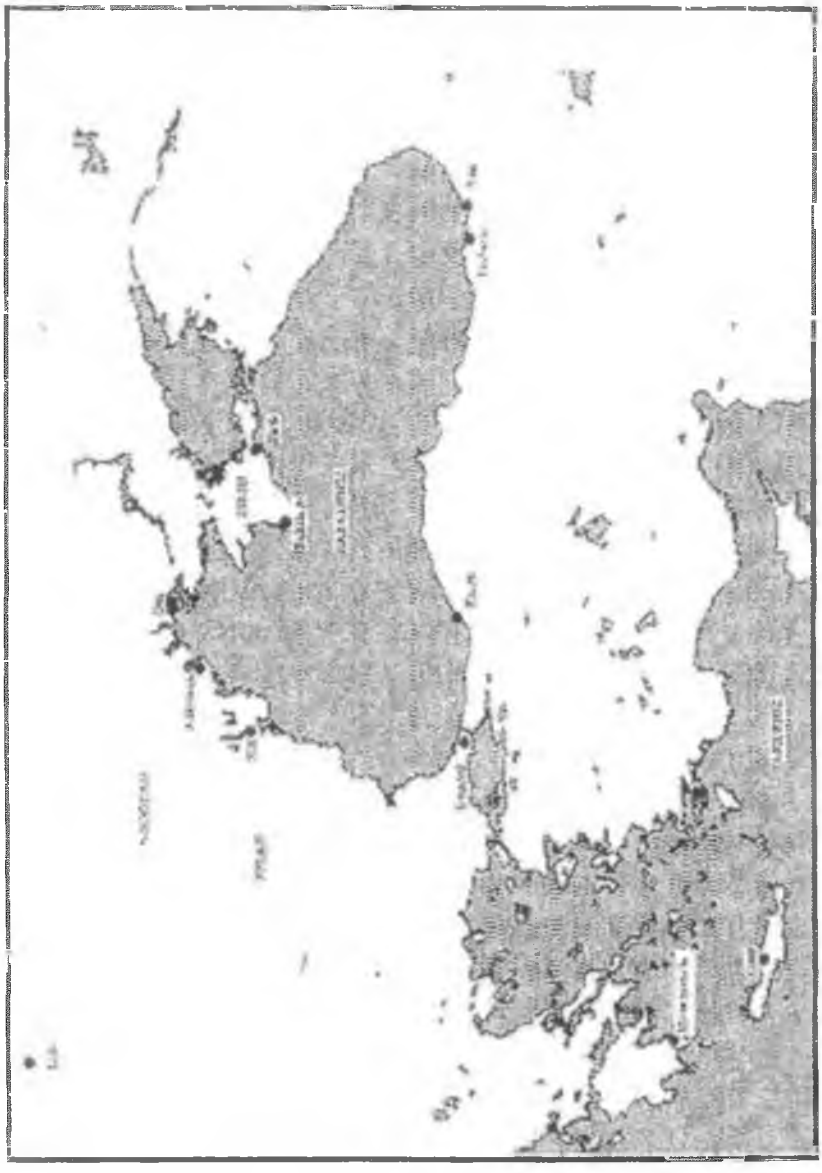
İstanbul, Balıklago, Trabzon, Rize, Özi, Girit, Kefe ve Benderekli bu dönemde Akkirman'ın ticarî ilişkilerde bulunduğu liman şehirleridir. Bu dönemde Akkirman'daki ticarî ilişkiler hem kuzey–güney hem de doğu–batı doğrultulu olarak gerçekleşmiştir.

Kuzey–güney yönlü ticarette Akkirman, güneyde bulunan limanlardan tekstil ve gıda ürünleri alırken; bu limanlara hayvansal ürünler göndermiştir. Akkirman'a getirilen gıda ürünleri alanında tahıl ve bakliyatlar ile meyve ve sebzeler; tekstil ürünleri alanında ise yünlüler ve pamuklular ilk sırayı almıştır. Akkirman'ın gönderdiği hayvansal ürünler içerisinde ise deriler ve postlar önemli bir yekûn teşkil etmiştir.

Akkirman Gümrüğü doğu–batı yönlü ticarete de konu olmuştur. Balıklağo ve Kefe bu doğu–batı yönlü ticaretin önemli merkezleridir.

Kuşkusuz Akkirman'a Anadolu'nun çeşitli limanlarından gelen mallar daha kuzeyde; Akkirman'dan da İstanbul ve Anadolu'nun diğer limanlarına gönderilen mallar imparatorluğun çeşitli bölgelerinde ve komşu ülkelerde yeniden ticarete (reexport) konu oluyordu. Aslında bu durum açık bir şekilde Akkirman'ın da içinde bulunduğu Karadeniz'in, Akdeniz coğrafyasının ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir. Karadeniz kendisinde bol miktarda bulunan ürünleri güneye, Akdeniz'e, gönderirken ihtiyaç duyduğu ürünleri yine Akdeniz'den tedarik etmiştir.

Zaman ve kişiler değişse de ticari ilişkilerin bu yapısı uzun yıllar değişmeden kalmıştır.



Harita: Karadeniz ve Çevresi

ИММИГРАНТЫ ИЗ ТРАПЕЗУНДА В РОССИИ XVII В.: ИХ СУДЬБЫ И ПОИСКИ ЭТНО-КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Т. А. ОПАРИНА[♦]

Удаленность Трапезунда (Трабзона) от границ России не исключала миграций. Выходцы из Османской империи различными путями (но далеко не всегда по своей воле) достигали Московского государства. Россия не имела собственного флота и путешествия с русской стороны были крайне затруднены.

Но существовала сила, располагающая флотом и ориентированная на Трапезунд (как и другие прибрежные города Османской империи) - казачество. Военные корпорации Дона (находящиеся под протекторатом Москвы) и Запорожья[1] (принявшие верховную власть Речи Посполитой) организовывали (вопреки официальной воле своих властей) собственные походы. Освоив строительство небольших, но крайне маневренных судов («чаек» или «стругов»), казаки превратились в значительную военную силу Черноморского и Азовского бассейнов.[2] Набеги, систематически

♦ e-mail: tao_tany@rambler.ru

[1] В морских рейдах донские и запорожские казаки обычно действовали совместно: Брехуненко В.А. Стосунки українского козацтва з Доном у XVI – першій половині XVII ст. К., Запоріжжя, 1998.

[2] Ostapchuk V. The human landscape of the Ottoman Black sea in the face of the cossack naval raids // Oriente Moderno. The Ottomans and the Sea. 2001, v. 1, S. 23-95; Остапчук В., Галенко О. Казацькі Чорноморські походи у Морській Історії Кятіба Челебі "Дар великих мужів у воюванні морів" // Mappa Mundu. Збірник наукових праць на пошану Ярослава Дашкевича з нагоди його 70-річчя. Львів Київ Нью-Йорк. 1996, с.371-372; Мыцык Ю.А. Новые данные о черноморских походах донского и

осуществляемые с конца XVI в. по 50-е гг. XVII вв., получили обозначение казацко-османской морской войны.[3]

Казацкие десанты несли религиозные лозунги. Военные атаки трактовались как вселенское столкновение Ислама и Православия. Вера являлась важнейшей разделяющей чертой. Во время рейдов свой гнев казаки изливали на «босурман», щадя единоверцев. В священной борьбе с «неверными» захваченным православным даровалась свобода, мусульман ждало уничтожение либо рабство[4]. Из морских походов казаки привозили множество пленников – «ясыря» (от турецкого esir – пленник, проданный в рабство) в терминологии документов того времени. Они отдавали предпочтение юным последователя ислама, способным к несению службы, но не готовым к сопротивлению.

В России у подобных пленников был один путь – холопство (их последующая продажа и являлась целью казацких рейдов). Центром работорговли чаще всего выступал Воронеж, откуда невольники распространялись (с оформлением соответствующего документа – купчей) по городам России. В середине XVII в. Павел Алеппский отмечал огромное количество турецких и татарских холопов в России: «мы видели у них пленников из восточных земель: Трабзона, Синопа и их округов, из Еникея, из татар. Всех их захватывают в плен азовские казаки. Они плавают по Черному морю, берут в плен множество мужчин, женщин, мальчиков и девочек, привозят их сюда и продают по самой дешевой цене… Мы во множестве встречали их в домах

запорожского казачества против Османской империи и Крымского ханства в конце XVI – первой половины XVII вв. (на материалах архивохранилищ ПНР) // Международные отношения в бассейне Черного моря в древности и средние века. Ростов на Дону. 1986, с. 126-137; он же. Новые данные о черноморских походах донского и запорожского казачества против Османской империи и Крымского ханства (середина – третья четверть XVII в.) // Торговля и мореплавание в бассейне Черного моря в древности и средние века. Ростов на Дону, 1988, с. 134-141; Истрин В.М. Греческая запись о набеге казаков на Константинополь в начале XVII в. // ЖМНП, 1898, № 7; Грангрем Е.Э. Заметки современника о набегах казаков на турецкие владения в начале XVII в.// Восточный сборник. М., 1972, вып. 3.

[3] Королев В.Н. Босфорская война. Ростов на Дону. 2002.

[4] Там же.

богачей и даже простолюдинов»[5]. Холопы-«ясыри» стали источником пополнения зависимого сословия России.

Важно, что записки Павла Алеппского фиксировали конфессиональный аспект этой вынужденной миграции. В казацких десантах реализовывались нормы беспощадного религиозного противоборства (что находило полное одобрение у православного араба).

Но проблема веры вставала и по достижении пленниками Московского государства. Казаки угоняли из Османской империи мусульман. Невольникам правительство в России (как и в Османской империи) даровало свободу веры. Государственная практика, закрепленная прецедентами, позволяли иностранным холопам сохранять вероисповедание. Однако традиционное право и, соответственно, реальные действия владельцев, расходились с официальными нормами. Пленники, оказавшиеся собственностью русского человека, чаще всего обращались в православие. В доме православных хозяев большинство купленных «ясырей» вступали в Московскую церковь. Типичной была практика закабаления с помощью крещения[6]. Павел Алеппский писал исключительно о принявших православие холопах из Османской империи, Крымского ханства и Ногайской Орды: «Мы видели у них пленников из восточных земель… Их немедленно крестят» [7]. Сирийский архидьякон усматривал в этом проявление приемно-родственных отношений между новообращенными слугами их хозяевами, которые «окрестили их с малых лет и усыновили». В действительности владельцы

---

[5] Павел Алеппский. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в. Перевод Г. Муркоса, вып. 3, кн. 8, М., 2005, с. 327. Ср. также: «что касается донских казаков, которые ходят в Черное море, числом 40 000, то они находятся под властью царя. Татары трепещут пред ними, ибо казаки всегда нечаянно нападают на их страну, забирают их в плен и привозят в страну московитов, где и продают» (там же, кн. 9, с. 368); к этой теме автор возвращается вновь (кн. 10, с. 411).

[6] О чем подробнее см.: Опарина Т.А. Путь от холопа до московского дворянина Станислава Вольского // (Опарина Т.А. Иноземцы в России XVI - XVII веков. Очерки исторической биографии и генеалогии. (в печ.)

[7] Павел Алеппский. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в. Перевод Г. Муркоса, вып. 3, кн. 8, М., 2005, с. 327; кн.10, с. 411.

усыновляли «ясырь» духовно. Господин одновременно выступал обладателем холопа и его крестным отцом. Будучи навсегда прикреплены к русскому владельцу, холопы-неофиты в документах редко проявляли себя самостоятельно.

Напротив, холопы, попавшие в России к иностранным владельцам, неоднократно вступали в судебные тяжбы. Следственные процессы сохранили имена и жизненные истории многих из них.

Возможность начать судебное разбирательство холопам-«ясырям» позволяли нормы русского права. Согласно указам 1622, 1627 гг. и Уложению 1649 г. [8] иностранцы (т.е. неправославные) не могли принимать в услужение православных. Поэтому холопы татарских мурз, а также голландских, английских, немецких и т.д. купцов, офицеров и врачей могли быть мусульманами, протестантами, католиками, но никак не православными. Мусульмане искали слуг среди татар. Западноевропеицам крайне затруднительно было найти себе единоверную прислугу. Редко имея возможность нанять последователей западного христианства, в России они активно покупали «ясырь».

Этно-конфессиональное самоопределение холопов, попавших в России в услужение к западным христианам, оказывалось наиболее запутанным. Обзаведшись татарскими и турецкими пленниками, иностранцы, в полном соответствии с практикой русских владельцев, активно применяли крещение[9]. Но если православные хозяева обращали холопов-мусульман в православие, то западные христиане – в протестантизм (католических храмов в России в этот период не существовало). Желая надежнее закрепить за собой холопов,

---

[8] Законодательные акты Русского государства второй половины XVI – первой половины XVII в. Л., 1987, № 166 - Указ о запрещении неправосланым иноземцам владеть православными людьми, живущими в господских дворах; Опарина Т.А., Орленко С.П. Указы 1627 и 1652 годов против «некрещенных иноземцев» // Отечественная история, 2005, вып. 1, с. 22-39; Опарина Т.А. Новые документы с изложением указа 1627 г. о православной прислуге у неправославных господ // Общественная мысль и традиции русской духовной культуры в исторических и литературных памятниках XVI - XX вв. Новосибирск, 2005, с. 72-83.

[9] Можно отметить, что мусульманские владельцы холопов – западных христиан обращали в ислам.

иностранцы превращали «ясырь» в своих единоверцев. Д.В.Цветаев отмечает значительное число крещений холопов-мусульман в лютеранской кирхе св. Михаила[10] (единственно сохранившей ряд документов). Вероятно, сходные процессы были свойственны и приходу кальвинистской кирхи.

Подобный прозелитизм, не направленный на православных, ни в коей мере не противоречил русскому законодательству. Но создавал основу для освобождения холопов. Если русские обладатели холопов действительно закрепляли «ясырь» в своей собственности через крещение, то инославные хозяева попадали в ловушку русского законодательства. Изменяя веру своих слуг, они, как оказывалось, совсем не устраняли возможность потери работников. У холопов, ставших собственностью иностранцев, сохранялся путь прекращения зависимости через обращение. И они не преминули им воспользоваться. Судебные процессы об освобождении донесли имена нескольких невольников, причем происходивших только из Трапезунда.

Так, жертвой донских казаков стал Асанн Ахметев (Махметев), который и себя и своего отца - Ахмета, характеризовал термином «турченин». Причем Асанн указывал на дворянское происхождение семьи - «отец де мои у турского царя был дворянин в Тряпызане городе»[11]. Род занятий родителя он определял как турецкого дипломата или дипломатического курьера: «отец мои служил в чеушах турскому царю»[12]. Судя по названным датам, Асанн Ахметев попал в Россию в период крупнейшего набега на Трапезунд 1625 г.[13].

---

[10] Цветаев *Д. Протестантство и протестанты в России XVII вв.*, М., 1890. Автор отмечает также, что среди небогатых иностранцев, которым было крайне затруднительно найти себе пару (смешанные браки с православными были запрещены церковным законодательством), нередкой оказывалась женитьба на бывших холопках-«ясырках».

[11] РГАДА, ф. 210, оп. 13, стб. 271, *л.* 399.

[12] РГАДА, ф. 210, оп. 13, стб. 271, *л.* 479.

[13] Ostapchuk V. The human landscape of the Ottoman Black sea in the face of the cossack naval raids // Oriente Moderno. The Ottomans and the Sea. 2001, v. 1, S. 23-95; Остапчук В., Галенко О. Казацькі Чорноморські походи у Морській Історії Кятіба Челебі "Дар великих мужів у воюванні морів" // Mappa Mundu. Збірник наукових праць на

Семья посланника находились в городе, когда в порт ворвались казаки: «приходили донские атаманы и казаки морем в судех и город Трапизон взяли». Отец - последователь ислама, погиб в схватке с ревнителями православия, а его сын в числе прочих рабов отплыл на корабле к Дону: «И в то время отца ево Ахметя донские казаки убили, а его невелика взяли в полон и привели ево с собою на Дон в свои казачеи Черкасский городок». В России Асанна ждал невольничий рынок на Дону. Его хозяин, очевидно, специализирующийся на перекупке «ясырей», доставил свой товар в Москву. Турецкий пленник стал собственностью «немки Катерины прапорщицы» - вдовы погибшего прапорщика-иностранца, неизвестного сейчас по имени. Служба у иностранки продлилась для Асанна Ахметева четверть столетия. За столь долгое время в доме иностранки мусульманин-невольник обзавелся семьей. Хозяйка определила ему пару. Из своих слуг она выбрала единоверку, очевидно, тоже «ясырку», но происходившую из Крымского ханства или Ногайской Орды: «И та немка Катерина женила ево на татарке Девлекее». В браке родилось трое детей: в русской транскрипции их имена звучали как Григорий (в 1646 г. ему было 13 лет), Яким (8 лет), Сузанна (9 лет). Затруднительно ответить на вопрос, принимала ли мусульманская чета протестантизм. Имена детей (в первую очередь дочери) дают основания предположить крещение в протестантской церкви. Несомненно лишь, что неволя у последовательницы западного христианства для Асанна Ахметева тянулась до тех пор, пока в 1646 г. он не принял православие. На этот год приходилось очередное повторение указа 1627 г., гарантировавшего прекращение зависимости новообращенных холопов от иноверных и инославных владельцев. Необходимо отметить, что Асанн Ахметев упустил эту возможность в 1627 г. Вероятно, тогда правительственное постановление оказалось ему недоступно. К 1646 г. он уже выучил русский язык и смог разобраться в русском законодательстве. Объявление указа стало толчком для невольника. Вместе со всей семьей он обратился к властям с просьбой о вступлении в Московскую церковь. Прошение было удовлетворено, Асанн Ахметев и члены его семьи были крещены (или же перекрещены, если ранее принимали протестантизм). Глава семьи и

пошану Ярослава Дашкевича з нагоди його 70-річчя. Львів Київ Нью-Йорк. 1996, с. 371-372

старший сын прошли оглашение на Троицком подворье, супруга и младшие дети – в Рождественском девичьем монастыре. По истечении срока обучения основам веры семья была приобщена к православию, получив новые имена: Асанн – Филипп, Девлекея – Прасковья, Григорий – Артемий, Яким – Ларион, Сузанна – Ненила (Неонила)[14]. Таинство даровало холопам волю[15].

Остальные пленники из Трапезунда демонстрировали в России еще более сложные пути самоопределения. В Османской империи (как и в России) конфессиональная идентичность доминировала над этнической. Термин «греки» не употреблялся: все православные именовались *рум* (от «ромеи»). Таким образом, формула имела религиозное, а не этно-языковое наполнение. К последователям ислама также не применялось этнических характеристик. Лишь для сторонних наблюдателей они были «турками» и «татарами». Безусловно, привилегиями в Османской империи обладала одна конфессия. Только последователи ислама допускались к системе управления страной и несению государственной службы. Входить в военно-служилое сословие (сипахов – дворянской конницы), и, соответственно, сохранить переходившие по наследству земли условного держания (тимары - поместья) могли лишь мусульмане. Православным (даже представителям древних родов Византии) отводилась коммерция (наиболее известным примером являются греки-фанариоты). Дилемма: поместье – вера, разрешалась в течение столетий в пользу социальной стабильности. Исламизация стала характерной чертой существования Османской империи и вассальных ей государств[16]. Эта ситуация обусловила сложную идентичность

---

[14] РГАДА, ф. 210, оп. 13, стб. 271, *л.* 400.

[15] РГАДА, ф. 210, оп. 13, стб. 271, *л.* 479.

[16] Empire Ottoman. Mantran (ed.) 1977; *Inalcik H.* The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy. L. 1978. P. 103-128, 112-117; *Железкова А.* Некоторые аспекты распространения ислама на Балканском полуострове в XVI- XVIII вв. С. 103-116 // Османская империя. Система управления, социальные и этно-религиозные проблемы. М. 1986; она же. Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт XV-XVIII век. София, 1990; Vryonis Sp.Jr. The Experience of Christians under Srljuk and Ottoman Domination, Eleventh to Sixteenth Century // Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to Eighteenth Centuries. Ed. M. Gervers and R.J.Bikhazi. Torotno, 1990, p. 201-203; Ayoub M.M. The Islamic Context of Muslim-Christian Relations // idem, p. 469-474; Османски

мусульман греческого происхождения. Внешняя идентичность относила их к турецкому этносу и предполагала полное исполнение исламских норм поведения. Внутренняя идентичность подобных новообращенных нередко тяготела к греческому самосознанию и иногда предполагала скрытую приверженность православию[17].

Но именно к подобным тайным христианам казаки относились с особой ненавистью. Запорожские казаки обозначали неофитов «потурнаками», донские - «ахриянами», русские литературные тексты - «окаянными отступниками от православныя христианския веры». При нападении казаки не щадили изменников веры. В целом, в казацкой среде существовало устойчивое неприятие «турок по профессии» - мусульман греческого происхождения. Попавших в плен вероотступников казаки казнили с подчеркнутой жестокостью[18]. Поэтому «ясыри» во время набега не стремились раскрыть прошлое своего рода. Иным оказывалось их поведение в России.

Примером многообразия идентификации может служить судьба девушки, в русских документах получившей имя Авдотья Константинова[19]. Как и Асанн Ахметев, она происходила из Трапезунда, но попала в Россию позже, видимо, во время первого штурма Азова и начала «Азовского сидения», т.е. около 1637/1638 г. В 1643 г. она говорила о шестилетнем пребывании в Москве.

Ничего не известно о социальном статусе ее семьи. По вероисповеданию в Османской империи, Авдотья Константинова, наиболее вероятно, принадлежала к исламу, и соответственно, в России связывалась с турецким этносом. Последний хозяин

извори за ислямизационните процеси на Балканите (XVI – XIX в.) София, 1990; Minkov Anton. Conversion to Islam in the Balkans. *Kisve Bahasi* petitions and the Ottoman Social life, 1670-1730. Leiden-Boston, 2004.

[17] Скабаланович Н. Политика Турецкого правительства по отношению к христианским подданным и их религии (от завоевания Константинополя до конца XVIII в.); *Лебедев А.П.*. История Греко-восточной церкви под властью турок. Т.1,2. Сергиев Посад. 1896-1901; Christians and Jews in the Ottoman Empire. N.Y.-L. 1982. Vol. 1.

[18] *Магаков Г.Ю., Королев В.Н.* Донские казаки и причерноморские греки в XVII в. // Очерки истории Азова. Вып. 1. Азов, 1992. С. 75-76.

[19] Опарина Т.А. «Исправление веры греков» в русской церкви первой половины XVII в. // Россия и Христианский Восток. Вып. II-III. М., 2004, с. 288-325.

характеризовал холопку как «турчанку некрещену».[20] Это косвенно подтвердила и она сама, уклончиво ответив на вопрос священника о способе вступления в христианскую церковь: «а как де ее взяли в полон донские казаки, и она в те поры была мала, того не помнит, в православную крестьянскую веру крещена или нет»[21].

Украденная ребенком в Трапезунде, Авдотья Константинова становится холопкой донского казака, перепродавшего ее воронежцу, а тот – живущему в Москве богатому голландскому купцу Иеремию Фентцелю[22]. Девушка переходит в собственность голландского кальвиниста и его супруги англичанки - Елизаветы (в девичестве Барнсли)[23], наиболее вероятно, пуританки. В доме протестантов «ясырка» вскоре обретает «немецкое» имя – «Софья», и «немецкую» (т.е. западноевропейскую) одежду. Все это говорит об изменении прислугой вероисповедания. В системе норм того времени переодевание, как и новое имя, означали внутреннее перерождение: смену веры. Скорее всего, Авдотья Константинова получила крещение в реформаторской кирхе Москвы.

Но невольница не стала сторонницей кальвинизма и верной служанкой своих господ. Около 1643 г. Авдотья Константинова оставила дом владельца, прихватив с собой часть его имущества. Побег с криминальным оттенком, видимо, проходил без чьей-либо поддержки. Можно лишь предположить, что он был связан с событиями в Москве: разрушением в 1643 г. протестантских кирх (в том числе и той, где она предположительно приняла крещение) и начавшимся гонением на протестантов.

Обострение конфессиональных отношений были вызваны планом династического брака между представителями царской семьи и датского королевского дома: царевны Ирины Михайловны и графа Вальдемара, сына от морганатического брака датского короля

---

[20] РГАДА, ф. 141 (Приказные дела старых лет), оп 2, 1644, № 45, л. 9.

[21] там же, л. 6

[22] Там же.

[23] Опарина Т.А. Выбор веры в семье Барнсли// Опарина Т.А. Иноземцы в России… (в печ.).

Христиана IV[24]. В числе протестантов, добивавшихся заключения смешанного союза в царской семье, были родственники ее хозяики: брат Елизаветы - Уильям Барнсли, а также муж сестры Доротеи – Петр Марселис. Последний в дипломатической миссии добился приезда графа Вальдемара в Москву. В русской столице сын датского короля столкнулся с жестким требованием принять православие, а после не менее решительного его отказа, с долгими, навязанными ему богословскими диспутами.

Не исключено, что в обстановке православно-протестантского конфликта около 1644 г. был повторен указ 1627 г. Во всяком случае, Авдотья Константинова была осведомлена о сути этого законодательного акта. Таким образом, за время скитаний «ясырка» узнала об изменениях, происходящих в среде политической элиты русского общества, и понимала, что теперь может рассчитывать на законное получение воли. Но при одном условии - если она православная.

В 1644 г., через год после побега Авдотья Константинова явила себя властям. Беглая холопка вышла к Кремлю и попросила официальной защиты. На Красной площади она обратилась за помощью к первому встреченному духовному лицу. Им оказался священник Успенской церкви московского кремля Артемий Фефилатьев, который отвел девушку на Патриарший двор. Глава русской церкви - Иосиф (противник Марселиса) активно вмешался в дело «ясырки», как только услышал историю ее судьбы.

Авдотья Константинова говорила о своем праве на свободу. Холопка категорически отказывалась от своей принадлежности к исламу или протестантизму. Она сообщила, что является «православной крестьянкой [христианкой – *Т.О.*]»[25], и, соответственно,

---

[24] Цветаев Д.В. *Из истории брачных дел Московского периода*, М.,1884; Голубцов А. *Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны*, М., 1888.

[25] РГАДА, ф. 141 (Приказные дела старых лет), оп 2, 1644, № 45, *л.* 4 – «И она де протопопу Артемью сказала, что она православная крестьянка»

принадлежит к греческому этносу: «родом де она гречанка», «отец де у неи и мать были греченя».[26]

Пребывание в доме протестанта девушка описывала как посягательство на православную веру. Невольница поведала о жестоких религиозных преследованиях, которые довелось ей испытать в семье Фентцелей. Главной фигурой в издевательствах над ее религиозным чувством оказывалась хозяйка – Елизавета Барнсли. Именно она, по словам невольницы, оказывала на служанку давление: запрещала исполнять православные таинства и обряды, вынуждала нарушать посты. Однако, в изложении самой Авдотьи Константиновой, холопке удалось сохранить верность устоям. Она якобы непримиримо отстаивала веру в протестантском окружении: «а она де помня православную хрестьянскую веру в посные дни скоромные яствы не ела»[27]. Подобная твердость в благочестии в версии холопки вызвала яростный гнев хозяйки. Первоначально кальвинистка применяла методы физического воздействия: «и за то де та иво Еремъива жена ее била и мучила». Не добившись религиозного подчинения, Елизавета, выгнала холопку из дома. Таким образом, девушка объясняла, что не сбежала от хозяев, а, напротив, была прогнана владелицей, которая «говорила, коли де ты нашеи веры не вруюшь и ты де поди з двора и платье де с нее неметцкое сняла и збила з двора».[28] После этого Авдотья Константинова искала спасения у духовных властей.

Патриарх Иосиф сразу принял сторону «мученицы» за веру. Страдающая от протестантского давления «гречанка» «вернулась» в православие. В Егорьевском женском монастыре Авдотья Константинова восприяла таинство крещения, причем ее крестными матерями выступили представительницы древних аристократических родов России.

Но для окончательного разрешения конфликта необходимым оказалось участие влиятельного лица, способного обратиться к

---

[26] там же, *л.* 1

[27] там же, *л.*3

[28] там же.

носителю верховной власти. Покровительницей Авдотьи Константиновой явилась сама царица. Во время торжественной церемонии в Кремле «ясырка» упала в ноги Евдокии Лукьяновне и подала челобитную с просьбой о свободе. Прошение новообращенной, составленное в период бурно протекающего православно-протестантского диспута, было немедленно передано монарху. Царь Михаил Федорович принял решение о прекращении зависимости православной холопки от протестанта-хозяина (со ссылкой на указ 1627 г.). Иеремия Фенцель лишился собственности и подал иск о компенсации затрат. Но, не имея документа - купчей, он потерял не только холопку, но и деньги. Девушка же осталась в доме священника Артемия Фефилатьева (видимо, на положении прислуги).

Схожий путь получения свободы проделал в России еще один пленник из Трапезунда - Мануил Константинов[29]. Очевидно, он был доставлен в Россию одновременно с Асанном Ахметевым – в 1625 г. Но если «турченин» достиг свободы в 1647, то «греченин» - уже в 1628 г. Вероятно, причиной тому было декларированное вероисповедание «ясыря».

Мануил Константинов, судя по нескольким его рассказам, принадлежал к семье чиновника из Трапезунда. Его отец, которому русские документы дали имя Константин Федоров, входил в администрацию города и обладал поместьем. Безусловно, допущенный к властным структурам Османской империи человек и члены его семьи исповедовали ислам. Об этом проговорился и сам Мануил Константинов: «был он в Турках в босурманстве»[30]. Очевидно, что при этом клан хранил память о греческих корнях.

Но казаки, уводя в плен мусульман, не вдавались в тонкости их родословий. Ворвавшись в богатое поместье, они захватили турецкого подростка (который, видимо, испугался признаться в том, что он

---

[29] Опарина Т.А. Ротмистр Юрий Трапезундский: заметки к биографии // Вторые чтения памяти профессора Николая Федоровича Каптерева. Материалы. М., 2004, с., она же. Иноземцы в России…(в печ.)

[30] РГАДА, ф. 210, оп. 9, стб. 911, столпик 2, л. 44.

«ахриянин») и угнали на корабль: «взяли меня в Турках, не ведоя, что я греченин»[31].

Как «некрещеный босурман» - враг христианства, Мануил Константинов был продан в Воронеже. Цепочка последовательных перепродаж привела невольника в Москву. Последний владелец – житель города Зарайска Федор Мозжелинин, привез его в столицу. Здесь он уступил холопа за более высокую плату известному ювелиру Мастеровых палат, выходцу с Британских островов, прихожанину лютеранской церкви св. Михаила Якову Гасту[32]. «Турченин» вступил в услужение к англичанину.

Протестант, последователь Church of England мог держать холопа-мусульманина без изменения веры, но решил приобщить его к своей церкви. Иностранцы в полной мере распоряжались слугами-невольниками, но предпочитали обращать их в западное христианство. Яков Гаст, в соответствии с традицией своего окружения, очевидно, желая быть уверенным в неизменном обладании холопом, крестил Мануила Константинова в одну из ветвей протестантизма. Возможны две версии: лютеранство либо англиканство. Надо полагать, что пленник из Трапезунда принял таинство в кирхе св. Михаила (прихожанином которой был Яков Гаст). Законы русской православной церкви не нарушались, когда пастор «окрестил» Мануила Константинова «по своеи вере немецкои»[33]. Таким образом, в доме англичанина «ясырь» перешел из ислама в протестантизм. Позже он сообщил, что владелец крестил его больного (т.е. насильно): «а он в те поры был мал и лежал в болести»[34].

Очень скоро Мануил Константинов освоился в московской среде, выучил русский язык и сумел обрести знакомых в столице.

---

[31] там же, л. 42.

[32] Селезнева И.А. Золотая и Серебряная палаты. М., 2001, с. 66. Яков Гаст (Jacob Gast) был прихожанином единственной на тот момент лютеранской кирхи Москвы. В метрической книге лютеранской кирхи он упомянут под 1623 и 1626 гг. (Цветаев Д.В. Памятники к истории протестантизма в России, вып. 1, М., 1882, с.179, с.184). Яков Гаст в числе прочих иностранцев изготовлял царские регалии: венец 1627 г. государя Михаила Федоровича

[33] РГАДА, ф. 52 (Сношения России с Грецией), оп. 1, 1633, № 6, л. 6.

[34] Там же.

Холопом заинтересовался князь И.Ф.Татев, переманивавший работника к себе. Как раз на этот период пришлось оглашение указа 1627 г. Очевидно, русский дворянин ознакомил иностранца с правительственным распоряжением, открывшем перед «ясырем» новые перспективы.

Выходец из Трапезунда осознал преимущества православия перед исламом и протестантизмом. В Московском государстве быть греком-православным оказалось предпочтительнее, чем турком-мусульманином или турком-протестантом. Мануил Константинов явил новую грань своей этно-конфессиональной идентичности. Как отмечалось, представители рода, перейдя в ислам, помнили о греческом происхождении. В любой необходимый момент они могли воспользоваться этим обстоятельством. В Османской империи Константин Федоров и его сын - Мануил Константинов, очевидно, были законопослушными последователями ислама, и, соответственно, турками. В России Мануил Константинов предстал греком, т.е. православным. Он заявил об изначальной приверженности восточному христианству. Холоп «сказался, что греченин, а не турченин, а зовут ево Мануйло»[35]. В этом случае невольник мог претендовать на прекращение зависимости. Принадлежность к православию означала для холопа получение свободы от инославного владельца. Сговорившись с князем И.Ф.Татевым, иностранец решился на побег: «и как по государеву указу руским людем у некрещеных иноземов жить не велено, и он Мануйло от Якова Гаста сшел» [36]; «и обмогшись, не похотя у Якова в немецкой вЪре жить от него збежал и придался жить ко князю Ивану княж Федорову сыну Татеву»[37].

Представитель знати укрыл беглого холопа и оказал ему помощь в составлении челобитной царю Михаилу Федоровичу и патриарху Филарету. В доме князя Мануил Константинов подготовил прошение властям, подробно излагая порыв вернуться в веру предков. Мануил Константинов стремился представить себя жертвой

---

[35] РГАДА, ф. 210, оп. 13 (Приказной стол), стб. 33, 1628, *л.* 94.
[36] РГАДА, ф. 210, оп. 9 (Московский стол), стб. 911, столник 2, *л.*
[37] РГАДА, ф. 52 (Сношения России с Грецией), оп. 1, 1633, № 6, *л.* 6.

прозелитизма хозяина-протестанта, обратившего его якобы не добровольно.

Глава русской церкви неизменно откликался на подобные прошения. Власти устойчиво поощряли переход в православие из иных конфессий. Патриарх Филарет совершил таинство и «вернул» «греченина» к прежней вере, теперь уже в лоно Московской церкви.

Православный холоп не мог более находиться в доме протестанта. Яков Гаст потерял купленного работника. Англичанин подал правительству иск о потере холопа с требованием компенсации его стоимости. При дворе патриарха началось разбирательство, в которое по цепочке вовлекались все бывшие русские владельцы Мануила Константинова. Теперь они должны были понести наказание за то, что продавали «греченина» под видом «турченина». Таким образом, мотивация властей совпала с лозунгами казацких рейдов. Православного грека нельзя было обращать в холопство во время боевых действий. Декларировалось, что невольниками-военнопленными могли быть лишь последователи ислама или западного христианства.

Однако в России стать холопом православному греку оказалось возможно. Над Мануилом Константиновым нависла угроза службы у православного владельца. Именно на это и рассчитывал князь И.Ф. Татев. После обнародования указа 1627 г. власти поощряли переход православных холопов от иностранцев к русским, и в судебных спорах принимало сторону православных владельцев[38]. Свобода еще оставалась недостижимой для «ясыря».

В этой ситуации Мануил Константинов сумел опереться на другую силу. В столице он нашел земляков - выходцев из Османской империи. К этому времени холоп установил связи не только с представителем русского дворянства, но и сообществом православных подданных Порты. В этот период признанным главой греческого

[38] Лаптева Т.А. Документы Иноземного приказа как источник по истории России XVII в. // Архив русской истории. М., 1994, вып.5, с.

землячества являлся келарь Новоспаского монастыря Иоанникий[39]. Многообразие конфессий Мануила Константинова не стало для греческого пастыря препятствием к покровительству. Иоанникий рассматривал невольника своим тайным единоверцем. Переход греческой фамилии в ислам в Османской империи являлся скорее правилом, чем исключением. Принятие протестантизма под давлением обстоятельств виделось еще меньшим грехом. Иоанникий, обладавший значительным авторитетом при дворе главы русской церкви, неизменно помогал освобождению греков из зависимости[40]. Он вступился за бывшего пленника, и направил личное прошение патриарху Филарету. Вмешательство греческого иерарха в судьбу Мануила Константинова оказалось решающим. Холоп оказался недостижим не только для Якова Гаста, но и И.Ф.Татева. Благодаря заступничеству влиятельного греческого келаря Мануил Константинов обрел долгожданную свободу. Статус холопа он сменил на «кормового иноземца». «Грека» определили в Иноземский приказ.

В военном ведомстве среди прочих иностранцев Мануилу Константинову посчастливилось встретить земляка, в отличие от него и прочих «ясырей», приехавшего в Россию по собственному усмотрению.

В 1627 г. в русский северный порт – Архангельск, приплыл человек, которого первоначально русские документы охарактеризовали как «Юрий Иванов, родом греченин Трапизона города». В последствии название места рождения (локус), закрепилось в качестве его фамильного прозвища. Иммигрант стал называться Юрий Иванов Трапезундский. Свое социальное положение пред московскими чиновниками иммигрант определил как «служилыи человек» (так обычно фиксировали русские документы сипахов[41]). Судя по характеру деятельности, Юрий Трапезундский первоначально

---

[39] Фонкич Б.Л. Иоанникий Грек (К истории греческой колонии в Москве в первой трети XVII в.) // Очерки феодальной России, вып. 10, М.-Спб., 2006, с. 85-110

[40] Фонкич Б.Л. Кипрскии священник в Ярославле и Москве (Из истории кипрско-русских отношений в первой четверти XVII в.) // Россия и Христианский Восток. Вып. II-III. М., 2004, с. 238-247.

[41] H.Inalcik. The Ottoman Empire : Conquest, Organization and Economy. L. 1978. C. 112-117

был моряком и входил в военную охрану купеческих кораблей. Трудно определить этническую принадлежность и первоначальную конфессию этого «выезжего» иностранца. Изложенные им факты биографии и зафиксированные документами поступки, дают основания для выводов о крайне изменчивой религиозности, диктуемой, в первую очередь, внешними обстоятельствами.

Реконструированная биография Юрия Трапезундского[42] предстает крайне авантюрной. С «торговыми людьми», на судне, перевозившем зерно из Трапезунда, в 20-е гг. XVII в. он направился в Стамбул. Вероятно, греческий корабль, на котором находился Юрий, благополучно пополнив запасы в столице, достиг Средиземного моря. Но здесь судно было захвачено мусульманами: «на море погромили турские люди и многих гречан побили, а ево взяли жива и свезли в турскои город Алзер»[43]. Очевидно, корабль был пленен алжирскими корсарами. Алжирское государство, центр пиратства того времени, находилось в вассальной зависимости от Османской империи[44]. В результате поражения в морской битве греческие купцы и вся команда, включая Юрия Трапезундского, попали в рабство. Пленников доставили на невольничий рынок. В Алжире, вместе с другими сорока греками, Юрий Трапезундский был продан гребцом на галеру: «неволных полоняных людей...из Алзера взяли всяких розных государств на корабли для работы сорок человек»[45].

Можно предположить, что с течением времени Юрий Трапезундский сумел изменить свой социальный статус и перейти из невольника-гребца в пирата. Как он сам заявлял позже, он ходил «для добычи с арапы на море под немецких людей»[46]. Видимо, Юрий стал

---

[42] Опарина Т.А. Ротмистр Юрий Трапезундский: заметки к биографии // Вторые чтения памяти профессора Николая Федоровича Каптерева. Материалы. М., 2004, с., она же. Иноземцы в России…(в печ.)

[43] РГАДА, ф. 150 (Дела о выездах иностранцев в Россию), 1627, № 7, л.

[44] Иванов Н.А. Османское завоевание Арабских стран. М. 2001 (2-е издание). С. 72-96; Бродель Ф. Средиземноморье и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. Т.2. М. 2003, с. 717-772; Видясова М.Ф. Социальные структуры доколониального Магриба. М. 1987, с. 184-194; Жюльен Ш.-А. История Северной Африки. Тунис. Алжир. Марокко.Т.2. М. 1961, с. 304-334.

[45] Там же.

[46] РГАДА, ф. 52 (Сношения России с Грецией), 1633, № 6, л.

корсаром и разбойничал на арабском пиратском корабле, грабившем европейцев. Как долго находился в Алжире Юрий Трапезундский, мы не знаем. Сам он говорил об очень коротком периоде: «и жыл де он в Алзере полтретья годы»[47].

Известно, что далее он переместился в Западную Европу. Его судно приблизилось к границам «Шпанской земли», что спровоцировало восстание невольников. Не исключено, что речь идет об Испанском королевстве. Действительно, пленники галер чаще всего именно в Испании обретали свободу. Испанские флотилии активно боролись с мусульманами. Зная об этом, рабы поднимали мятеж при приближении к границам империи Габсбургов. Ситуация совпадает с рассказом Юрия Трапезундского. Ночью, когда команда уснула, на корабле произошел бунт: «и ть де турские люди поуснули и они де неволники тех турских людей всех побили»[48]. Во время восстания Юрий Трапезундский примкнул к бывшим невольникам и получил свободу. Испанские власти, уничтожая мусульманские корабли, оказывали значительную помощь пленным христианам. Медицинская, материальная, юридическая поддержка испанского правительства предназначалась в первую очередь пленникам католического вероисповедания. Для православных помощь включала обязательную проповедь католичества. Безусловно, Юрий Трапезундский в данной ситуации выступил последователем христианства, встает лишь вопрос, какой именно конфессии. Судя по его последующей биографии, в католической среде он представлялся итальянцем-католиком. Основываясь на его первом рассказе, вероятнее предположить, что доказав свою лояльность испанским миссионерам, Юрию Трапезундскому удалось перебраться из Испании в подчиненную Габсбургам Фландрию: «а сами на том же корабле в Брабанскую землю в Пленно город»[49]. Речь идет о Пленво.

---

[47] РГАДА, ф. 150 (*Дела о выездах иностранцев в Россию*), 1627, № 7, *л.* 2.
[48] РГАДА, ф. 150 (*Дела о выездах иностранцев в Россию*), 1627, № 7, *л.* .
[49] РГАДА, ф. 150 (*Дела о выездах иностранцев в Россию*), 1627, № 7, *л.* .

Другой версией расшифровки повествования может быть предположение о движении корсарского судна вдоль европейского побережья. Алжирские пираты в XVII в. переплывали Гибралтар[50].

В любом случае, в Пленво Юрию Трапезундскому предстояло определить дальнейший путь: «и тут де они с коробля разошлися, хто где захотел»[51]. Из Испанских Нидерландов Юрий Трапезундский попал в Нидерландские Штаты. После Брабанта он поступил на судно в Амстердаме.

Бывший пленник перешел на голландский корабль, который вскоре вступил в бой с британским судном. Новое морское сражение принесло следующий плен. Столкновение с английским кораблем закончилось поражением. Захваченный корабль был доставлен в Британию: «поимали на корабле аглинские воинские люди»[52]. Юрию Трапезундскому предстояло оправдаться ссылками на приверженность христианству, и, видимо в данном случае, православию (католическое вероисповедание не могло сыграть роли спасительного фактора в Великобритании), и, возможно, религиозными преследованиями в Османской империи и на арабском корабле. По его словами, «король велел отпустить на волю, потому что он греченин» [53].

Юрий Трапезундский оказался в Великобритании. Английские власти благосклонно относились к миграции восточных христиан. На Британских островах в это время находилось немало греков, что повлекло формирование общины[54]. Вероятно, Юрий Трапезундский попал в среду английских греков. Не исключено, что пути бывшего невольника с галер пересеклись с греческой дворянской семьей. Некоторое время в Англии находились два двоюродных брата,

---

[50] Бродель Ф. Средиземноморье и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. Т.2. М. 2003, с.

[51] РГАДА, ф. 150 (Дела о выездах иностранцев в Россию), 1627, № 7, л. .

[52] РГАДА, ф. 52 (Сношения России с Грецией), 1633, № 6, л.

[53] РГАДА, ф. 52 (Сношения России с Грецией), 1633, № 6, л.

[54] Trevor-Roper H.R. The Church of England and the Greek Church in the Time of Charles I // Studies in Church History, (D. Baker, ed.), v. XV, Religions Motivation (Oxford, 1978), , 213-240; W.B. Patterson, King James VI and I and the reunion of Christendom (Cambridge, 1997), Ch.6 Relations with the Greek Orthodox Church (p.196-219).

получивших в России фамилию Альбертов: Иван и Дмитрий[55]. Иван, в английском варианте – «лорд Джон Альбертус шляхтеново прироженя»,[56] или «капитан Ыван Гильберт»[57], был военным в Англии примерно с 1620 г.

По неизвестным сейчас причинам, сразу после появления Дмитрия Альберта в Англии, выбрал Россию в качестве постоянного пристанища Юрий Трапезундский. До этого он не был связан с Московским царством. Возможно, его решение было определено выбором Альбертов и какими-то контактами с ними.

Мы не знаем, что толкнуло внешне вполне благополучных в Англии Альбертов к эмиграции в Россию. Мотивами могли быть политический и конфессиональный кризис в Англии, эпидемия чумы или иные причины. Не исключено, что одним из поводов переезда в Россию в конце 20-х - начале 30-х гг. XVII в. стала информация о начавшемся рекрутировании иностранных военных перед Смоленской войной. Сведения о наборах в русскую армию могли быть доставлены и греческими иерархами, курсировавшими при сборе пожертвований *между Англией и Россией*.

Безусловно, первым из английских греков в Московское царство отправился Юрий Трапезундский. Он добрался до Гамбурга, а далее, на немецком корабле – до России через Архангельск. Год спустя в этот северный морской порт прибыл Иван Альберт, оставив Британии жену-протестантку, наотрез отказавшуюся следовать за мужем в отдаленную державу. Дмитрий Альберт приехал в Россию в 1630 г. (Другие примеры миграции греков из Англии в Московское царство неизвестны.)

---

[55] О них подробнее см.: Кошелева О.Е., Симонов Р.А. Новое о первой русской книге по теоретической геометрии и ее автор // Книга, исследования и материалы. Сбр. 42, М., 1981, с. 63 –73; Опарина Т.А. «Исправление веры греков» в русской церкви первой половины XVII в. // Россия и Христианский Восток. Вып. II-III. М., 2004, с. 288-325.

[56] РГАДА, ф. 52, 1628, № 22, *л.* 2.

[57] РГАДА, ф. 52, 1629, № 1, *л.* 11

Российское государство охотно принимало на службу гонимых единоверцев из Османской империи и вассальный ей государств. Присутствие с XVI в. в России значительного числа «греков» породило формирование землячества. Наиболее родовитые иммигранты, представители правящих родов бывшей Византии, вливались в русское дворянское сословие и допускались в Государев двор. К московским дворянам были причислены и Альберты.

Менее знатные выходцы попадали в социальную страту служилых «иноземцев». К их числу был отнесен Юрий Трапезундский. В России он оказывается в иной, чем Альберты, социальной группе, и их контакты сокращены. Иван Альберт признан князем, ему было выделено поместье; Юрий – кормовым «иноземцем» (возможно, именно это обстоятельство обусловило интриги Трапезундского против семьи Альбертов; чуть позже он выступит противником Дмитрия Альберта).

В новой среде в круг тесного общения Юрия Трапезундского вошел другой человек – Мануил Константинов[58]. Сближение определило схожесть судеб. Оба иммигранта происходили из одного города, когда-то были невольниками, соприкасались с западным христианством. Более того, уроженцы Трапезунда, бывшие холоп и «каторжник», почти одновременно появились в Иноземском приказе. Мануил Константинов стал постоянным спутником Юрия Трапезундского в скитаниях.

Юрию Трапезудскому в Иноземском приказе был определен оклад. В 1628 г. его поденный корм составил 10 алтын на день[59], поместный оклад - 20 чети, денежный – 12 рублей[60]. Выходец из Трапезунда обустроился, женился.

---

[58] Начальный период биографии Мануила Константинова восстанавливается по следующим документам: РГАДА, ф. 210, оп. 9, стб. 911, столпик 2, л. : РГАДА, ф. 52 (Сношения России с Грецией), оп. 1, 1633, № 6, л. ; РГАДА, ф. 210, оп. 13 (Приказной стол), стб. 33, 1628, л. 93 – 96об.

[59] РГАДА, ф. 210, оп. 9, стб. 902, л. 30.

[60] РГАДА, ф. 210, оп. 9, стб. 911, столпик 2, л. 45- 46.

В том же году Мануил Константинов был верстан поместным окладом в 250 чети, денежным – в 13 рублей.

В преддверии Смоленской войны в России проходила военная реформа. В 1630 г. в Иноземском приказе было выделено специальное подразделение для бывших подданных Османской империи: «греческая рота»[61]. Ее возглавил Николай Мустофин, чуть позже Николай Шабанов. В роту рядовым военным были зачислены Юрий Трапезундский и Мануил Константинов. (В преклонном возрасте, находясь уже в Сибири, свою биографию Мануил Константинов обрисует следующим образом: «выехал при царе Михаиле Федоровиче..., а в котором году, того он не помнит и служил де на Москве в греческой роте многие годы»[62]).

Смоленская война началась взятием Дорогобужа. В штурме участвовала «греческая рота», в том числе – Юрий Трапезундский и Мануил Константинов. После победы «греческое» подразделение расположилось под стенами города и совершало рейды в расположение противника.

Одна из таких вылазок повлекла новую одиссею Юрия Трапезундского и Мануила Константинова. «Греческий» отряд был пойман польскими властями: «ис-под Дорогобужа ...поЪхали в загон для кормов своих и конских в порубежные места без боярского ведома и как де они приехали в порубежье и розЪехались по деревням и их обняла меж деревень на лесу ночь и учала быть вьюга. И они де Юшко да Манулко да с ними иных гречан человек з десять блудили по лесу два дни да ночь и приблудили в другую ночь в неведы в деревню»[63]. (Но позже появится версия о добровольном переходе на сторону

---

[61] Скобелкин О. В. Служба иноземцев в Украинном Разряде в 20-х гг. XVII в. // Иноземцы в России в XV – XVII веках. Сборник материалов международной конференции. М., 2006, с. 300.

[62] Соколовский И.Р. Служилые «иноземцы» в Сибири XVII в. (Томск, Енисеиск, Красноярск). Новосибирск, 2004, с. 99. Его сын Савелий повторит показания отца: «сказал отец де его родом гречанин, а на Москве служил в греческой роте многия годы» (там же).

[63] РГАДА, ф. 52 (Сношения России с Грецией), оп. 1, 1633, № 6, л. 8.

неприятеля). Безусловно, часть «греческого» подразделения приняла присягу польскому королю.

Мануил Константинов в плену заявил о своей приверженности православию и изначальном подданстве Османской империи: «сказался Турские **земли** греческие веры»[64]. В этот период Речь Посполитая ожидала атаки турецкой армии. Находящиеся на грани войны державы опасались взаимного шпионажа. Православного подданного султана не выпустили из Речи Посполитой: «А Манулка и иных гречан, которые сказались Турские земли греческие веры, и он де их для того ис Кракова и не велел отпушать в свою землю, а велел быть в Кракове»[65].

Юрий Трапезундский представился итальянцем на русской службе, бежавшим от московского правления. Выходец из Трапезунда свободно говорил на итальянском языке и признался в католическом вероисповедании. Позже в Посольском приказе он не скрывал конфессиональных превращений: «и человек был служилои немосковские природы»[66]; «сказали, что они отъхали от государевых людеи в Литву, потому что они неруские природные люди. Он Юшка сказался итальянские природы»[67]; «а отпрашивался де он в Ыталиянскую землю для тово, что он тот язык знает»[68]; «умел говорить по-итальянски и сказался, что они Итальянские земли и веры»[69].

Более того, он предпочел выдать себя за влиятельную фигуру русской армии. Во всяком случае, в его изложении, допросы у него вели члены польского правительства. Юрий Трапезундский перечислял, что первоначально был привезен в Мстиславль к князю Степану Масальскому, затем - в Вильно к гетману Льву Сапеге, и, наконец, к наследнику престола Владиславу. Что доносил им в своих беседах Юрий Трапезундский, определить трудно. Но его допускали до важных церемоний. Греческие иммигранты стали свидетелями как

---

[64] Там же, *л.* 14.
[65] Там же, *л.* 13.
[66] там же, *л.* 14.
[67] там же, *Л.* 9.
[68] Там же, *л.* 2.
[69] Там же, *л.* 14.

смерти и погребения Сигизмунда III (30.04.1632), так и коронации Владислава IV. По словам Юрия, он отправился совместно с принцем Владиславом с траурной процессией из Варшавы в Краков. Юрий Трапезундский якобы сопровождал наследника престола в карете, беседуя на итальянском языке и обсуждая проблемы нарушения московским правительством мирного договора и начала войны. В Кракове Юрий Трапезундский присутствовал на похоронах Сигизмунда III, а затем коронации Владислава IV (8.08.1632).

В Речи Посполитой Юрий Трапезундский продолжал вести какие-то политические игры. (Значительно позже подобная активность обернулась против него и рано или поздно вызвала подозрения). В Посольском приказе он заявил, что выведывал информацию у крымского посла. Выходец из Трапезунда владел татарским языком. Видимо, перед представителем хана он представился единоверцем, подданным Порты: «И хотя от него ведати вестеи, сказался нароком, что будто от московских людеи отъехал в Литву для того, чтоб ему из Литвы выехать в свою землю»[70]. В резиденции крымского посла он обсуждал проблемы крымских набегов периода Смоленской войны, роли польской дипломатии в их подготовке, перспективы заключения русско-крымского и русско-польского договоров[71]. Он сообщил и о приезде в столицу Речи Посполитой турецкого посла, с которым, однако, не успел побеседовать и продемонстрировать свои навыки турецкой речи.

В объяснении Юрия Трапезундского, он благосклонно был отпущен в Италию королем Владиславом IV. Таким образом, принятие роли католика дало ему возможность получения воли: «сказался, что он Игальянские земли и веры. И король де его для того и отпустил в Ытальянскую землю»[72]. Юрий Трапезундский обрел свободу передвижений, в то время как Мануил Константинов принужден был оставаться в Кракове.

---

[70] Там же, л. 16.

[71] Там же. Л. 12, 16-18.

[72] Там же, 14.

В силу неясным нам причин «греки» устремились в Россию. Что послужило мотивом такого поступка: верность присяге, чувство родины (связанное уже с Россией), или напротив, шпионаж, сказать невозможно. Юрием Трапезундским могло двигать опасение за судьбу родных: в России у него осталась семья. (Беспокойство было вполне обоснованным. Как только в Москве стало известно об исчезновении из русских полков греческого отряда, жена и дети Юрия Трапезундского были отправлены из Москвы под надзор в Устюг: «как де он за рубежем заблудился и в полон его литовские люди с ыными гречаны взяли и после де его на Москве жену его и детеи по государеву указу сослали с Москвы на Устюг»)[73]. Мануил Константинов, не обладающей в России семьей, тем не менее вместе с Юрием пожелал вернуться в Россию. Военные задумали побег.

Осуществить планы помог встреченный в Речи Посполитой соотечественник. В Польше Юрий Трапезундский познакомился с греком Андреем (его отчество и фамилия не названы), исполнявшем должность переводчика при гетмане Конецпольском. Греческий иммигрант обучал и детей гетмана турецкому и латыни. Бывшие подданные московского государя уговорили переводчика ехать в Россию. С его помощью Мануил Константинов, нарушив запрет короля, покинул Краков: «Манулка греченина привел с собою»[74]; «А Мануйлик ис Кракова к Юшке убег»[75]. Через Гданьск (Данциг) и Любек они направились в знакомый Юрию Трапезундскому Амстердам. Переводчик Андрей остался здесь, в версии Юрия Трапезундского, желая выучить голландский язык и лишь затем ехать в России. Мануил и Юрий отправились на двух голландских кораблях в Архангельск.

Удивительно, но и в этой ситуации Юрий Трапезендский говорил о своих контактах с верховной властью, теперь уже голландской. Он или располагал рекомендательной грамотой принца Фридриха Генриха Оранского, или же устно сообщил об исполнении им поручения правительства Генеральных Штатов. В

---

[73] Там же, *л.* 28об.
[74] Там же, *л.* 15
[75] там же, *л.* 26.

делопроизводственной документации было зафиксировано, что его прислал к царю Михаилу Федоровичу «голанской князь голанских немец»[76]. Указания на столь важные контакты позволили Трапезундскому снова беспрепятственно войти в русское общество.

В Посольском приказе в 1633 г. Юрий Трапезундский и Мануил Константинов поведали свою историю думным дьякам Ивану Грязеву и Максиму Матюшкину. Юрий Трапезундский не утаивал от чиновников своих конфессиональных и политических превращений. Трудно представить, что действительно происходило с ним в Речи Посполитой, так много компрометирующего Юрий Трапезундский рассказал сам. Пять его спутников, с которыми он мог поддерживать связь из Московского царства, остались в Речи Посполитой. Игра в католика также не должна была быть одобрена в Москве.

При столь невыгодных обстоятельствах Юрию Трапезундскому удалось повернуть ситуацию в свою сторону. Очевидно, сказались и ссылки на голландского правителя. Ничего неизвестно о церковных взысканиях, «очищении» веры после пребывания в Западной Европе и, очевидно, посещении «итальянцем» костела. Исповедь Юрия не привела к епитимье. В деле нет свидетельств об «исправлении веры» и существует лишь резолюция об отправке вновь в Иноземский Приказ: «отослать в Иноземский приказ служить снова», которая и была выполнена.

После положительного решения о восстановлении в службе и должности, Юрий Трапезундский составил прошении о воссоединении с семьей. Его жена, сосланная ранее с детьми в Устюг, была возвращена супругу: «А жену ево Юшкину и з детьми с Устюга указали государь и государь светеишии патриарх взяти к Москве и отдати ему»[77].

Не было найдено и политических преступлений. Юрий Трапезундский и Маниул Константинов, избежав первоначально церковных и светских наказаний, были приписаны к Иноземскому

[76] РГАДА, ф. 214, стб. 896, *л.* 317.
[77] Там же, *Л.* 28.

приказу. Русские чиновники пока не усмотрели за их возвращением шпионажа, которого столь опасались. Многочисленные приключения в Речи Посполитой не были осуждены. Напротив, они были признаны заслугами, которые и получили признание властей.

По возвращении в Россию военная карьера Юрия Трапезундского складывалась успешно. Он был награжден за предприимчивость и смекалку в польском плену. Бывший невольник получил повышение до ротмистра. Юрий Трапезундский возглавил «греческую роту», сменив на этом посту не позднее 1635 г. Николая Шабанова. Обязанности ротмистра Юрий Трапезундский исполнял до 1642 г.[78] В 1638 г. он был назван среди других руководителей иностранных подразделений в период подготовки Москвы к обороне от возможного татарского набега[79].

Как и другие иностранные формирования, «греческая рота» была направлена на оборону южных границ в регион Тульско-Белгородской засечной черты. Руководил иностранными полками глава правительства Иван Борисович Черкасский. Во время службы в 1641 г. поместный и денежный оклады Юрия Трапезундского составляли 400 чети и 30 рублей, ежемесячное кормовое жалованье - 10 рублей[80]. В подчинении ротмистра Юрия Трапезундского находился рядовой Мануил Константинов. Разница в их положении оказалась слишком значительной. Поместный и денежный оклады Маниула Константинова были определены в 150 чети и 8 рублев, кормовое жалованье - 3 алтына в день[81].

Важно отметить, что занятие военных должностей не потребовало от Юрия Трапезундского хорошего усвоения языка делопроизводства страны, в которой он находился. Вероятно, службу он сочетал со знанием только устного русского языка. (Его языками по Трапезунду, очевидно, были турецкий, татарский, греческий и итальянский). Оригинала русского письма Юрия не сушествует. В 1635 г. два раза он подписался по-гречески, проявив себя не слишком

---

[78] РГАДА, ф. 210, оп. 6 (Московский стол), кн. 50, *л.* 15.
[79] Разрядная книга 1637-1638 гг. М., 1983, с. 132.
[80] РГАДА, ф. 210, оп. 9 (Московский стол), стб. 848, *л.* 6.
[81] Там же, *л.* 18.

грамотным и в этом языке[82] (быть может, ему был ближе турецкий или итальянский). В 1628 г. свой автограф за Юрия оставил переводчик греческого языка Борис Богомольцев[83]. В 1642 г. ротмистр предоставил возможность по-русски заверить показания коллеге – «волошенину» Петру Иванову. До конца своей жизни Юрий Трапезундский продолжал передавать право подписи другим лицам. Так, в 1658 г. «руку приложил» за него И.Тихонов[84]. Наиболее вероятно, профессиональный военный не знал русской письменности. Это нисколько не мешало продвижению наемника по служебной лестнице. Карьера Юрия Трапезундского складывалась удачно.

Должность ротмистра «греческого» подразделения Иноземского приказа определила высокий ранг иммигранта среди земляков. Юрий Трапезудский в 30-40-е гг. XVII в. становится одним из лидеров греческой общины, чему, видимо, способствовало доверие, оказываемое русскими чиновниками. Он постоянно выступал в качестве «знатца». Можно отметить, что уже в 1628 г. Юрий Трапезундский вызвался давать показания о происхождении греческого иммигранта Дмитрия Токмакова[85]. По возвращении из плена он приобрел статус основного свидетеля. К помощи Юрия Трапезундского прибегал в 1635 г. для подтверждения данных о себе «греченин» Дмитрий Николаев[86]. В том же году Юрий Трапезундский выступил гарантом знатности Михаила Милорадова[87]. Весной 1642 г. Юрий Трапезундский свидетельствовал преданность и деловитость своего подчиненного, «греченина» Дмитрия Михайлова, помогая его переходу из Иноземского приказа в Посольский на должность греческого толмача[88].

---

[82] Перевод В.Г. Ченцовой.

[83] РГАДА, ф. 210, оп. 9, стб. 911, столпик 2, л. 36об.

[84] РГАДА, ф. 214 (Сибирский приказ), стб. 84, л. 7, 9об. Сведения указаны Д.Я. Резуном.

[85] РГАДА, ф. 210, оп. 9, стб. 911, столпик 2, л. 34.

[86] РГАДА, ф. 52 (Сношения с Грецией), оп. 1, 1635, № 12, л. 18об.

[87] РГАДА, ф. 210, оп. 12 (Белгородский стол), стб. 93, л. 458. Подтвердив крестным целованием и подписью, он, в числе других, заявил, что «князя знает, отец ево сербские земли служилои человек». О Милорадове см.: Опарина Т.А. «Исправление веры греков»… с. 296-298.

[88] РГАДА, ф. 138 (Дела о Посольском приказе и служащих в нем), оп. 1, 1642, № 5.

В 1641 г. в Москве была сформирована Греческая слобода[89]. Глава подразделения выходцев из Османской империи и вассальных ей государств перебрался на ее территорию вместе с другими соотечественниками. Но здесь ротмистр установил свой жесткий контроль.

Безусловно, Юрий Трапезундский отстаивал свое положение от любых посягательств. На службе у ротмистра происходили конфликты с подчиненными. Известно об инциденте 1638 г. В этом году Юрий Трапезундский обратился с челобитной к И.Б. Черкасскому, прося защиты и восстановления справедливости. По словам офицера, ему были нанесены телесные и словесные оскорбления Григорием Гречанином.[90] Глава подразделения требовал суда о «бесчестье». Спор с рядовым представителем греческого землячества ничуть не поколебал прочного статуса Юрия Трапезудского.

Но он стремился устранить и иных, более влиятельных конкурентов. Ротмистр играл в греческой колонии столь значительную роль, что посчитал возможным оспорить статус ряда высокородных иммигрантов из Османской империи: Дмитрия Альбертуса и Анастаса и Федора Алибеевых-Макидонских[91]. Начатое им дело отражало соперничество за лидерство внутри общины. Потаенная от властей борьба протекала остро (Алибеевы отличались не менее задиристым и склочным нравом, чем Юрий, споры о «бесчестье» сопутствовали им всю жизнь). Не исключено, что Юрий был поставлен перед угрозой физической расправы: чуть позже говорилось, что он и его подручники «завели бездельной завод на князей ... Макидонских ... хотя избыть убивства»[92]. Кроме того, в словесном поединке Юрию, возможно, указали на ущербность происхождения.

---

[89] Шахова А.Д. Греки в Москве в XVI - XVII вв. // Россия и Христианский Восток. Вып. II-III. М., 2004, с. 199, 201.

[90] РГАДА, ф. 210, оп. 14 (Севский стол), стб. 107, *л.* 289 – 293.

[91] Они выехали в 1630 г. См.: Опарина Т.А. «Исправление веры греков» в русской церкви первой половины XVII в. // Россия и Христианский Восток. Вып. II-III. М., 2004, с. 306-307.

[92] РГАДА, ф. 159, оп. 2, № 4885, *л.* 2.

Оппоненты Юрия Трапезундского испытали на себе всю силу его таланта интригана. Создается ощущение, что к началу 40-х гг. XVII в. ротмистр воспринимал себя человеком, способным даровать или отнимать титул князя у «греков». Михаила Милорадова военный назвал перед властями князем. Нельзя не отметить, что через 20 лет иммигрант, за знатность которого поручился Трапезундский, был признан авантюристом, подложно принявшим титул сербского князя. Однако княжеское достоинство Альбертуса и Макидонских командир «греческой роты», напротив, решил опротестовать. Опираясь на верных ему людей - Астафья Власьева и Петра Волошенинова (ранее за него подписавшегося), Юрий Трапизундский сумел подготовить извет на Дмитрия Альбертуса и Анастаса и Федора Алибеевых-Макидонских: «будто они [в своеи земле – *Т.О.*] были не князья»[93].

Причем сам ротмистр в направленных властям бумагах никак не фигурировал. Ему со сподвижниками удалось найти 23 иных представителей греческой общины (членов «греческой роты», живущих в Греческой слободе). Как все они потом заявили, в сопровождении подручных ротмистр последовательно обходил Греческую слободу (в которой проживал и сам), призывая жителей заверить предложенный документ. Описание документа через несколько лет примет различные версии. Сторонники Юрия Трапезундского настаивали, что ознакомили земляков с полным текстом обращения к властям. Напротив, «изветчики» вскоре будут говорить о чистых листах с царской титулатурой, которые им и приказали подписать: «велели им к порожжим столбцом руки приложить»[94]. Они выполнили повеление Юрия Трапезундского, но причинами своего поступка называли разнообразные обстоятельства. Были приведены примеры прямого давления Юрия Трапезундского. Так, Яков Афанасьев указывал, что ротмистр использовал силу своей власти: «и грозил де им ротмистр: будут руку не приложат, и он их без корму зделает»[95]; Кирилл Иванов подтверждал: «к тои де изветнои челобитнои греческои ротмистр Юрьи Трапизонскои велел ему руку приложить сильно, грозил де ему: будет руки не приложит, и он де

[93] РГАДА, ф. 159, оп. 2, № 4885, л. 5.
[94] РГАДА, ф. 159, оп. 2, № 4885, л. 2.
[95] РГАДА, ф. 159, оп. 2, № 4885, л. 2.

отставит иво от корму. И он де убоявся тово велел руку приложить в свое место»[96]. Таким образом, ротмистр вынудил своих подчиненных - членов «греческой роты», исполнить приказ и добился полного повиновения. Методы собирания подписей соответствовали стилю жизни бывшего корсара.

Но Юрий Трапезундский явно переоценил степень своего влияния на русских чиновников и соотечественников, посягнув на статус слишком крупных фигур. Безусловно, для Макидонских не составило труда узнать имя действительного автора «извета». Они незамедлительно продемонстрировали свою власть. Отстояв перед властями свой княжеский титул, Макидонские нашли человека, располагавшего компрометирующей ротмистра информацией. В 1640/1641 г. ему было предъявлено крайне серьезное обвинение. В этом году Я.К. Черкасскому, сменившему командование полком иноземцев на Туле, от «московских кормовых иноземцев» был направлен донос на Юрия Трапезундского[97]. Изветчиком выступил «выезжий греченин» Афанасий Семенов[98]. Соотечественник, не столь давно принявший русское подданство, вероятно, побывал в местах путешествия Юрия Трапезундского периода Смоленской войны.

Ход следствия неизвестен. Надо полагать, что Афанасий Семенов оповестил московские власти о крайне неблаговидной деятельности Юрия Трапезундского и Мануила Константинова за границей. Через семь лет Юрия Трапезундского настигли обвинения в измене. Странствия в Европе стали вызывать подозрения. Теперь утверждалось, что он «отъезжал из-под Смоленска в Литву»[99].

Запоздалый отголосок польского путешествия повлек разбирательство. Вероятно, первоначально Юрию Трапезундскому

---

[96] РГАДА, ф. 77 (Сношения с Персией), оп. 1, 1627, № 1, *л.* 6

[97] «судное дело 149 года, что было на Туле в полку столника и воеводы князя Якова Куденетовича Черкаского по челобитью московских кормовых иноземцов на ротмистра на Юрью Трапезанского, снизу отодрано, а вершено ль или нет, того не ведомо» //Описи архива Разрядного приказа XVII в. Подготовка текста и вступительная статья К.В. Петрова. Спб., 2001, с. 512.

[98] О его выезде см.: РГАДА, ф. 210, оп. 13, стб. 131, *л.* 456.

[99] РГАДА, ф. 214, стб. 896, *л.* 317.

удалось оправдаться. Во всяком случае, весной 1642 г. он еще выступал в роли «знатца», т. е. воспринимался вполне легитимным. До середины 1642 г. Юрий Трапезундский получал жалованье ротмистра[100]. Но следствие было продолжено. Оно завершилось в конце следующего года. 11 декабря 1643 г. изветчик Афанасий Семенов получал вознаграждение за доносительство[101].

Карьеру ротмистра постиг крах. Окончательное решение суда оказалось совсем не в пользу Юрия. Способ освобождения из польского плена теперь воспринимался чиновникам сомнительным. Его побоялись держать в столице. Юрий Трапезундский вместе с Мануилом Константиновым отправился в Сибирь, откуда бежать и передавать сведения за границу было невозможно. Бывший «каторжник» с галер оказался в сибирской ссылке. «Сослан за измену», как воспроизводил в 1648 г. резолюцию по его делу воевода О.И. Щербатов[102].

В Москве у «государева изменника» остался дом в Греческой слободе. Имущество в отсутствии хозяина находилось под присмотром холопов: Кирилла Микулаева и его сына Ивана[103], и, быть может, супруги.

В деле Юрия Трапезундского оказался замешан и Мануил Константинов. Как отмечалось, в извете называлось два имени выходцев из Трапезунда. Мануил Константинов был доставлен в Сибирь в 1642/1643 г. Позже он и его сын описывали это событие следующим образом: «прислан в Томскии город в дети боярские во 150-м году при воеводу при князе Семене Клобукове-Мосальском» [104].

---

[100] РГАДА, ф. 210, оп. 6 (Московский стол), кн. 50, л. 15.

[101] РГАДА, ф. 396, оп. 2, кн. 299, л. 123: «по государеву указу и по памяти дьяка Василья Ртищева государева жалованья выезжему греченину Афанасью Семенову 4 аршина тафты зеленои по 24 алтына аршин да 4 аршина сукна аглинсково вишневого по 32 алтына по 4 деньги аршин. А пожаловал государь ево за извет, что извещал на ротмистра на Юрью Трапизонсково да на Мануйла Костянтинова»

[102] Документ не сохранился, его воспроизводил в 1648 г. томский воевода О.Щербатов (РГАДА, ф. 214, стб. 896, л. 317).

[103] РГАДА, ф. 214, стб. 307, л. 530.

[104] Соколовский И.Р. Служилые «иноземцы» в Сибири XVII в. (Томск, Енисейск, Красноярск). Новосибирск, 2004, с. 75.

Местом пребывания был определен Томск, который вновь уравнял бывших сослуживцев.

Но в столице следственное дело было продолжено. Юрий Трапезундский и Мануил Константинов уже находились в Сибири, когда его соотечественники смогли открыто высказать обвинения против оставшихся в Москве Астафья Власьева и Петра Волошенинова. Как только Юрий Трапезундский был лишен звания ротмистра и удален на значительное расстояние, в 1643 г. в Посольском приказе разгорелось новое разбирательство. Сразу после наказания ротмистра было возбуждено следствие о лжесвидетельствовании, под которое попали 23 «грека», оставившие свои подписи на извете против Альберта и Макидонских. Дабы избежать преследования, все они выступили с утверждением о подложности доноса. Дмитрий Палеолог и Яков Афанасьев говорили о подстрекательстве Астафья Власьева и Петра Волошенинова, которые их «оманули», «завели бездельный завод». Как теперь раскрылось, извет был составлен под прямым давлением ротмистра и его сподвижников. На допросы были вызваны все «изветчики». Те из них, кто не смог доказать свою невиновность, а таковым оказался, например, Дмитрий Палеолог, вынуждены были присоединиться к ротмистру.

Бывшие подчиненные Юрия Трапезундского последовали за ним в Сибирь. Значительная часть «греческой роты» переместилась в Томск. Во многом по вине ротмистра, в городе образовалась греческая колония. Власти предусмотрительно направили в Томск греческого толмача, способного обслуживать ход службы иноземцев и их контакты с властями. Как результат, в Сибири окружение Юрия Трапезундского продолжали составлять «греки».

О семье Юрия Трапезундского в Сибири не сохранилось сведений. Как отмечалось, он женился в России в конце 20-х - начале 30-х гг. XVII в., в 1633 г. сумел возвратить жену и детей из ссылки в столицу. Но что стало с его супругой далее, неизвестно. Не исключено, что она осталась в Москве, в доме в Греческой слободе.

Напротив, многочисленным семейством в Сибири выделился Маниул Константинов. В Томске он быстро оброс родственными

связями. Мануил Константинов породнился с другим ссыльным, доставленным в Томск 22 сентября 1635г. Христофором Тонгайловым[105]. Христофор Тонгайлов по неизвестным обвинениям был направлен из Москвы в Томск закованным в колоды и в сопровождении семьи: сына Мануила Христофорова Гречениновa и дочерей Марии и Анны. Одна из них стала женой Маниула Константинова[106]. Потомки Мануила Константинова и Христофора Тонгайлова образовали разветвленный клан Гречениновых, занимавших видные административные посты в Сибири. (Восемь сыновей[107] Мануила Константинова входили в земский мир Томска, проявляя себя на должностях послов, военачальников, «рудознавцов»[108]).

Юрий Трапезундский обосновывался в новых условиях. Ссылка в Сибири проходила на государевой службе. Острая нехватка служилых людей на окраинах Российского государства определила применение сил и квалификации ссыльных в качестве военных. В глубине континента корсар из Алжира стал сыном боярским по городу Томску. Он нес службу по охране границ от нападений татар и киргизов, участвовал в военных походах[109].

Главное, что Юрию Трапезундскому удалось вызвать расположение томского воеводы князя О.И. Щербатова. Важно отметить, что воевода и ссыльный грек, получивший чин сына боярского по Томску, являлись членами одного прихода. У них был один духовный отец - богоявленский священник Сидор Лазарев[110]. Приближение к власти позволило Юрию Трапезундскому сочетать непосредственные обязанности служилого человека - сбор «ясака» с коренного населения Сибири, с личным обогащение. Добыча

---

[105] там же. Грамота о ссылке была составлена 18 марта 1635 г.

[106] там же.

[107] там же. Известно о сыновьях Маниула Константинова: Дмитрии, Авраме, Проне, Калине (в свою очередь, у него были сыновья Алексей, Иван, Федор), Иван (сын Владимир), Савва (иногда - Савелий), Тимофее, Якове.

[108] Резун Д.Я. Родословная сибирских фамилий: История Сибири в биографиях и родословных. Новосибирск, 1993, с. 49.

[109] Резун Д.Я. Родословная сибирских фамилий: История Сибири в биографиях и родословных. Новосибирск, 1993, с. 188-189

[110] РГАДА, ф. 214 (Сибирский Приказ), стб. 469, л. 198.

пушнины находилась в монополии государства. Реальной же практикой было стремление воевод утаить часть собранной дани. Помощником в незаконном промысле главы города стал Юрий Трапезундский.

По прибытии в Томск Юрий Трапезундский включился в контрабандную торговлю. (Возможно, сказались навыки, освоенные на кораблях Алжирского государства). Под руководством О.И. Щербатова он выменивал у местного населения меха на алкоголь и предметы первой необходимости. По поручению воеводы на Чулыме и в Мелесском остроге Юрий Трапезундский занимался незаконной торговлей пушниной с «ясачными людьми». В 1648 г. в челобитных отмечалось: «Да он же, князь Осип, посылал от собя с товары во многие земли и в твои в государевы в ясашные волости на Чулым, в Мелеской острог многие русские товары и вино с сыном боярским с Юрьем Тропизонским да служивыми людьми и велел на те свои товары покупать у твоих государевых служивых ясашных людей всякую мяхкую рухледь»[111]. Безусловно, это открыло ему широкие возможности увеличения состояния.

В 1648 г. в Томске начался острый конфликт мира и воеводы, вылившийся в восстание. Важным аргументом компрометации воеводы перед верховной властью стало обвинение в нарушении интересов государства. Восставшие составили серию челобитных царю с просьбой организовать следствие над главой города. В ранних обращениях называлось имя Юрия Трапезундского и была оглашена его незаконная деятельность.

В ситуации, когда вскрылись его нарушения, Юрий Трапезундский перешел к восставшим. Если ранее он выступал доверенным лицом и исполнителем поручений О.И.Щербатова, то сейчас примкнул к И. Бунакову. Авантюрная натура брала верх над прагматизмом и он, как и ранее, принял сторону победителей (хотя и временных). Юрий Трапезудский проявил себя в стихии бунта, включившись в бурные события, преследуя всех сторонников своего

[111]Покровский Н.Н. Томск 1648 – 1649 гг.: Воеводская власть и земские миры. Новосибирск, 1989, с. 97 (РГАДА, ф. 214 (Сибирский Приказ), стб. 896, л. 66, 73).

бывшего патрона. Юрий Трапезундский становится активным участником казачьего «воровского» круга. К нему присоединился еще один член греческого землячества: Степан Греченинов. Подвергнутый изгнанию воевода О. И. Щербатов в своей отписке в Москву 4 августа 1648 г. внес имена Юрия Трапезундского и Степана Греченинова в число главных «советников» И. Бунакова, которые «почали свой воровской злой завод и свою воровскую мысль укреплять» [112].

Власть в томском гарнизоне перешла к восставшим, среди которых деятельно проявлял себя Юрий Трапезундский. Так, 4 августа 1648 г. он оказался среди главных организаторов столкновения «воровских казаков» с оставшимися верными О.И.Щербатову служилыми людьми. Воевода попытался отправить на корабле из восставшего города семью и имущество[113]. Казачий круг постановил предотвратить бегство и вывоз запасов. Юрий Трапезундский набросился на защитников бывшего главы города и, как писал О.И. Щербатов, «бил их нещадно». Разгромленное судно не покинуло города.

По словам воеводы, мятежники действовали крайне сплоченно: «укреплено у них меж собя, что друг за друга стоять, а которые будут не в их мысль и тех побивать» [114]. Юрий Трапезундский готов был на жестокие действия по отношению к сторонникам воеводы, в том числе - духовенства. Расправа над священником не показалась ему кощунственной. Судя по предшествующей биографии, Юрий Трапезундский не отличался пиететом к православным ценностям. В священнике Сидоре Лазареве (в котором сейчас он усматривал прежде всего пастыря воеводы, а не себя), Юрий Трапезундский видел лишь политического противника. 9 сентября 1648 г. Юрий Трапезундский стал одним из инициаторов нападения на собственного духовного отца[115], поддержавщего законного главу города. В руки восставших попали письма священника к сибирскому архиепископу Герасиму с резкой критикой происходящего. На казачьем «кругу» они были

---

[112] Покровский Н.Н. Томск 1648 – 1649 гг.: Воеводская власть и земские миры. Новосибирск, 1989, с. 232 (РГАДА, ф. (Сибирский Приказ), стб. 896, л. 325 — 326).

[113] РГАДА, ф. 214 (Сибирский Приказ), стб. 896, л. 300

[114] РГАДА, ф. 214 (Сибирский Приказ), стб. 896, л. 302

[115] РГАДА, ф. 214 (Сибирский Приказ), стб. 469, л. 198.

оглашены и повлекли обвинения в «измене» интересам городской общины. Узнавший о грозящем наказании духовный наставник воеводы попытался найти спасение в алтаре. Однако Юрий Трапезундский совместно с церковным старостой Сергеем Алексеевым отдал распоряжение закрыть церковь. Священник смирился с грозящей опасностью, полагаясь на Бога и благоразумие своих духовных чад: «видя, что ему от тех воров не обыть, приложась к образом да к ним вышел»[116]. Доставленный на судилище, он был вынужден первоначально публично выслушать свою корреспонденцию. Предъявив доказательства преступления, восставшие потребовали возмездия. Юрий Трапезундский с другими мятежниками приступили к расправе. Пострадали и жена и дочь священника, пытавшиеся спасти главу семьи от побоев[117]. Восставшие оставили священника, лишь удовлетворившись наказанием: «покинули [его – *Т.О.*] замертво»[118].

Участие Юрия Трапезундского в противостоянии воеводе не ограничилось организацией карательных мер. Связи в Москве, знакомство с чиновничьим миром, правилами подачи челобитных определили повышенное внимание к нему мятежников при в момент их обращения к высшей власти. Можно предположить, что Юрий Трапезундский рассказал своим новым сподвижником о былом величии, высоком положении в обществе и многочисленных связях. Юрию Трапезундскому доверили ответственное поручение - оправдание бунтовщиков перед чиновниками и государем. Казачий «круг» во главе с И. Бунаковым направил Юрия Трапезудского в Москву с петицией, в которой перечислялись «неправды» О.И. Щербатова. Дабы подчеркнуть полную лояльность верховной власти, мятежники отправили в столицу собранный предшествующей администрацией «ясак». По настоянию руководителей восстания Юрий Трапезундский привез конфискованные у воеводы О.И.Щербатова меха (которые сам помогал ему собирать) в качестве

---

[116] Там же.

[117] Покровский Н.Н. Томск 1648 – 1649 гг.: Воеводская власть и земские миры. Новосибирск, 1989, с. 215, 255 (РГАДА, ф. 214 (Сибирский Приказ), стб. 469, *л.* 196 — 198, 206).

[118] РГАДА, ф. 214 (Сибирский Приказ), стб. 469, *л.* 198

доказательств правоты восстания[119]. Соболей и коллективную челобитную на воеводу Юрий Трапезундский доставил в Сибирский приказ 10 января 1649 г. [120] Князь О.И. Щербатов позже подчеркнул противоправность выбора И.Бунакова: «изменника к Москве отпускать не велено»[121].

В Сибирском приказе Юрий Трапезундский подробно изложил точку зрения восставших. Но власти предпочли остаться на стороне воеводы и не оправдали действий казачьего «круга». Попал ли в Москве Юрий Трапезундский под следствие, сказать сложно. Как неоднократно уже бывало в судьбе «каторжника», он перешел к сильнейшим. Очевидно, Юрий Трапезудский столь успешно начал давать показания на своих недавних союзников, что быстро завоевал доверие властей. Безусловно, в своих челобитных 1649г. Юрий Трапезундский выступает верноподданным дворянином московского государя. Он сообщал, что лишь выполнил поручения нового главы города - И. Бунакова, и привез «ясак» в столицу. Вероятно, он планировал уже в 1649 г. отправиться в Сибирь. Юрий Трапезундский попросил забрать в Томск из своего дома в Москве «старинных холопов»: Кирилла Микулаева и его сына Ивана, Марию Фомину и Домну Фадееву[122]. Власти согласились и 24 февраля 1649 г. холопам была выписана проезжая грамота[123].

Но Юрий Трапезундский задержался на год в Москве. На короткое время ротмистр даже восстановил свой прежний статус и в 1650 г. был вновь определен в Иноземский приказ, возглавив «греческую роту»[124]. Однако уже на следующий год Юрий Трапезудский оказался в Томске (а «греческой ротой» в Иноземском приказе руководил Кралев). В силу неясных причин удержать пост ему не удалось.

---

[119] Покровский Н.Н. Томск 1648 – 1649 гг.: Воеводская власть и земские миры. Новосибирск, 1989, с. 198 (РГАДА, ф. 214 (Сибирский Приказ стб. 307, л. 305а — 311).

[120] Покровский Н.Н. Томск 1648 – 1649 гг.: Воеводская власть и земские миры. Новосибирск, 1989, с. 164 (РГАДА, ф. (Сибирский Приказ стб. 896, л. 198 об.); с. 255 (РГАДА, ф. (Сибирский Приказ), стб. 896, л. 111 — 146).

[121] РГАДА, ф. 214, стб. 896, Л. 317.

[122] РГАДА, ф. 214, стб. 307, л. 529, 532-533.

[123] РГАДА, ф. 214, стб. 307, л. 529, 532-533.

[124] РГАДА, ф. 210, оп.6, кн. 52, л. 10: «рота Юрия Трапизонского».

Он возвратился в Сибирь, но в качестве представителя властей. В 1651 г. Юрий Трапезундский уже судил организаторов восстания. По поручению воевод Томска он вел предварительное расследование дела Лаврентия Хомякова[125]. В результате, бывший участник «воровского круга» вышел из восстания 1648 г. со значительным повышением социального статуса. С 1652 по 1661 гг. Юрий Трапезундский в звании сына боярского, получал один из самых высоких окладов - 14 четей ржи[126]. Около 1650 г. он осуществлял приведение в русское подданство кочевников, ездил к киргизам с шертью.[127] В мае-июне 1658 г. Юрий Трапезундский «дозирал» земли Басогорской волости, где отстроил новый Ачинский острог, перенеся укрепление в другое место – между Чулымом и Кангалом[128]. После 1662 г. информация о нем обрывается. Вероятно, к этому времени Юрию Трапезудскому было немало лет. Как отмечалось, первое упоминание о нем относится к 1627 г. Причем судя по списку стран, в которых он успел побывать, он приехал в Россию зрелым человеком.

Мануил Константинов, отмеченный в русских документах с 1627 г., был значительно моложе. Он попал в Россию подростком. Имя сына боярского Мануила Константинова встречается в окладных книгах Томска до 1680 г.[129] Выходцы из Трапезунда, обойдя Малую Азию и Западную Европу, закончили жизнь в Сибири. Их удивительные судьбы отражают два типа миграции из Трапезунда в Россию: вынужденную и добровольную.

К сожалению, не для всех уроженцев Трапезунда возможно проследить способы попадания в Московское царство. От многих известны лишь имена, указывающие на происхождение из Трапезунда. Город (локус) послужил основой создания фамильных

---

[125] Покровский Н.Н. Томск 1648 – 1649 гг.: Воеводская власть и земские миры. Новосибирск, 1989, с. 330.

[126] Соколовский И.Р. Служилые «иноземцы» в Сибири XVII в. (Томск, Енисейск, Красноярск). Новосибирск, 2004, с.101, 140.

[127] Резун Д.Я. Родословная сибирских фамилий: История Сибири в биографиях и родословных. Новосибирск, 1993, с. 189.

[128] Резун Д.Я. Родословная сибирских фамилий: История Сибири в биографиях и родословных. Новосибирск, 1993, с. 189.

[129] Соколовский И.Р. Служилые «иноземцы» в Сибири XVII в. (Томск, Енисейск, Красноярск). Новосибирск, 2004, с. 101, 140.

прозвищ. С XVI в. в России существовал род служилых иноземцев Трапизоновых - Трапезановых[130]. В XVII в. среди представителей фамилии упоминается Родион Юрьев сын Трапезанов, дмитровский помещик, несущий службу в Иноземском приказе с 1625 г. по 1630 г. с окладом 250 чети и 12 рублей[131]. Как отмечалось, в этот период не было «греческой роты». Он был причислен к роте Николая Любомирского, а затем Якова Рогановского. Его сын - Иван Родионов Трапизонов, сохранил принадлежность к Иноземскому приказу, где он указан под 1652/1653 г.[132].

Кроме того, в России находилась или другая ветвь этой семьи, или, что наиболее вероятно, иной род с той же фамилией. В России присутствовали патриаршие дети боярские Трапизоновы. В 1634 г. на Патриашем дворе действовал Гордей Трапизонов, о котором мы знаем, что в этом году он выполнял указания главы русской церкви Иоасафа и отвозил его грамоты во Владимир[133]. К 1640 году Гордей умер[134]. Его дети, - Артемий и Федор Трапизоновы, оставшись без кормильца, получали поддержку из средств патриаршей казны. В 1640 г. им выделили «для бедности» пожертвование от патриарха Иоасафа[135]. Артемий Трапизонов через семь лет (в 1647 г.) исполнял роль пристава и доставлял новообращенных после совершения таинства с Патриаршего двора в Разрядный приказ[136].

Таким образом, можно говорить об устойчивом присутсвии мигрантов из Трапезунда в России XVII в. Лишь единицы из них - как Юрий Трапезундский, самостоятельно выбрали Московское царство в качестве места жительства. Причем на примере Юрия видно, что добровольные иммигранты изначально объявляли о принадлежности к православию.

---

[130] Павлов-Сильванский. //Проблемы отечественного источниковедения. М., 1984, с.

[131] РГАДА, ф. 210, оп. 9, стб. 19, ч.1., *Л.* 80; РГАДА, ф. 210, оп. 9, стб.19, ч.3. *л.* 150; РГАДА, ф. 210, оп. 9, стб.25. л. 58; РГАДА, ф. 210, оп. 9, стб. 903, *л.* 291; РГАДА, ф. 210, оп. 9, стб. 801. *л.* 9.

[132] РГАДА, ф. 210, оп. 9, стб. 906, *Л.* 145, 197.

[133] РГАДА, ф. 235, оп. 2, № 8, *л.* 476.

[134] РГАДА, ф. 235, оп. 2, № 12, *л.* 167.

[135] 8 марта им выплатили полтину на рубашку (РГАДА, ф. 235, оп. 2, № 12, *л.* 90) и рубль на платье 19 ноября 1640 г. (РГАДА, ф. 235, оп. 2, № 12, *л.* 167).

[136] РГАДА, ф. 210, оп. 13, стб. 271, *л.* 276.

Основная же масса иммигрантов из Трапезунда была пленниками. Благодаря интенсивным набегам донских казаков, в России находилось значительное число выходцев из этого города Османской империи. Среди них должны были быть только последователи ислама, которых в России сразу закабаляли.

Попавших к русским владельцам холопов-«ясырей», вероятно, массово обращали в православие. Можно предположить, что их крестили насильно. Несомненно, религиозный выбор был определен господином (который, как отмечалось, приходился холопу и крестным отцом). Однако Павел Алеппский отмечал необыкновенную стойкость «ясырей» к новой вере: «Люди, достойные веры, сообщали нам, что никто из последователей франкских сект, приняв крещение по нашему вероисповеданию, не бывает таким хорошим православным христианином, как турки и татары, ибо эти последние прикрепляются к православию сильно, от всего сердца. Мы видели многих из них, которые пошли в монахи, покинув мир, и являли подвижничество и добродетели, испрашивая у Бога милости для своих неверных родителей, которые произвели их на свет в прежней вере». Затрудняясь давать оценку внутренней религиозности подобных невольников, отметим лишь, что их реальное поведение плохо прослеживается по источникам. В целом, от таких иммигрантов не сохранилось достаточно информации.

Сведения дошли в основном от тех, кто попал во владение к иностранцам. Судьбы в России «ясыря» из Трапезунда имеют между собой много общего. Нередко они становились холопами протестантов, которые обрашали их в свою веру. Для обретения свободы им зачастую необходимо было доказать свою причастность к православию, что далеко не всегда было явно.

Безусловно, в двоякой идентичности (турецкой и греческой по усмотрению) проявлялись специфика правовой системы Османской империи и исламизации греческих родов. Но несомненный отпечаток накладывали и особенности приморского города. Полиэтнический и поликонфессиональный Трапезунд формировал тип поведения. Пестрый состав населения, смешение культур и традиций создавали возможность мимикрии его представителей в различной среде. Для

большинства иммигрантов из Трапезунда характерна смена идентичности в нужной ситуации. Из описанных людей наиболее последовательно определял свою этническую и конфессиональную принадлежность лишь Асанн Ахметев. В России он остался «турченином», сохранил мусульманское имя, и, видимо, действительно, не обладал греческими корнями. Но и он, в конечном счете, перешел в России в православие (не исключено, что до этого – в протестантизм).

Другие представленные биографии фиксируют крайне запутанные поиски этно-конфессиональной идентичности иммигрантов из Трапезунда. Авдотья Константинова и Мануил Константинов в Османской империи, наиболее вероятно, принадлежали к исламу, но хранили память о православном прошлом своей фамилии. Пригнанные в Россию как турки-мусульмане, в доме иностранцев они приняли протестантизм, а позже, основываясь на ушедшей традиции рода, объявили о своем православном происхождении (и в русских документах фигурировали только под христианскими именами).

Но наиболее показательной является судьба Юрия Трапезундского. Остается неясным, кем он был в действительности: турком-мусульманином, православным греком, или католиком-итальянцем. Можно предположить, что он не испытывал кризиса идентичности, но каждый раз (чаще, чем Мануил Константинов и Авдотья Константива) выбирал наиболее подходящую на тот момент этническую принадлежность, а с ней и конфессию. Не исключено, что в некоторых ситуациях, например, как пребывание на арабском корабле, Юрий Трапезундский мог представлять себя турком-мусульманином; у крымского посла – татарином-мусульманином, оказавшись в Западной Европе, добился свободы как христианин (вероятно, в Испании как католик-итальянец, в Англии - как православный грек). Безусловно, что в Речи Посполитой объявил себя единоверцем католиков-поляков, назвавшись итальянцем. Совершенно очевидно, что в России он отождествил себя с греческой православной традицией, хотя религиозное рвение так и не стало чертой его поведения (что особенно явно проявилось в экзекуции православного священника). В каждом новом государстве этот выходец

из Трапезунда сумел убедить власти в принадлежности к господствующей (или покровительствуемой) в этой стране конфессии (что сразу определяло и его новый этнос), и, как следствие, значительно повышал статус. Можно говорить об осмысленном, прагматичном выборе. Смена вероисповедания не была предметом раздумий. Им и другими иммигрантами руководила только цель удачного карьерного роста.

Холопы же благодаря обнаруженной греческой идентичности достигали воли. Важно отметить, что и у тех зависимых людей, которые никак не связывали себя с греческим православием (как Асанн Ахметев), в России сохранялась возможность получения личной свободы через крещение. Таким образом, для выходцев из Трапезунда типично принятие той конфессии (и этноса), которая открывала им перспективы в продвижении в иерархии социальной лестнице.

Как результат, завершением поисков этно-конфессиональной идентичности в России для всех описанных людей стал приход в Московскую церковь. Это обусловило их место в системе русского государства. Иммигранты из Трапезунда оказывались в России не только в положении бесправных холопов. Освободившиеся путем крещения «ясыри» и добровольные иммигранты входили в русское привилегированное сословие (которое состояло исключительно из прихожан Московской патриархии). Мануил Константинов, Юрий Трапезундский, Гордей Трапизонов получили чин детей боярских; Родион Трапезанов - служилого иноземца и русского помещика.

В целом, причастность к московской версии православия ничего не меняла в положении холопов-«ясырей» русских господ (напротив, лишь закрепляла их зависимость); холопам иностранцев – даровала свободу, и, наряду с добровольными иммигрантами – позволяла поднять свой статус в русском обществе.

KAMANİÇE'DE TÜRK İDARESİ (1672–1699)

Mehmet İNBAŞI[*]

Karadeniz üzerindeki hâkimiyet mücadelesinin Osmanlılar lehine gelişmesi, Karadeniz ile kıyısı olan devletlerin, Osmanlılarla ikili ilişkilere girmelerine sebep olmuştur. Bu ilişkiler ticari alanda başlamış, zamanla gelişerek siyasi boyutlara, hatta ikili mücadelelere dönüşmüştür. Bu devletlerden birisi de Lehistan ya da Leh Memleketi olarak isimlendirilen Polonya'dır.

Osmanlıların Anadolu ve Balkanlarda fetihler yaptıkları dönemde, Toton Şövalyeliği ile Baltık Denizi'nden ayrılan Polonya Krallığı da, genişlemesini güneydoğuya doğru yönlendirmiş, Tuna Nehri ve Karadeniz'e doğru genişlemişti.[1] Osmanlı Devleti ile Lehistan arasındaki ilk ilişkiler, XV. yüzyılın hemen başlarında gerçekleşmişti.

Macaristan kralı Zygmunt 1414'te, Osmanlılara karşı Polonya kralı Vladislas'tan yardım istemiş Vladislas da, Macarlara yardım etmek yerine, arabuluculuk yapmak maksadıyla, Çelebi Mehmed'e iki elçisini göndermişti. Çelebi Mehmed, Macaristan ile altı yıllık bir antlaşma

---

[*] Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Erzurum / Türkiye. e-mail: minbasi@yahoo.com

[1] Dariusz Kolodziejczyk, "Polonya ve Osmanlı Devleti Arasında Tarih Boyunca Siyasi ve Diplomatik İlişkiler", *Savaş ve Barış 15-19.Yüzyıl Osmanlı-Lehistan İlişkileri*, İstanbul 1999, s.21; D. Kolodziejczyk, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th-18th Century)*, Leiden-Boston-Köln, 2000, s. 99; D. Kolodziejczyk, "1795'e Kadar Osmanlı-Leh İlişkilerinin Karakteri Üzerine Bazı Tespitler", *Türkler 9*, Ankara 2002, s. 680.

yapmayı kabul etmiş[2] böylece ilk defa Osmanlı-Leh diplomatik ilişkileri başlamıştı.

Sultan II. Murad zamanında 1440 tarihinde iki devlet arasında resmî ilişkiler gelişmiştir. Fatih Sultan Mehmed'in Kırım ve Boğdan seferleri sırasında, Osmanlı-Lehistan ilişkileri dostça devam etmişti.

Sultan II. Bayezid, Boğdan meselesini halletmek için Mayıs 1484'te sefere çıkmış, Kili ve Akkerman'ı fethetmişti.[3] Lehistan kralı, Boğdan'a karşı herhangi bir şey yapamayınca, elçisini İstanbul'a göndermiş, 22 Mart 1489'da yapılan anlaşmaya, iki devlet arasında ticaret yapılması hususunda maddeler eklenmişti. Bu antlaşma daha sonra 1510 ve 1512'de ve Sultan I. Selim zamanında da 1514 ve 1519'da tekrar uzatılmıştı.[4]

Kanunî Sultan Süleyman Macaristan seferlerinde, Lehistan'ın tarafsız kalmasına özen göstermişti. Boğdan Voyvodası Petru Rareş'in isyanı üzerine, 1538'de Boğdan'a yapılan seferde Osmanlı kuvvetleri, Bender, Bucak, Turla arasındaki stepleri ve Özi kalesini ele geçirmiş ve arkasından 1542'de yapılan antlaşma ile Osmanlı-Polonya sınırı belirlenmişti.[5]

Lehistan kralı Zygmunt August'un 1572'de ölümü üzerine bölgede karışıklıklar meydana gelmişti. Bu durumda, Osmanlı Devleti'nin takip ettiği politika, Lehistan tahtına kendi siyasetine uygun birisinin geçmesi idi. Vezir-i azam Sokollu Mehmed Paşa, Avusturya ve Rusya'nın Lehistan tahtına müdahalesini önlemiş, Fransa kralının kardeşi Henry de Valois'i destekleyerek Lehistan kralı olmasını sağlamıştı. Fakat yeni kralın dört ay sonra Fransa tahtına geçmesi, Lehistan tahtı için yeniden mücadeleyi

---

[2] Bekir Sıtkı Baykal, "Tarih Boyunca Osmanlı-Polonya İlişkileri", *Yusuf Hikmet Bayur'a Armağan*, Ankara 1985, s.248.; Jan Reychman, *Polonya İle Türkiye Arasında Diplomatik Münasebetlerin 550.Yıldönümü*, Ankara 1964, s.1.

[3] Mihail Guboğlu, "Fatih'in Stefan Çel Mare Üzerine İki Boğdan Seferi (1474–1476), *Belleten XLVII/185*, (1984), s. 149–151; N.Beldiceanu, "1484 Osmanlı Seferi, Askeri Hazırlıkları ve Kronolojisi", çev. Zeki Arıkan, *Belleten XLVII/186* (1984), s.589–591.

[4] Kolodziejczyk, "Polonya-Osmanlı", s.22; Zygmunt Abrahamowicz, *Catalogue Des Documents Turcs, Documents Concernant La Pologne Et Les Payes Voisins De 1455 a 1672*, Warszawa, 1959, s. 22–31.

[5] Mihail Guboğlu, "Kanuni Sultan Süleyman'ın Boğdan Seferi ve Zaferi (1538 M/ 945 H)", *Belleten L/198*, (1987), s. 758–770; Kolodziejczyk, "Osmanlı-Polonya", s.23.

başlatmıştı. Osmanlılar, bu kez kendine tabi olan Erdel Voyvodası Stephan Bathory'nin Lehistan kralı olmasını sağlamışlardı.[6] Avusturya savaşlarının devam ettiği sıralarda, Osmanlı-Polonya devletleri arasında dostça ilişkiler devam etti ve karşılıklı elçiler gönderildi.

Osmanlı-Lehistan ilişkilerinin XVII. yüzyıldaki seyrini etkileyen en önemli olay, Kazaklardır. Özellikle XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde başlayan Kazak akınları, Osmanlı Devleti'nin bunlara karşı tedbir almasına ve taarruza geçmesine sebep olmuştu. Osmanlı hâkimiyeti altında Tatarların sürekli akınlarına maruz kalan Kazaklar, sınır bölgelerinde zamanla Polonya ve Ruslar tarafından organize edilerek sınır savunma birliklerine yardımcı kıtalar haline getirildiler. Ancak bunlar sadece hudut boylarını Tatarlara karşı müdafaa eden birlikler olarak değil, Kırım Hanlığı ile Osmanlı Devletinin Karadeniz sahillerindeki topraklarına da akınlar yapacak kadar kuvvetli hale geldiler.

Polonya hükümeti, bunların bir kısmını belli bir ücret karşılığında ordusuna dâhil etti. Sayıları 30–40 bin civarında olan bu Kazaklar, kısa süre sonra bir Kazak Atamanı (Hatmanı) idaresinde organize oldular. Daha sonraları yerleşmiş oldukları sınır bölgesinin ismini alan bu oluşum, bir devlet olarak kendine ait topraklara, ancak XVII. yüzyılın ikinci yarısında kavuşabildi. Buna rağmen Ukrayna Kazakları, Zaporog, Sarıkamış, Potkalı ve Barabaş Kazakları adı altında ayrı gruplar halinde yaşamışlardır. Bunun sebebi, Ukrayna'nın Rusya, Lehistan ve Osmanlılar arasında nüfuz bölgelerine ayrılmış olmasıdır.[7]

Polonya tebaası olan Kazakların küçük (20m x 4m) ve kullanışlı Şayka / Cajka adı verilen kayıklarla, Karadeniz'e açıldıkları ve yağma hareketlerinde bulundukları görülmektedir. Zaporog Kazakları, deniz

---

[6] Kemal Beydilli, *Die Polnischen Königswahlen und Interregnen Von 1572 und 1576 Im Lichte Osmanischer Archivalien*, München 1976, s. 6; Kolodziejczyk, "Polonya-Osmanlı", s.24; Kolodziejczyk, 1795'e Kadar Osmanlı-Leh", s. 681; İ.H.Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi III/1*, Ankara 1983, s.50.

[7] Peter Bartl, "17.Yüzyılda ve 18.Yüzyılın İlk Yarısında Kazak Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu", Çev.Kemal Beydilli, *İlmi Araştırmalar VI*, İstanbul 1995, s.301; Omeljan Pritsak, "İlk Türk-Ukrayna İttifakı (1648)", çev. Kemal Beydilli, *İlmî Araştırmalar 7*, İstanbul 1999, s.258; Grabovetski Volodimir, "Kozaklar Osmanlı Himayesi Altında; 17. Yüzyılda Ukrayna Osmanlı ilişkileri", çev. Ferhad N. Gardaşkanoğlu, *Tarih ve Medeniyet*, 26 (İstanbul, Nisan 1996), s. 54.

yoluyla Osmanlı topraklarına hücum ederek Hıristiyan âleminde büyük bir şöhret kazanmışlardı. Nitekim Akkerman'a 1594, 1601 ve 1606; Kili'ye 1602, 1606; Kefe'ye 1614; Trabzon'a 1614–1625; Sinop'a 1614'te baskınlar yaparak yağma hareketinde bulunmuşlardı. Özellikle 1615, 1620 ve 1624'te İstanbul'un Karadeniz'in ağzında bulunan bölgelerine akınlar yapmaları şaşkınlığa sebep olmuştu.[8]

Polonya'ya tabi olan Kazakların, Karadeniz sahil boylarındaki Türk yerleşim birimlerine saldırmaları ve yağma hareketlerinde bulunmaları, Lehistan kralı III. Zygmunt'un, Avusturya ve Katolik yanlısı bir politika izlemesi, gerginliği daha da artırdı. Bu sırada 1615'te, Leh ileri gelenlerinin Boğdan'ın iç işlerine karışmaya başlaması savaş sebebi sayıldı. 1617'de Osmanlı kuvvetleri, Bosna valisi İskender Paşanın idaresinde Lehistan hudutlarına gönderildi. Fakat kısa bir süre sonra, Kazakların tekrar taarruza geçmeleri, Boğdan Voyvodası Graziani Gaspar'ın isyan edip Lehistan'ın desteğini alması üzerine Özi valisi İskender Paşa harekete geçerek, Yaş şehri civarında Graziani Gaspar'ın ordusunu mağlup etmişti.[9]

İskender Paşa'nın Leh ordusunu mağlup etmesi, II. Osman'ın Lehistan seferine karar vermesinde etkili oldu. Mayıs 1621'de Edirne'den hareketle sağ kol sefer yolu takip edilerek İsakçı'ya, arkasından 2 Eylül'de Hotin civarına varıldı. Hotin Kalesi önünde başlayan ve yirmi beş gün süren hücum neticesinde Leh kuvvetleri yerinden atılamadı. 9 Ekim 1621'de yapılan antlaşma ile Kanunî Sultan Süleyman zamanındaki şartlar aynen kabul edildi.[10] Ekim 1633'te Abaza Mehmed Paşa, Dinyeper Nehri'ni geçerek, Kamaniçe kalesi yakınlarında ordugâhını kurdurmuştu. Ancak kaleyi muhasara etmek için yeterli sayıda askeri olmadığından Boğdan'a

---

[8] Pritsak, "Türk-Ukrayna İttifakı", s.258; Halil İnalcık, "Osmanlı-Rus İlişkileri 1492–1700", *Türk-Rus İlişkilerinde 500 Yıl, (Ankara, 12–14 Aralık 1992)*, Ankara 1999, s. 32–33; Yücel Öztürk, *Özü'den Tuna'ya Kazaklar 1*, İstanbul 2004, s. 341.

[9] "Letopisetul Tarii Moldovei De La Aron Voda Incoace (Aron Voyvodanın Cülusundan Bu Yana Moldova Kroniği)", Ekrem, Romen Kaynak ve Eserlerinde, s. 28–34; Tufan Gündüz, "II. Osman'ın Hotin Seferi (1621), *Osmanlı I*, Ankara 1999, s. 465.

[10] Uzunçarşılı, *Osmanlı III/I*, s.131–132; Gündüz, "Hotin Seferi", s.468–469; Kolodziejczyk, "Polonya-Osmanlı", s.20; Reychman, *Polonya- Türkiye*, s.7; C.J. Heywood, "Khotin", *EI²*. *V*, Leiden 1971, s. 39.

dönmüştü. Bu olaydan sonra 1634'te Lehistan ile yeni bir antlaşma imzalamıştı.[11]

Bölgedeki gelişmelerin Osmanlılar aleyhine cereyan etmeye başlaması, Kazakların Osmanlı Devletinden himaye istemesi, Osmanlı-Lehistan ilişkilerinin bozulmasına ve iki devlet arasında mücadelenin yeniden başlamasına sebep olmuştu. Nitekim daha 1668'de Girit seferinin devam ettiği bir sırada, Vezir-i azam Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Girit'te iken, Kaymakam Kara Mustafa Paşa, Kazakların bağımsızlığını ihlal etmemesi için Polonya kralını uyarmıştı.[12] Haziran 1669'da Ukrayna Kazakları hatmanı Petro Doroşenko, Osmanlı Devleti'nin himayesine kabul edilmiş ve kendisine tabiiyet alametleri gönderilmişti. Lehistan'ın Kazaklar üzerindeki baskısı devam ettiği için, Kamaniçe Seferi'nin düzenlenmesi ile sonuçlanacak olaylar başlamıştı.

Doroşenko, padişaha bağlı bir bey olarak hüküm sürerken, bir süre sonra Kırım hanı Adil Giray'ın, Potkalı Kazakları'nın başına Hanenko isimli bir Hatmanı tayin etmesi ile ihtilaf çıkmış, bundan istifade eden Leh kralı, Doroşenko üzerine hücuma geçmişti. Bunun üzerine, Kazaklar arasında ihtilafa sebep olan Kırım hanı Adil Giray, Sultan IV. Mehmed tarafından hanlıktan azledilmiş ve yerine Bahadır Giray'ın oğlu Selim Giray getirilmiş, Leh kralına da, Kazaklara hücumdan vazgeçmesi hususunda bir mektup gönderilmiştir.[13]

Mektupta, padişah tarafından tuğ ve sancak verilen Doroşenko'nun ve ona tabi olan Kazak taifesinin, Osmanlı sultanının himayesinde olduğu, bu sebeple ona karşı girişilen hareketin padişaha yapılmış olacağı bildirilmektedir. Aynı zamanda padişahın maiyetiyle, Doroşenko'ya hücum edenlere karşı harekete geçeceği, Leh kralının Kazaklara zarar

---

[11] "Letopisetul Tarii Moldovei De La Aron Voda İncoace (Aron Voyvodanın Cülusundan Bu Yana Moldova Kroniği)", *Ekrem, Romen Kaynak ve Eserlerinde*, s. 46–50.

[12] Abrahamowicz, *Documents Turcs*, s. 356–357; *Bugünkü Lehistan, Lehistan'ın Tarihi – İktisâdi ve Sınaî Vaziyeti*, İstanbul 1928, s. 6.

[13] Hacı Ali Efendi, *Fetihnâme-i Kamaniçe*, Süleymaniye Kütp, Lala İsmail 308, vr. 3a-4a; Yusuf Nâbi, *Tarih-i Kamaniçe*, İstanbul 1281, s.8; *Abdurrahman Abdi Paşa Vekâyi'Nâmesi, Tahlil ve Metin Tenkidi*, Fahri Çetin Derin (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yeniçağ Tarih Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1993, s.315–316; Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silahdar Tarihi I*, İstanbul 1928, s.565; Mehmed Râşid, *Tarih-i Râşid I*, İstanbul (...), s.257.

vermeden memleketine gitmesi, aksi takdirde baharda sefere çıkacağı belirtilmektedir.

Mektubun gönderilmesinden sonra, Leh kralı üzerine sefere çıkılması için baharda, Edirne sahrasında hazır olunması emredildi. Camilerde cihadın sevabı ile ilgili hutbe ve vaazların okunması istenildi. Daha sonra Bursa'ya gönderilen, Sultan IV. Mehmed'in hocası Vanî Mehmed Efendi'ye ferman gönderilerek Edirne'ye çağrıldı.[14] Bu sırada İstanbul'da bulunan Leh elçisinin savaşı engelleme hususunda gayretleri olduğu, ancak neticesiz kaldığı anlaşılmaktadır.[15]

30 Nisan 1672 Cumartesi günü, padişahın tuğ-ı hümayunu Tunca Nehri kenarındaki Çukur Çayırı denilen yerde dikildi ve otağ-ı hümayun kuruldu.[16] 4 Mayıs'ta Leh kralının cevabî mektubu geldi. Leh kralı mektupta, Doroşenko'nun ikiyüzlü bir politika izlediğini, bazen Tatar bazen de Rusların desteği ile kendi ülkesine tecavüz ettiğini, hudut ihlalleri yaptığını, kendisinin ise Osmanlı Devleti ile yapılan antlaşmalara uygun olarak Kazakların Karadeniz'e açılmalarına izin vermediğini, Ukrayna'nın Kazak toprağı değil, irsen kendilerine ait olduğunu, yapılan anlaşmaya sadık kaldıklarını belirtmekteydi.

Leh kralının bu mektubuna, cevap olarak Fazıl Ahmed Paşa tarafından bir mektup yazılarak, Leh elçisiyle gönderildi. Vezir-i azam, daha önce Leh kralına gönderilen mektubu özetlemekte ve kral tarafından gönderilmiş olan mektupta belirtilen hususlara hayret ettiğini bildirmektedir. Zira Kazakların Osmanlı Sultanının tebaası olduğunu, kralın Ukrayna üzerinde hak iddiasının mümkün olmadığını, buna derhal son verilmesi, aksi takdirde Padişahın 5 Mayıs 1672 itibariyle sefere çıkacağını, şayet sefere çıkılır ise geri dönülmesinin mümkün olmadığı, hududa yaklaşıldıkça her menzilin hükmünün farklı olduğu, derhal elçisini gönderip buna son verdiğini söylemesini bildirmekteydi.

---

[14] *Hacı Ali* vr. 4b; *Nâbi*, s.9–10; *Vekâyi'nâme*, s. 317; *Silahdar I*, 566–567; *Râşid I*, s. 259.

[15] Antonio Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar (1672–1673) I*, yay. Charles Schefer, çev. N. Sırrı Örik, İstanbul 1987, s. 63, 86–88.

[16] *Hacı Ali* vr. 5a; *Nâbi*, s.12–13; *Vekâyi'nâme*, s.319; *Silahdar I*, s.569; *Râşid I*, s. 260; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât*, haz. Abdülkadir Özcan, Ankara 1995, s.22; *İsa-zâde Tarihi (Metin-Tahlil)*, neşr. Ziya Yılmazer, İstanbul 1996, s.114; *Silahdar I*, s.569; *İsa-zâde*, s.114.

1669'da Lehistan Kralı seçilen Wisniowiecki'nin Habsburg taraftarı bir politika izlemesi, aradaki rekabeti daha da artırmıştı. Andrusovo Barışı ile Kazak toprakları, Lehistan ve Rusya arasında paylaşılmıştı. Bunu engellemek isteyen Doroşenko, Padişahın himayesini kabul ettikten sonra, 1671'de Lehistan kraliyet Hatmanı Jan Sobieski, Kazakların elinde bulunan Ukrayna'yı işgal etmişti. Lehlilerin Kazakların topraklarından çekilmeyi kabul etmemeleri üzerine, Özi Beylerbeyi Halil Paşa, Kazak Hatmanı Petro Doroşenko'ya yardım için gönderildiği gibi, Osmanlı ordusunun da Edirne'den hareket etmesi kararlaştırılmıştı.

Sultan IV. Mehmed'in Kamaniçe Seferi 30 Nisan 1672'de başlamış ve Edirne'ye dönüş olan 9 Aralık'a kadar 222 gün sürmüştür. Kaynaklar üzerinde yapılan incelemeye göre, Çukur Çayırı'ndan hareketle 44 menzil geçilip 184 saat yol alınarak 73 günde Kamaniçe'ye varılmıştır. 16 gün muhasara, fetih ve idari düzenlemeler sebebiyle burada kalınmış, 3 Eylül'de hareket edilerek, 44 menzil geçilip 221,5 saat yol alınarak, 97 günde Çukur Çayırı mevkiine gelinmiştir. Kaynaklara göre Kamaniçe seferinin 186 gün sürdüğü anlaşılmaktadır.[17]

Kamaniçe-Podolya Eyaleti

Sultan IV. Mehmed'in Kamaniçe üzerine yaptığı sefer neticesinde, Lehliler tarafından fethedilemez olarak gösterilen kale, on günlük bir kuşatmadan sonra 27 Ağustos 1672 Cumartesi günü fethedilmişti. Teslim şartlarına uygun olarak Kamaniçe muhafızı Hatman Mişloviski'nin maiyetiyle kaleyi terk etmesinden sonra, 29 Ağustos'ta Padişah kaleye gelmişti. 31 Ağustos'ta, fetihten dolayı fermanlar yazılarak ülkede üç gün şenlikler yapılması emredilmişti. Kamaniçe'de bulunan büyük kiliseler camiye çevrilmişti.

2 Eylül Cuma günü, Kamaniçe'deki Sultan Mehmed Camii'nde Cuma namazı kılındıktan sonra Padişah, Kamaniçe kalesine dizdar ve kadı tayin etmişti. Özi Beylerbeyi Vezir Halil Paşa, eyaleti askeri ile Kamaniçe muhafızlığı görevine getirildi. Lehistan içlerine yapılan harekâttan sonra 16 Ekim 1672 Pazar günü Buçaç'ta elçilerin, antlaşma üzerindeki

[17] Mehmet İnbaşı, *Ukrayna'da Osmanlılar Kamaniçe Seferi ve Organizasyonu (1672)*, Istanbul 2004, s.55–190.

müzakerelerini tamamlamasını müteakip, Osmanlı ordusunun dönüşüne karar verilmişti. Buçaç Antlaşması'nın 3. maddesinde belirtildiği gibi, Podolya ülkesinin tamamen Osmanlı Devleti'ne teslim edilmesi kararlaştırılmıştı. Buna göre Podolya ülkesinde tahrir yapılacak, kalmak isteyenler haraç ve diğer vergileri ödeyecek, Kamaniçe'den başka 48 kale ve palanga da Osmanlılara teslim edilecekti.

Buçaç Antlaşması'na göre, Podolya ülkesinin Osmanlı Devletine ait olduğunun, Lehistan tarafından da resmen kabul edilmesinden sonra, tahrir yapılmış ve Kamaniçe-Podolya Eyaleti kurularak Kamaniçe muhafızlığına getirilen Vezir Halil Paşa, beylerbeyi olarak tayin edilmişti.[18] Fakat Kamaniçe-Podolya Eyaleti, uzun ömürlü olmamış, sürekli harpler nedeniyle istenilen sonuç alınamamıştır.

Kamaniçe-Podolya Eyaleti, Kamaniçe, Mejibuji, Bar ve Yazlofça sancaklarından ibaretti. Kamaniçe'nin 8, Mejibuji'nin 4, Bar sancağının 4 ve Yazlofça'nın 3 nahiyesi vardı.[19] Bu hususta hazırlanan 1681 tarihli defterin giriş kısmında sancak ve nahiyelerin isimleri zikredildikten sonra "*Sınurnâme-i eyalet-i Kamaniçe ber mûceb-i ahidnâme-i hümayun*" şeklinde bir açıklama yapılmıştır. Buradaki ahidnâme 1678, sınır-nâme 1680 tarihli olup mufassal defterin girişine konulmuştur.[20]

1681 tarihli Kamaniçe Eyaleti mufassal defterine göre Kamaniçe Sancağı; 3.691 hane, 987 mücerred, 125 Yahudi hane, 197 nefer olmak üzere

---

[18] Kolodziejczyk, *Ejalet Kamieniecki*, s. 133-134; D.Kolodziejczyk, "The Defter-i Mufassal of Kamaniçe From CA.1681 An Example of Late Ottoman Tahrir. Reliability, Function, Principles of Publication", *Osmanlı Araştırmaları XIII*, İstanbul 1993, s.94. Bu defter, 1083–1093 tarihli mufassal bir defter olup Başbakanlık Arşivi'nde bulunmaktadır. Kamaniçe Eyaleti Mufassal Defteri adı altında kaydedilen bu defterin giriş kısmında, Sultan IV. Mehmed'in tuğrası ve bir açıklama vardır. Açıklamada cihadın önemini bildiren ayetler konulmuş, gayr-i Müslimlerin cizye mükellefiyetleri, fakir, a'ma, din adamları vb. gibi durumlar belirtilip herhangi bir anlaşmazlık olmaması için bu açıklamanın yapıldığı kaydedilmiştir. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) Maliyeden Müdevver Defterler (MAD) 483*, s.2–3.

[19] *Tapu Tahrir Defterleri (TD). 805*, s.3b-4a; Kolodziejczyk, "Kamaniçe", *DİA. XXIV*, İstanbul 2001, s. 275.

[20] *TD. 805*, s.4b, 17b-18a.

eyaletin %70'lik nüfusunu barındırmaktaydı. Mejibuji, Bar ve Yazlofça sancakları, Kamaniçe Sancağına göre nüfus bakımından daha düşüktü.[21]

Kamaniçe-Podolya eyaletinin kurulmasından, 1699'da Karlofça Antlaşması ile Lehistan'a bölgenin terk edilmesine kadar, 10 beylerbeyinin görev yaptığı anlaşılmaktadır. Bunların isimleri ve görev süreleri şu şekildedir.

Beylerbeyinin Adı	Görev Süresi
Köstendilli Koca Halil Paşa	2 Eylül 1672-Haziran 1676
Arnavut Uzun İbrahim Paşa	Haziran 1676-Eylül 1677
Köstendilli Koca Halil Paşa (2.kez)	Eylül 1677–1680
Defterdar Ahmed Paşa	1680–1682
Arnavut Abdurrahman Paşa	1682- Aralık 1684
Tokatlı Mahmud Paşa	Aralık 1684- Şubat 1685
Bozoklu Silahdar Mustafa Paşa	Şubat 1685-Mayıs 1686
Boşnak Sarı Hüseyin Paşa	Mayıs 1686–1688
Yeğen Ahmed Paşa	1688-Ocak 1689
Kahraman Mustafa Paşa	Ocak 1689–22 Eylül 1699

Görüldüğü üzere Kamaniçe'nin Osmanlı hâkimiyetinde kaldığı 27 yıllık süre içerisinde, Halil Paşa iki defa olmak üzere, 10 beylerbeyi görev yapmış ve bunlardan Halil Paşa ile Kahraman Mustafa Paşa en fazla görev yapan kişiler olmuştur.

Kamaniçe Sancağı'nda İmar Faaliyetleri

Kamaniçe Kalesi'nin 27 Ağustos'ta fethedilmesinden sonra 29 Ağustos'ta kaleye gelen Sultan IV. Mehmed ilk incelemeleri yapmıştı. 31 Ağustos Çarşamba günü şehir ve kalede bulunan büyük kiliselerin camiye çevrilmesi için hazırlıklara girişilmişti. Kiliselerde bulunan Hıristiyanlık alametleri ile mahzenlerdeki mezarlıklar temizlenmişti. Camilere; Sultan Mehmed Camii, Valide Hatice Sultan Camii, Haseki Gülnuş Sultan Camii, Fazıl Ahmed Paşa Camii, Musahip Mustafa Paşa Camii ve Kara Mustafa

[21] Kolodziejczyk, *Ejalet Kamieniecki*, s.142; Bu defter, D. Kolodziejczyk, tarafından neşredilmiştir. *The Ottoman Survey Register of Podolia (ca. 1681). Defter-i Mufassal-ı Eyalet-i Kamaniçe*, Cambridge 2002.

Paşa Camii isimleri verilmişti. Bu camilerin teşrifatı için gerekli hazırlıkların yapılması emredilmişti.[22]

Bunlardan başka arşiv kayıtlarında Karmalitan Manastırı ile ilgili olarak *Hâlen Vânî Efendi'nin Camii Şerifidir* şeklinde yer alan kayıt, burasının Padişahın hocası Vânî Mehmed Efendi adına bir camiye çevrildiğini göstermektedir. Aynı şekilde Saint Yıvan Manastırı da, *Vezir-i azam serdâr-ı Ekrem hazretlerine taraf-ı şehriyarîden camii şerif olmak üzere rica olunmağla derûn-ı havalide olan yedi hane ve kurbünde ihdas olunan bir berber dükkânı camii şerifin tetimmesinde olmağla kendülerine temlik olunmak üzere mahalline kayd olunub sûret-i defter verilmeğe fermân-ı 'îşan sâdır olmağla mucebince defter suret-i verilmişdir 22 Ca. 1083* şeklinde yer alan kayıttan[23] da anlaşıldığı üzere burası, 15 Eylül 1672 tarihinde Fazıl Ahmed Paşa adına bir camii olarak düzenlenmişti.

1 Eylül Perşembe günü, padişahın adını taşıyan camiin, Cuma namazına yetiştirilmesi için minber ve kürsü hazırlıkları yapılmıştı. Ertesi günü, Padişah maiyetiyle kendi adını taşıyan camiine gelip Cuma namazını kılmıştı. Vanî Mehmed Efendi, hutbede padişahın ismini zikredip dualarda bulunmuştu.[24] Osmanlı hâkimiyetinin devam ettiği sürece, burada bulunan dinî ve sosyal kurumlarda çok sayıda görevli bulunmaktaydı.

Sultan Mehmed Camii adı verilen katedralin yanına, 146 basamağı ve bir şerefesi bulunan 33 m. uzunluğunda, bir minare inşa edilmişti. Polonyalılar, Karlofça Antlaşması'ndan sonra şehri yeniden ele geçirdikleri zaman, minarenin üzerindeki hilali kaldırmamaya söz vermişlerdi. Ancak 1756'da bu hilalin üzerine 3 m. yüksekliğinde bir Meryem heykeli taktılar. Aynı şekilde Sultan Mehmed Camii için inşa edilen minber de, kalenin Polonyalılara geçmesinden sonra kaldırılmıştır.[25]

Kalede yapılan ilk tamirat, kiliselerin camiye çevrilmesi şeklinde gerçekleşmiş, kısa bir süre sonra da, surların tamiri işine başlanmıştı. 12 Eylül 1672'de yazılan hükümde, fethedilen Kamaniçe Kalesi'nin harap olan yerlerinin tamiri için eşici ve taşçı ustası temin edilmesi emredilmişti.

---

[22] *Hacı Ali*, 88b-89a; *Nâbi*, 62; *Vekâyi'nâme* s.346; *Silahdar I*, s.605; Râşid, s.281–282.

[23] *MAD. 709*, s. 30, 69.

[24] *Hacı Ali*, 89b-90b; *Nâbi* s.65; *Vekâyi'nâme*, s.346; *Silahdar I*, s.606.

[25] Kolodziejczyk, *Ejalet Kamieniecki*, 190–193, 228–230.

Özellikle taş ustasına ihtiyaç olduğundan, Silistre, İbrail, Babadağı, İsmail Kendi Kazası ile Eflak Vilayeti'nden toplam 210 nefer taş ustasının gönderilmesi istenmişti.[26] Aynı gün yazılan ikinci bir hükümde, kiliselerin camiye çevrilmesinden sonra buraların döşenmesi için hasır gerektiğinden her birinin ebadı, namaz kılmaya yetecek kadar büyüklükte hasırların, iştira yoluyla temin edilip gönderilmesi için emir yazılmıştı.[27]

25 Eylül'de Kamaniçe muhafızı Halil Paşa ile kaleyi tamir eden Mehmed Çavuş'a hüküm yazılarak, kaledeki hanelerin yeniden tahrir olunan deftere kaydedilmesi istenmiştir. Yapılan incelemede, kale sakinlerinin kendi evlerinden başka ikinci evlerini kiraya vermek suretiyle, bunlara ait 64 hanenin mükerrer olduğu tespit edilmişti. Defterdar Ahmed Paşa'nın bunların mirîye kayıt edilip-edilmemesini sorması üzerine, kale sakinlerinin istedikleri evlerinde oturabilecekleri, ancak ikinci evlerinin mirîye ait olarak deftere öyle kaydedilmesi emredilmişti.[28]

Kamaniçe kalesinde kalan ve Osmanlı Devleti'ne cizye vermeyi kabul eden gayr-i müslim unsurların, zaman zaman ihtilaflı hareketlerde bulundukları görülmektedir. Nitekim 3 Ocak 1673'te Kamaniçe kadısına hüküm yazılarak, Kamaniçe'deki gayr-i müslimler, cizye defterine kayıtlı olmalarına rağmen fakirü'l-hâl olduklarını ileri sürmüşler ve cizyenin sene sonunda toplanmasını istemişlerdir. Bunlara aman kâğıdı verildiğinden, istekleri kabul edilmiş ve cizyelerin sene sonunda istenmesi için emir yazılmıştır.[29]

Mahalleleri

Kamaniçe'de 29 mahalle bulunmaktaydı. Bu mahallelerde ikamet eden hane sayısı ise 1027 idi.[30] Hanelerin üzerinde *firar etmekle mirîdir* yada *yeniçeri ortası oturur, Hazret-i Hüdavendigar Camii'nin görevlilerinin ikameti içindir, Saint Nikola Manastırı görevlilerine tahsis edilmiştir* şeklinde ibareler bulunmaktadır. Bazen de *Bu hanelerden birisi Sadaret kaymakamı Vezir*

---

[26] 18 Ca. 1083/12 Eylül 1672, *Divan-ı Hümayun Mevkufat Defteri (D.MKF.) 27526*, s.56.

[27] "Fethi müyesser olan Kamaniçe kal'asında olan kiliseler cevami' olub döşemek için hasır iktiza etmekle..." 18 C. 1083/12 Eylül 1672, *D.MKF. 27526*, s.56.

[28] 3 C. 1083 / 25 Eylül 1672. *D.MKF. 27526*, s.57.

[29] 14 N.1083/3 Ocak 1673. *D.MKF.27526*, s.69-70.

[30] *BOA. MAD. 709*, s. 6–140; *MAD. 3297*, s. 4–44.

Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Camii yanında idi. Başlangıçta miri olarak kaydedilmesine rağmen daha sonra sahibine iade edilmiştir şeklinde kayıtlar vardır.[31] Buradan evlerin nasıl tasarruf edildiği ve kimin uhdesinde olduğu kolaylıkla tespit edilmektedir.

Kamaniçe Mahalleleri

Mahalle Adı	Hane Sayısı
Bağçe	15
Bezzazistan	5
Bodohye	198
Bozavoda	138
Camii Şerif-i Hazret-i Hüdavendigâr	11
Çadşodin	55
Çarşu-yı Evvel	16
Çarşu-yı Râbi'	19
Çarşu-yı Sâlis	12
Çarşu-yı Sâni	13
Dalispirad	59
Dedcedeşka	35
Edzon	92
Hisarzal	44
Kebir Norşa	13
Mağlaş	25
Manastır-ı Saint Yıvan	8
Manastır-ı Ser Boradin	22
Nanadeska	44
Peraşi	18
Piyadonika	13
Radvaniska	33
Sahî	8
Saint Nikola	8
Todenizki	24
Todoluska	20
Uluvaşki	27
Valde Çemin	43
Yezovita	8
Toplam	**1027**

Görüldüğü üzere Kamaniçe'deki en büyük mahalle, Ruslar ile Lehlilerin ikamet ettiği Bodohye Mahallesi'dir. Bu mahallede 96 hane Leh

[31] *MAD. 709*, s. 15.

nüfus vardı. Ruslara ait Saint İsbas Manastırı taraflarında ise 102 hane Rus ikamet etmekteydi. Bu hanelerden mirî olanlarında kalede görevli askeri nüfus ile Osmanlılara ait camii ve mescidlerde görevli olan kimseler ikamet etmekteydi.

Mahallelerde bulunan evlerin oda, mutfak, sofa, ahır, tahtani, fevkani, kiler, odaların büyüklük ve küçüklükleri detaylı bir şekilde belirtildikten sonra hanenin yanındaki diğer hanelerin kime ait olduğu, uzunluğu ve genişliği de aynen kaydedilmiştir. Bu yönüyle ilginç bilgileri ihtiva etmektedir.

Kamaniçe kalesinde bulunan gayr-i müslim reayanın kaydedildiği deftere göre, kalenin içerisinde ve varoşlarda yerleşmiş nüfus bulunmaktaydı. Şehirde aynı zamanda çeşitli mahallelerde ve varoşlarda birlikte yaşayan Martoloslar, Lehli halk, Yahudiler, Rumlar, Ermeniler ve Kıbtiler de vardı.[32]

Hane, Dükkân ve Araziler

Kamaniçe kalesi içerisinde bulunan hane ve dükkânlar ile ilgili olarak tahrir defterlerinde bilgiler vardır. Mehmed Çavuş tarafından yapılan tahrirde, Kamaniçe kalesi içerisindeki dükkân zeminleri, dükkânlar, bahçe ve bostanlar ile haneler hakkında bilgi verilmektedir. Buna göre 1672'de kalede, 1.027 hane bulunmakta olup, bunun 553 adedi sahipli, 474 adedi de mirîye kaydedilmişti. Mirî hanelerden 351 adedi ma'mur olarak kaydedilirken arazi sayısı da 123 olarak gösterilmiştir. Mirîye ait olan bu hane ve arazilerin satıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim *hanehâ-i furuht-ı şûdegân* başlığı altında ayrı ayrı iki fasıl halinde toplam 474 adet hanenin satıldığı kaydedilmiştir. Dükkân ve zeminlerden 138 adedi *bil-cümle furuht olunmuştur* kaydından da anlaşıldığı üzere tamamı satılmıştır. Tahrir defterinde bunlardan başka, 20 Manastır, 7 değirmen, 1 ayazma, 1 adet baruthane kârhânesi ve bir de iç kale kayıtlarda gösterilmiştir. *Beher sene mukata'a-i zemîn furuht-ı şûdegân hanehâ ve dekâkîn*

[32] *MAD.483*, s.4–45.

yekun 203.220 şeklinde kaydedilerek, elde edilen mukataa gelirlerinin 203.220 akçe olduğu belirtilmiştir.[33]

Kamaniçe ile ilgili, 1084–1094/1673–1683 yılları arasında kaledeki emlakin satışlarının (furuht-şudegân) kaydedildiği, bir defter daha vardır. 16 Ocak 1683 tarihli bu defterin giriş kısmında; *"Defter-i furuht şûdegân-ı hânehâ ve arazi-i besâtin ve zemîn-i bağçehâ-i mîrî bâ-mukataa-i zemin der derûn-ı kal'a-i Kamaniçe bera-yı mezkûrin ber mûceb-i defter-i tahrir-i cedîd el-vakî' fi sene 1083"* şeklinde bir kayıt vardır. Bundan sonra şehir merkezindeki 29 adet mahalle, 7 adet manastır ve buralarda satılan hane ve dükkân zeminleri hakkında bilgi verilmiştir. Dükkân zeminlerinin uzunluk ve genişliği, kalenin içindeki konumu ve çarşının neresinde yer aldığı ayrıca belirtilmiştir. Toplam 142 adet dükkân ve zeminin satışları hakkında bilgi verilmiştir.[34] Kamaniçe'de bulunan 12 adet değirmenin, Vezir-i azam Fazıl Ahmed Paşa'ya 65.000 akçeye satıldığı ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.[35]

Dükkânlar; Çarşu-yı Evvel'de kuzeyde 18, güneyde 17 dükkân, Çarşu-yı Sâni'de Meydan tarafında 16 adet, çarşı tarafında 5 tanesi mirî olan toplam 26 adet dükkân, kasap dükkânları olarak 4 tanesi mirî olan 22 dükkân, çarşı içerisinde ise 40 adet dükkân bulunmaktaydı.[36] Dükkânların toplam sayısı 139 olmasına rağmen Mehmed Çavuş tarafından tutulan diğer furuht defterinde 142 dükkân belirtilmiştir.[37]

Aynı şekilde yine Mehmed Çavuş tarafından tutulan ve 1083–1094 tarihli olan furuht defterinin başka bir nüshası da vardır. *Çarşı-ı Evvel, Sâni, Sâlis, Râbi, bedesten ve bahçe gibi bir çok mahalde dergâh-ı âlî yeniçerilerinden ve topçulardan ve gurebâdan isimleri yazılı zevât ile Kamaniçe Kalesi muhafızı Halil Paşa ve vezir-i azam Fazıl Ahmed Paşa tarafından yerli ahaliden bedeli mukabili satın alınan hane, dükkân, bahçe ve bostanların el-Hac Mehmed Çavuş marifetiyle tutulan defter*, şeklinde bir mukaddimesi bulunan bu defter de önemli bilgileri ihtiva etmektedir.[38] Bu maliyeden müdevver defterin baş tarafında *satın alınan hanelerin ve hali arazilerin miri maktularının ref' edildiğine dair bir*

---

[33] *MAD.709*, s.1–140.

[34] *MAD.3297*, s.4–34, 44; *Divan-ı Hümayun Başmuhasebe (D.BŞM.) 285*, s.1–6.

[35] *MAD.3297*, s.46.

[36] *MAD. 709*, s. 19–28.

[37] *MAD. 3297*, s. 44.

[38] *MAD. 3297*, s. 1-65.

hüküm konulmuştur.[39] Bu hükümden, Kamaniçe'de yaşayan halkın miri tarafından satın alınan ev, dükkân, arazi, bahçe ve bostan gibi mülklerinden dolayı verdikleri vergilerin fazla olduğu ve bunların kaldırılması hususunu divan-ı hümayuna bildirdikleri anlaşılmaktadır. Nitekim alınan karar gereğince miri olarak alınan maktu vergiler kaldırılmış ve baş muhasebe kalemine kaydedildikten sonra Kamaniçe valisi, defterdarı ve kadısına da durumun bildirilmesi emredilmiştir. Bu hükmün 7 M. 1093 / 16 Ocak 1682 tarihli olması o zamana kadar Kamaniçe'de yaşayan halkın mirî arazileri kullanmalarından dolayı vergi verdiklerini, belirtilen tarihte ise, şikâyet üzerine kaldırıldığı anlaşılmaktadır.

Asker Sayısı

Özi Beylerbeyi Halil Paşa'nın eyalet askerleriyle, Kamaniçe muhafazasına tayin edilmesinden sonra, Osmanlı ordusunun Lehistan harekâtı başlamış ve Buçaç Barışı ile Osmanlı-Lehistan harpleri sona ermişti. Bölgenin emniyeti bakımından Kamaniçe kalesine, asker ve mühimmat konulmuştu. 1672 yılı mevâcib kaydına göre, kaledeki toplam asker sayısı 3.160 nefer idi.

Osmanlı ordusunun çekilmesinden hemen sonra, Leh kuvvetleri kale üzerinde büyük bir baskı kurduklarından, Kamaniçe'deki kuvvetlerin zahire sıkıntısı çekmemesi için, bazı tedbirler alındığı görülmektedir. Başlangıçta zahire sıkıntısının giderildiği görülmekle birlikte, 1673 yılı

---

[39] "Kal'a-i Kamaniçe ahalisi mahrûse-i Edirne'de divân-ı hümâyuna arzıhâl gönderib hîn-i fetihde sâkin oldukları menzillerine icâre-i mu'accele bağlanub ahvalleri değer-i gün olmağın sayir serhadd-i mansûreler gibi icare-i mu'acceleleri ref' olunmak babında 'inayet rica eylemeleriyle mukaddemâ feth ve tesyiri müyesser olan kıla'ın dâhilinde olan hane ve 'arazileri mülkiyet üzere furuht olunub maktu'ları olmamağla rağbet ziyade olub ma'mure-i bais ve 'ibadullah ref' olmağın Kamaniçe kal'ası dâhilinde olan hane ve araziden mülkiyet üzere mukaddemâ taraf-ı miriden alub tasarruflarında olan hane ve 'arazinin maktu'ları ref' olunub mülkiyet üzere mutasarrıf olmaları içün telhîs olunub arz olunduk da imdî zikr olunan hanelerin ve 'arazi-i haliyenin bi'l-külliye mirî maktu'ları ref' ve baş muhasebe kaleminde dahi mahalli çalınmak babında ferman-i 'âlî sâdır olmağın mucebince fîmâ ba'ad maktu' talebiyle rencide ettirilmeyeler deyu Kamaniçe paşasına ve kadısına ve defterdarına hitaben emr-i şerif verildi. Fî 7 M. 1093". *MAD. 3297*, s. 2.

sonlarından itibaren yeniden sıkıntıların başladığı ve bunun da asker arasında huzursuzluğa sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Özellikle Kasım 1673'te Hotin mağlubiyetinden[40] sonra, asker arasında erzak bakımından büyük bir sıkıntı başlamıştı. Nitekim 1673 yılı içerisinde, Kamaniçe'deki askerlerin durumunu ortaya koyan ve Hasan isimli bir asker tarafından kaleme alındığı belirtilen *"Hasbîhâl-i Asâkir-i Pürmelâl der Taraf-ı Kal'a-i Kamaniçe"* isimli rûznâmede askerlerin zahire ve mühimmat bakımından çektikleri sıkıntılar manzum bir şekilde dile getirilmiştir.[41]

"...Kamança kal'asında ehl-i iyman,
Zebun oldu. bunaldı kalmadı can.
Necesi nân içün can verirdi,
Dahi minnet ederdi, yalvarırdı.
Velikin bulımaz, bir lokma nânı,
Eğer verse o dem de nakd-i canı.
Fakırdan askerin hâli yamandır,
Gice gündüz işi âh u fegandır..."

Görüldüğü üzere, bir ekmek için askerin canını vermeye hazır olduğu, ancak onu da elde edemeyip, yokluktan dolayı feryat ettikleri belirtilmektedir. Şiirin devamında;

"...Nece aydır kapandık bunda bizâd;

Ne bir yerden haber geldi, ne imdat..." mısralarıyla yardım gelmediği de belirtilmektedir.

Lehistan ile harplerinin devam ettiği sırada Osmanlıların, Kamaniçe kalesindeki muhafızları göz ardı etmediği ve çok yüklü miktarda zahire ve un naklettiği bilinmektedir. Bununla ilgili olarak 19 Mayıs 1674 tarihini taşıyan İsakçı İskelesi'nden un naklinin yapıldığını bildirilen defterde, bu

---

[40] Geniş bilgi için bkz. Halime Doğru, *Lehistan'da Bir Osmanlı Sultanı; IV. Mehmed'in Kamaniçe-Hotin Seferleri ve Bir Masraf Defteri*, İstanbul 2006.

[41] Veled Çelebi, "Kamaniçe Feryadnâmesi", *Türk Yurdu* c.IV/20, Ağustos 1926, s.112–113; O.Ş.Gökyay, "Kamaniçe Muhafızlarının Çektiği", *TD. 32*, İstanbul 1979, s.295–296.

hususta önemli bilgiler vardır.[42] Nitekim 19 Mayıs 1674 tarihi itibariyle, 211 Sirem arabasıyla, 102.569 kıyye (131.493.5 kg) un teslim edilmiştir.

Kamaniçe'deki feryatnâmeyi kaleme alan Hasan'ın belirttiği hususlar, Hotin mağlubiyetinden hemen sonra meydana gelen bir kıtlıktır. Üstelik bu sıkıntılar tamamen zahire yokluğundan değil, kendisinin de belirttiği gibi, bulunan zahirenin el altından gizlice, çok yüksek miktarlara satılması ve karaborsacılığın yayılmasından ileri gelmekte idi. Muhafızların çektikleri sıkıntı, Kasım 1673'ten Mayıs 1674'e kadar olan 7 aylık bir süredir. Feryatnâme'de de belirtildiği gibi, özellikle mevsimin kış olması sebebiyle, zahire sıkıntısına ilaveten odun temini meselesi gündeme gelmiştir. Dolayısıyla açlık ve pahalılığın yanında, ağır kış şartları ve soğuktan da çok kişinin öldüğü anlaşılmaktadır.

"Sokaklarda sovuktan fevt olanı,
Gömülmeyüp yidiler itler anı...
...Bu arada şita-yı zemheriri
Helak etti nece uryan fakiri..." şeklinde belirtildiği gibi[43] ağır kış şartları askerlerin çektiği sıkıntıyı daha da artırmıştır.

Osmanlı-Lehistan harplerinin devam ettiği sıralarda, Kamaniçe kalesindeki kapıkulları ile gönüllü askerlerin sayısı tarihlere göre şu şekildedir.[44]

Kamaniçe'deki Asker Sayısı:

Tarihi	Yeniçeri	Topçu	Cebeci	Gönüllü (Farisan)	Toplam
1673	2.861	-	-	3.429	**6.290**
1674	3.560	302	334	2.357	**6.553**
1675	3.292	237	351	2.033	**5.913**
1676	3.724	274	285	2.374	**6.657**
1678	2.920	283	261	2.373	**5.857**
1679	3.326			2.373	**5.699**
1680	3.609	-	-	1.976	**5.585**
1681	2.946	-	-	2.101	**5.047**

[42] *D.MKF.27526*, s.2–6.

[43] Gökyay, "Kamaniçe Muhafızları", s.297-298.

[44] *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA.) E. 8412*, vr. 1-2; *MAD.4257*, s.7; *MAD. 6039*, s. 2-86; *MAD. 6535*, s. 2-80; *D.BŞM.544*, s.2; *D.BKL.32193*, s.2-3; *MAD. 6401*, *MAD. 6617*, *MAD. 6644*, *MAD. 6683*; *D.BŞM.343*, s.2-3; Kolodziejczyk, *Ejalet Kamieniecki*, s.163-165; Fisher, Ottoman Kamenets-Podolsk, s. 59-83.

1682	1.359	-	-	2.101	3.460
1684	2.262	-	-	2.364	4.626
1685	2.451	313	463	2.478	5.705
1686	2.475	-	443	3.478	6.396
1687	2.365	-	-		2.365
1689	2.047				2.047
1690–91	2.044				2.044
1699	2.016	-	-	1.609	3.625

Görüldüğü üzere 1687 tarihinden itibaren kaledeki asker sayısında önemli bir azalma olmuştur. Bu kapıkulu askerlerinin yanında, yerli askerler ile serdengeçtilerin de olduğu bilinmesine rağmen, bunların sayıları bazı defterlerde belirtilmemiştir. Osmanlı ordusunun Buçaç Antlaşması'ndan sonra, fethinden Karlofça'ya kadar olan 27 yıllık Kamaniçe hâkimiyeti sırasında, kalede çoğunluğu kapıkulu askerleri olmak üzere, ortalama olarak 5.000–6.000 civarında asker bulundurduğu görülmektedir.

Osmanlı-Lehistan Harpleri

Osmanlı-Lehistan harplerine son veren 18 Ekim 1672 Buçaç Antlaşması ile Podolya Eyaleti, Osmanlı hâkimiyeti altına alınmıştı. Bu antlaşma, 23 Ekim 1672'de Sultan IV. Mehmed tarafından resmi bir ahitname verilerek onaylanmıştı. Böylece Doroşenko'nun hâkimiyetine bırakılan Ukrayna'nın bir kısmı, Osmanlı Devleti'ne tabi olarak özerk bir yapıya kavuşuyordu. Antlaşma ile XV. yüzyıldan beri Litvanya'ya yerleşmiş olan Lipka Tatarlarının, Osmanlı ülkesine göç etmelerine izin veriliyordu. Ayrıca Lehistan'ın pişkeş adı altında, her yıl Osmanlı Devleti'ne vergi vermesi hususu kabul ediliyordu.

Osmanlıların bu sefer neticesinde Kırım Yarımadası'nın anahtarı durumundaki Kamaniçe ve Podolya'ya hâkim olmaları, Lehistan tarafından kabul edilemeyecek bir durumdu.[45] Nitekim Leh Meclisi Buçaç Antlaşması'nın maddelerini ağır bularak reddetmişti. Lehistan'ın Buçaç Antlaşması ile teslim etmesi gereken kale ve palangaların bir kısmını teslim etmemesi, ikinci defa seferi gündeme getirdi. Bu sırada Rusların Özi

[45] V.E. Şutoy, "Osmanlı Devleti'nin 1700–1709 Kuzey Savaşı Yıllarındaki Tutumu", çev. Ö.C. Eren, *Belleten* 208–209 (1989), s. 909.

taraflarında Osmanlı hudutlarına tecavüz etmesi üzerine, serdar tayin edilen Vezir Hüseyin Paşa bölgeye gönderildi.[46]

Bu gelişmeler üzerine, sefer maksadıyla Mayıs 1673'te Padişahın tuğları çıkarıldı. 7 Ağustos'ta, hareket edilip İsakçı'ya varıldı. Burada durum müzakere edildi. 1 Eylül 1673'te, Leh kralı Mihail'e elçi gönderilerek, antlaşmadaki şartların yerine getirilmesi istendi. Arkasından Hotin taraflarına kuvvet gönderildi. İsakçı'da 61 gün kalındıktan sonra, kışın gelmesi sebebiyle Padişahın Babadağı'na çekilmesine karar verildi.[47]

Lehistan kralı Mihail Wisnowiecki'nin rahatsızlığı ve Türk baskısı karşısında varlık gösterememesi, Lehlilerin Jan Sobieski'ye meyletmelerine neden oldu[48]. Nitekim Hatman Jan Sobieski, büyük bir gayret göstererek rakiplerinin muhalefetine rağmen kısa bir süre içerisinde 50.000 kişilik bir ordu topladı. 11 Kasım 1673'te Hotin Savaşı'nda, Serasker Hüseyin Paşa komutasındaki Osmanlı ordularını mağlup etti.[49]

Fazıl Ahmed Paşa, Hotin'in imdadına yetişemeden kale Sobieski'nin eline geçti. Sobieski'nin bu zaferi, onun kral ve halk nezdindeki nüfuzunu artırdı. Nitekim Hotin Savaşı'ndan kısa bir süre sonra kral Mihail öldüğü için, Lehistan tahtına boyarların desteğini alan Sobieski geçmişti. Hotin mağlubiyetinden sonra, kış gelmesi sebebiyle herhangi bir harekete girişilemedi. 1674 baharında, Babadağı'ndan tekrar harekete geçilip Kamaniçe sefer güzergâhı takip edilerek Çoçora'ya varıldı. Daha sonra Leh topraklarına akınlar yapıldı.

---

[46] Kolodziejczyk, "1795'e Kadar Osmanlı-Leh", s.683; M.Tayyib Gökbilgin, "Köprülüler", *İA. VI/2*, s. 902; Mehmet Öz, "II. Viyana Seferine Kadar XVII. Yüzyıl", *Türkler IX*, Ankara 2002, s.725.

[47] Halil Sahillioğlu, "Dördüncü Mehmed'in İkinci Lehistan Seferi Dolayısıyla Bolu Vilayetinden Satın Alınan Arpa", *Çele 9*, Bolu, Kasım 1963, s. 24-28.

[48] Danuta Chmielowska, "Les Tatares En-Pologne Trait Historique", *X. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 22-26 Eylül 1986) V*, Ankara 1994, s. 2281-2288.

[49] *Zübde*, s. 42, 47, *İsa-zâde*, s. 124-125; Zbigniew Wojcik, "King John III, of Poland and the Turkish Aspects of His Foreign Policy", *Belleten XVIV/176* (1980), s.670-671; Dariusz Kolodziejczyk, *Podole pod panovaniem tureckim Ejalet Kamieniecki 1672-1699*, Warszawa 1994, s.227; Aynı yazar; "Polonya- Osmanlı, s.28; C.J. Heywood, "Khotin", *EI² V*, Leiden 1971, s.39-40; Mücteba Ilgürel, "Osmanlı-Ukrayna Münasebetlerinin Başlaması", *Belleten LX/227* (1996), s. 163.

Osmanlı ordusunun giriştiği ikinci harekâtta da sonuç alınamayınca, 1675'te yeniden Lehistan taraflarına kuvvet sevk edildi. Hudut çatışmaları şeklinde cereyan eden mücadelelerden sonra, 1676'da Osmanlı kuvvetlerine serdar tayin edilen Şeytan İbrahim Paşa, Zurawno'da kuvvetli bir Leh ordusunu muhasara altına aldı. İki devlet de, barış görüşmelerine taraftar olduğu için Leh elçilik heyeti, Osmanlı ordugâhına gönderildi. Buçaç Antlaşması'ndaki vergi maddesi kaldırılarak, bir iki palanga da Lehistan'a bırakıldıktan sonra, Osmanlıların Podolya üzerindeki hâkimiyeti Lehistan tarafından tanındı. 17 Ekim 1676'da ateşkes imzalandı.[50]

Ukrayna'daki Osmanlı kontrolünün gittikçe güçlenmesi, Hatman Doroşenko'nun Osmanlı taraftarı politikasını terk etmesine sebep oldu. Oysa bundan kısa bir süre önce, 28 Mart 1675'te yazılan hükümde Sarıkamış, Barabaş, Potkalı Kazakları Hatmanı Doroşenko'nun itaate devam edeceğini bildirmesi üzerine, kendisine hatt-ı hümâyun gönderilerek, bu üç Kazak taifesine hâkim olduğu bildirilmişti.[51] Buna rağmen Doroşenko, 1676'da Sultan IV: Mehmed'den aldığı nişanları ve tabiiyet alametlerini, Rus çarına yolladı ve çarın hâkimiyetini tanıdığını ilan etti. Onun bu ihaneti üzerine Osmanlılar, İstanbul'da Yedikule'de hapsedilmiş olan Bogdan Hmelnitski'nin oğlu Jurko'yu serbest bırakarak Doroşenko'nun yerine tayin ettiler. Ancak Kazaklar üzerinde otoritesini kuramayan Jurko, sıkıntılı bir dönem yaşadı.[52] Bu durum XVIII. yüzyıl başlarına kadar sürdü.

Osmanlıların, Dinyeper Nehri'nin batısında kalan Ukrayna toprakları üzerinde yeniden hâkimiyet sağlama çabaları, Ruslar ile ilişkilerin gerginleşmesine ve savaşa sebep oldu. 1677'deki neticesiz seferden sonra, 1678'de Osmanlılar, Ukrayna hatmanlarının geleneksel başkenti Çehrin'den Rus garnizonunu çıkarmayı başarmışlardı. Osmanlı-Rus savaşı Ocak 1681'de yapılan Bahçesaray Antlaşması ile son buldu.

---

[50] Bu antlaşmanın metni için bkz. *TSMA. D. 7018/1*, vr. 42a-43b.

[51] Evail-i M. 1086/ 28 Mart 1675, *İbnü'l-Emin Hariciye 52*.

[52] Peter Bartl, "17.Yüzyılda ve 18.Yüzyılın İlk Yarısında Kazak Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu", Çev.Kemal Beydilli, *İlmi Araştırmalar VI*, İstanbul 1995, s.301;

Antlaşma ile Dinyeper boyunca Ukrayna ikiye bölündü ve Kiev Rusya'da kaldı.[53]

Osmanlıların Viyana üzerine yaptıkları başarısız sefer, bölgede büyük karışıklıklara sebep olacak olayların başlangıcı oldu. Nitekim 1683'te Kara Mustafa Paşa, Viyana'yı muhasara ettiği zaman, Viyana'nın imdadına koşan Lehistan kralı Jan Sobieski idi.

1683'teki ittifak güçlerinin zaferi ve 1684'te Kutsal İttifak'ın kurulmasına rağmen Lehliler, Kamaniçe Kalesi'ni Karlofça Antlaşması'na kadar alamadılar. Sayıca çok üstün olan Lehistan kuvvetleri, Kamaniçe'de bulunan 5–6.000 civarında kapıkulu askeri ve 200 topla müdafaa edilen bu kaleyi, Osmanlılardan almaya muvaffak olamadılar. Bunun sebebi çok etkili olan Osmanlı iaşe sistemi ve Osmanlı askerlerinin kuşatmadaki başarılarıdır. Her yıl Leh kuvvetlerinin engellenmesine rağmen, Türk muhafızlar tarafından korunan yüzlerce un ve buğday yüklü araba, Silistre, Niğbolu ve Bender'den Kamaniçe'ye ulaştırılmaktaydı.

Ağustos 1684'te Jan Sobieski, büyük bir kuvvetle Krakov'dan hareket ederek, Kamaniçe kalesi üzerine hücum etmiş, fakat sonuç alamayarak çekilmek zorunda kalmıştı. Temmuz 1687'de, Leh kuvvetleri tekrar hücuma geçerek Kamaniçe üzerine yürüdüler. Kale muhafızı Boşnak Hüseyin Paşa, şiddetle müdafaada bulunmuştu. Leh kuvvetleri Yaş'ı almalarına rağmen zahire kıtlığına düştüler. Kırım hanının gönderdiği yardımcı kuvvetlerin gelmesi üzerine 2 Eylül 1687'de muhasarayı kaldırmak zorunda kaldılar.[54] Kırım'dan yardımcı kuvvetlerle birlikte, çok miktarda erzak da gelmişti.

Leh kuvvetleri tarafından 1688, 1689, 1694 ve 1697'de yapılan hücumlarda da Kamaniçe'yi Türk kuvvetlerinden geri almaya muvaffak olamadılar. 1689'daki Leh hücumu sırasında, kaledeki askerlere yardım maksadıyla, Babadağı tarafında bulunan serasker Mustafa Paşa gönderilmişti. Böylece Leh hücumu bir kez daha sonuçsuz kalmıştı.[55]

---

[53] Kolodziejczyk, "Osmanlı-Polonya", s.29; İlgürel, "Osmanlı- Ukrayna", s. 163.

[54] İ.Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi III*/1, Ankara 1983, s.474–476.

[55] *Anonim Osmanlı Tarihi (1099–1116/1688–1704)*, yay. A. Özcan, Ankara 2000, s.7; Kemal Çiçek,"II. Viyana Kuşatması ve Avrupa'dan Dönüş (1683–1703)",*Türkler IX*, Ankara 2002, s.753–754.

1691'de, altmış binden fazla Leh kuvvetinin, Kamaniçe'yi muhasara ettiği, Kahraman Paşa'nın bu hücumu da bertaraf ettiği görülmektedir.[56] Sobieski'nin 1696'da Varşova yakınlarında Wilanow sarayında ölümü ile Kamaniçe üzerindeki baskı nispeten azalmıştı. Uzun ve yorucu savaş, Karlofça'daki diplomatik görüşmelerle sona erdi. Lehliler, savaş yoluyla elde edemedikleri Kamaniçe Kalesini alabilmek için, Karlofça'da barış görüşmelerinin yapıldığı sırada Papa'dan yardım istemişlerdi.

Osmanlı-Lehistan Antlaşması, 26 Ocak 1699 tarihinde imzalandı. Antlaşma on bir madde üzerinden yapılmıştı. Buna göre, Kuzey Boğdan'dan Lehistan kuvvetlerinin çıkmasına karşılık, Osmanlı hâkimiyetinde bulunan Podolya Eyaleti Lehistan'a geri verildi. Antlaşma 24 Ağustos 1699'da Lehistan Krallığı tarafından onaylandı. Osmanlıların 15 Mayıs 1699'da terk etmesi planlanan Kamaniçe'nin boşaltılması, dört ay sonra 22 Eylül 1699'da tamamlandı. 27 yıl süren uzun harp döneminden sonra, Osmanlı-Lehistan sınırı eski haline getirilerek, antlaşma 1703 yılında onaylandı.[57]

Kamaniçe Kalesi'nde bulunan cephane, top, barut ve diğer silahlar, kale muhafızı Kahraman Paşa tarafından tespit ve kayıt ettirilmişti. Buna göre 148 kıta tunç ve 102 kıta demir top, 23 kıta havan topu alınarak Bender ve Akkerman kalelerine teslim edildi. Askerler de civarda bulunan Osmanlı kalelerine dağıtıldı.[58] Karlofça Antlaşması ile Osmanlı Devleti, Kazaklar ve Ukrayna arasındaki hudut, 1654'teki şekline dönüştürülmüş oldu.

Kamaniçe Kalesi'ndeki 27 yıllık Osmanlı hâkimiyeti bu şekilde sona ererken, günümüzde bölgede mimari yönden halen Türk hâkimiyetinin izlerini görmek mümkündür.

---

[56] *Anonim Osmanlı Tarihi*, s. 29–30.

[57] *KKT. 60/3*, s. 1–6.

[58] *Zübde*, s. 684.



Ek. 1: Kamaniçe Kalesi

AN EMPRESS AND A GRAND VIZIER: CATHERINE, BALTACI MEHMED AND THE BATTLE OF THE PRUT, 1711

Adrian JONES[♦]

This is a study of unusual events on 10 July 1711 (Old Style). Peace broke out just when most people expected a rout. An unusual woman – Empress Catherine I, as she came to be – played an unusual role in shaping the final outcome of a battle. A big bribe was taken; or was it just a normal gift received?

The events in questions took place at the close of a two-night and two-day battle beside the Prut River in Moldavia. The official protagonists were a Russian tsar and emperor-to-be, Peter the Great (born 1672, reigning 1682-1725) and an Ottoman Grand Vizier (*Sadrazam*), Baltacı Mehmed Paşa (born 1660?, governing 1704-6, 1710-11).

Stories about 10 July 1711 are rich in irony. The victor, Baltacı Mehmed, is now widely viewed as anything-but-Great, a might-have-been, a figure of shame.[1] Conversely, Tsar Peter, the monarch who lost, is now renowned – though few Russian historians, it must be said, dwell on his errors in Moldavia in June-July 1711 or on the luck of his escape unscathed as an unexpectedly generous peace was offered to him by Baltacı Mehmed following Peter's crushing defeat. In retrospect, this was one Turkish view in 1932:

♦ La Trobe University, Melbourne, Australia, adrian.jones@latrobe.edu.au

[1] François-Marie Arouet de Voltaire is an exception: *Histoire de l'Empire de Russie sous Pierre le Grand* (1759) in *Œuvres historiques*, ed. René Pomeau, Paris, Gallimard, Bibliothèque de Pléiade, 1957, p. 488.

Petro kurnazdı. Türklerin elinden kurtulmak için bu şartların hepsini kabul etti. Türklerden nasıl olsa, gene bir intikam almayı zihnine koydu. Türk ordusunun pençesinden nihayet yakasını kurtarabildi.[2]

Peter was shrewd. To escape from the clutches of the Turks, Peter agreed to all these conditions. However it may be, he [Peter] was [henceforth] of a mind to extract revenge on the Turks. From the paws of the Turkish army, Peter was able to contrive his rescue.

Hindsight meant everything in nationalist historiographies about June-July 1711. In the Turkish mind, there was projected onto Peter – and, as we shall see, onto his consort Catherine, though in a different manner – a retrospect of regret and revenge, even though Peter was actually eager, thereafter, to avoid war with the Ottomans, the better to finish off his war with Sweden (1700-21). In the Ottoman Tanzimat and Turkish Republican eras, a less-than-grand Grand Vizier, Baltacı Mehmed, was seen by many Turks to have wasted an opportunity to crush Russia once and for all, Russia being the adversary so instrumental in so many subsequent Ottoman defeats, from Azov in 1735 to Sarıkamış in the first days of 1915.

Here is another Turkish retrospect, this time from 1946. It passes judgment on 'gifts (*hediyeler*)' given by Peter's consort, Catherine, and accepted by Baltacı Mehmed:

Rusya'nın istikbali Baltacı elinde idi. Katerina tarafından takdim olunan hediyeler, kazanacağı şan, şeref ve hürmet duygularından daha üstün olamazdı. Bütün bir dünya durdukça tarihin parlak sayfalarında işgal edeceği mevkii Rus altınları tutamazdı.[3]

Russia's very future was in Baltacı [Mehmed]'s hands. The gifts presented by Catherine [to him] could never have been more valuable than the reputation he would have won and the feelings of honour and respect he would have been accorded. No Russian gold could have matched the

---

[2] Ahmet Refik [Altınay], *Türkler ve Büyük Petro*, İstanbul, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1932, p .45.

[3] Ali Kadri Anıt, *Baltacı Mehmed Paşa ve birinci Katerina: Osmanlı-Rus Orduları: Prut Muahedesi*, İstanbul, Tanin Matbaası, 1946, p. 84.

place he would have occupied on the glorious pages of history for ever and ever.

Upshots of the strange peace ending the war between Baltacı Mehmed and Peter in June-July 1711 have cast shadows like these over Turks and Russians, in different ways, in different eras: imperial and nationalist. These shadows – real and imagined; then and later – are my subject. The upshots pose an international puzzle, a puzzle that confounds gender expectations and curbs nationalist paradigms.

The subject is worthy of Professor Omeljan Pritsak, my patient teacher at Harvard, a great Ukrainian and an even greater citizen of the world. Defying every stereotype of exile, revelling in multi-lingual and trans-national contrasts of cultures – Arab, Turkic, Old Norse and East Slav – Professor Pritsak wanted 'to free [every] legitimate scholarly problem ... from all emotional "patriotic" issues and parochial obligations of the type *"ad maiorem nationis gloriam"*.'[4] He wanted historians to focus on 'all the primary sources regardless of language', regardless of their ethnicity, always proceeding by reconstructing the contexts of the sources, and not by constructing anthologies of the things with meaning for their historians in their own [nationalist / Republican / socialist] here-and-now.[5] In a footnote, Professor Pritsak added something to inspire many a foreigner, like me, working to write histories of other societies:

Any student of a national history is in a very difficult position. For as an impressionable child, he is exposed to and initiated in the popular (normally biased and uncritical) version of his nation's history; these biased concepts are then repeatedly reinforced during his study in the primary and secondary schools, and finally at colleges and universities. I believe, therefore, that before studying his national history, the young scholar should spend several years, at least, in applying methodological scrutiny to a country in a different cultural sphere to his own.[6]

---

[4] Omeljan Pritsak, *The Origins of Rus'*, vol. 1, *Old Scandinavian Sources other than the Sagas*, Cambridge, MA, Harvard University Press, for the Harvard Ukrainian Research Institute, 1981, p. xvi.

[5] Pritsak, *Origins of Rus'*, vol. 1, pp. xv, xvii-xviii.

[6] Pritsak, *Origins of Rus'*, vol. 1, p. xix.

So, I will take Omeljan Pritsak's licence to proceed as an Australian scholar, trying to ask questions native (nationalist?) nationals might overlook or might not want to ask.[7] And I will try to privilege the primary sources, albeit without Omeljan Pritsak's incomparable historical imagination and with a much more limited repertoire of languages.

The stories about Moldavia in June-July 1711 which interest me here are the ones about the role, in concluding peace between Russians and Ottomans, of the future Empress Catherine I, an extraordinary woman, who was born an Estonian peasant, Marta Skavronskaia. As we have seen, the Turkish Republican version of the story of Baltacı Mehmed, Catherine and the peace framed it as story of Ottoman cupidity, graft, lassitude, sexual license, and dereliction of duty. Here is another example:

Türk gençliği düşman ordusunun kumandansız, hükûmdarsız kalmasını istemiyen ve rüşvet ile bir güzel kadın karşısında ülküsünü ve yapacağı önemli işi unutan ve etrafindakileri de avutmak ve uyutmak için «af zaferin zekâtıdır» gibi kendini aldatan ve büyük Petronun nasıl bir düşman olduğunu takdir edemeyen bir zihniyet ve mantıkla hareket eden bir Osmanlı vezirine lâyık olduğu vasfı verecektir.[8]

Turkish [Republican] youth would rather not acknowledge as deserving in rank an Ottoman vizier [Baltacı Mehmed] who would not wish to leave the enemy's army without a commander and a sovereign, who forgot his ideals under the influence of the bribe (*rüşvet*) of a beautiful women, and who – wishing to lull even those around him – cheated himself with the slogan, "Pardon is the Righteousness of Victory (*af zaferin zekâtıdır*)", and who acted with a mentality and logic that couldn't comprehend the nature of the enemey that was Peter the Great (*büyük Petro*).

This was modern moralising. I want to assess what can really be known about two of the key people in the story: Baltacı Mehmed and

---

[7] An exception is İsmail Hâmi Danişmend, *Baltacı'nın Prut Zaferi*, İstanbul, Çemberlitaş Eminönü Öğrenci Lokalinde Milliyetçiler Derneği, 1955.

[8] [Sırrı Sanlı], *Baltacı Mehmed Paşa ve Katerina bir çadır altında*, no place, Halkın Sesi Basimevinde, 1935, p. 24.

Catherine. My focus is the events that surrounded them in July 1711. Then we can return to analyse meanings made of those people and events.

The long quotation was a Turkish nationalist's fanciful moralising. Many Turks of the Tanzimat and Republican eras were convinced there was a simple reason why Baltacı Mehmed Paşa allowed the Russian tsar and tsarina, and the entire Russian army, to leave the field of battle relatively unscathed after a comprehensive defeat.[9] Many Turks today are convinced the same simple reason explains why Baltacı Mehmed Paşa made a generous peace. Baltacı Mehmed Paşa could have routed the Russian army, and then sold or ransomed whosoever they pleased: the tsar and his consort included. Yet Baltacı Mehmed's peace only required Russia to pay indemnities, to cede back some old and new northern Black Sea forts, and to make (unenforceable) promises to withdraw from Poland and to allow Charles XII to return to Sweden.[10]

With a wink and a nudge, ordinary Turks will explain to you nowadays that Empress Catherine bedazzled Baltacı Mehmed Paşa on a nocturnal visit during the truce. They are said to have had an assignation in the Grand Vizier's gorgeous tent.[11] Modern Turks have often read about this tryst in popular magazines, like *Resimli Tarih Mecmuası* (Illustrated History Review), and in works like *Baltacı Mehmed Paşa ve Katerina bir çadır altında* (Baltacı Mehmed and Catherine together beneath one tent).[12] Thereafter, works like Murat Sertoğlu's *Baltacı ile Katerina* (Baltacı and Catherine) could fill out the salacious story as a historical novel – Sertoğlu's had three editions between 1966 and 1977 – and Part 4 of Ali Kadri Anıt's,

---

[9] For a similar *Tanzimat*-era point of view, see: Mahmud Celâleddin Paşa (1839-99)'s *Mir'ât-ı Hakikat*, ed. and transcribed İsmet Miroğlu as 'Osmanlı-Rus Siyası İlişkileri (1700-1856)', *Belgelerle Türk Tarih Dergisi*, 85 (Şubat 2004), pp. 59-64 @ 59.

[10] The full text of the peace is reprinted in D.P. Buturlin's *Voennaia istoriia pokhodov Rossiian v XVIII stoletii*, Part 1, *Soderzhashchaia v sebe, polnoe opisanie pokhodov Imperatorskogo Petra Velikogo protiv Shvedov i Turkov…*, vol. 2, pp. 126-29.

[11] Nurhan Atasoy, *Otağ-ı Hümayun: Osmanlı Çadırları*, İstanbul, Koç Kitaplığı, 2000.

[12] Ziya Şakir, 'Katerina ve Baltacı Mehmet Paşa', *Resimli Tarih Mecmuası*, 4 (Nisan 1950), pp. 148-52; [Sanlı], *Baltacı Mehmed Paşa ve Katerina bir çadır altında*, pp. 11-19.

Baltacı Mehmed Paşa ve birinci Katerina (Baltacı Mehmed and Catherine I) ventured the tale as a standard history of a popular sort.[13]

The real flight of fancy was these historians', not Baltacı Mehmed's. Catherine never left the Russian camp under siege.[14] Every contemporary source seems silent on Catherine's assignation. The sexy story is a leap of the imagination, but a revealing leap of the imagination. Catherine would have only seen the opulent tent of the Grand Vizier as a dot on the horizon, still less have studied its exquisite interior from a recumbent position. One version of this modern Republican fantasy about Ottoman fancies seems to derive from poet and historian, Ahmet Refik Altınay (1881-1937), writing in 1911[15] – though he may have abandoned this view by the time he came to write a history for children in 1932, or perhaps he was being circumspect.[16] Beyond that, another historian has tried to show how the sexy story derived – first, and implausibly – from a memoir (1727) of a Huguenot adventurer, Aubrey de la Mottraye (1674-1743), present in the Ottoman camp with the Swedes; and second – more plausibly – from a letter a Polish diplomat (Count Stanislas Poniatowski, father of a future Polish king, who was with the Swedish legation attached to the Ottoman force at the Prut) writing subsequently to the deposed Swedish-French client king of Poland, Stanislas Leszcynski.[17]

---

[13] Murat Sertoğlu, *Baltacı ile Katerina*, Cağaloğu, İstanbul, Minnetoğlu Yayınları, 'Halk Kitapları' series, [1966], ch. 30; Anıt, *Baltacı Mehmed Paşa ve birinci Katerina* (1946).

[14] Fevzi Kurtoğlu, *Pirut Seferi*, İstanbul, Deniz Matbaası, 1938, p. 22n.

[15] Ibid., citing Ahmet Refik, *Baltacı Mehmed ve Büyük Petro*, İstanbul, İbrahim Hilmi ve İslam Askeri Yayınevi, 1911, a work unavailable to me. On Ahmed Refik: M. Orhan Bayrak, *«Osmanlı Tarihi» Yazarları (Biyoğrafi be Bibliyoğrafi)*, İstanbul, Osmanlı Yayınevi, 1982, pp. 40-44; Büşra Ersanlı, 'The Ottoman Empire in the Historiography of the Kemalist Era: A Theory of Fatal Decline', in *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, eds Fikret Adanır and Suraiya Faroqhi, Leiden, Brill, 2002, ch. 3.

[16] Ahmet Refik [Altınay], *Türkler ve Büyük Petro*, p .44.

[17] Danişmend, *Baltacı'nın Prut Zaferi*, p. 9, citing *Voyages du Sr. A de La Motraye en Europe, Asie & Afrique. Ou l'on trouve une grande varieté de recherches Geographiques, Historiques & Politiques sur l'Italie, le Grèce, la Turquie, la Tartarie, Crimée, & Nogaye, la Circassie, la Suède, la Laponie &c.*, 2 volumes, The Hague, T. Johnson & J. van Duren, 1727, but citing no particular page of Mottraye, and offering no reference for Poniatowski's letter. Poniatowski did not repeat this story in his (later?) response to Voltaire's history: *Remarques de M. le comte Poniatowski, seigneur Polonais, lieutenant-général çi-devant au service du Suède, et actuellement au service de Pologne sur l'histoire de Charles XII, roi de Suède par M.*

But what can really be known about the people involved in the despairing story that has since titillated and disgusted so many? Let's rake over the primary sources Pritsak-style, as they relate to the contemporary sources and to the contemporary people. The contemporary sources are muted. Retrospects shaped by interminable constant defeats at the hands of Russia, 1735 to 1915, changed everything. The Ottoman view in the early part of the eighteenth-century differed markedly from the view of the modern moralists.

The July 1711 moment of immediate peace after a quick victory once seemed to court chronicler, Mehmed Raşid, writing in the 1730s, just a Russian 'deed of capitulation to Islam (*eman-name*)', no more, no less.[18] Mehmed Raşid's key source, Fındıklılı Mehmed's *Nusretnâme* (Book of Victory) also scarcely emphasised the upshot of the campaign.

Fındıklılı Mehmed's *Nusretnâme* chronicled events, 1690 to 1723. Like Baltacı Mehmed Paşa, Galata-born Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa (1658-1724) was a top official in the *Zülüflü Baltacıs*, a special corps of handsome and erudite guardsmen distinguished by their forelocks, called *zülüfs*. They worked in the inner-sanctum of power, in the Third Court (*Enderun*) of *Topkapı Sarayı*. Fındıklılı Mehmed had achieved *Ağa* status in

---

de Voltaire, London, Guil. Darres et Charles de Bosc, 1741. The son was Stanislaw II Poniatowski (1732-98), last king of Poland (1764-95). The elder Poniatowski's *Remarques* were written after 1734 according to S.M. Gorianov, 'Zapiski spodvizhnika Karla XII (K istorii Severnoi voiny)', *Zhurnal Imperatorskogo Russkogo Voenno-Istoricheskogo Obshchestva*, 1910, no. 2, pp. 1-14 @ 2-3. A later edition of Aubrey de la Mottraye's memoir, with parallel texts in English and French, implies the Swedes are the source of the sexy story, and Mottraye appears to demur with those stories: *Voyages en Anglais et en Français d'A de la Mottraye en diverses provinces de la Prusse Ducale, de la Russie, de la Pologne etc.*, London, Adrien Moetjens, 1732, p. 157.

[18] *Tableau général de l'empire Ottoman divisé en deux parties, dont l'une comprend la législation mahométane; l'autre, l'historie de l'Empire Ottoman dédié au Roi de Suède par M. de M[ouradgea Ignatius] d'Ohsson [1740-1807], chevalier de l'Ordre Royal de Vasa, Secrétaire de S.M. le Roi de Suède, çi-devant son Interprète, et chargé d'affaires à la Cour de Constantinople*, first edition, Paris, 1788; İstanbul, Isis Press, 8-vols-in-5, 2001, vol. 7, p. 350, quoting official chronicler (*vak'anüvis*) Mehmed Raşid (?-1735)'s *Tarih-i Raşid* (1740); Danişmend, *Baltacı'nın Prut Zaferi*, pp. 10-11. My dates for Mehmed Raşid's three-volume history are from: Bayrak, «*Osmanlı Tarihi*» *Yazarları*, pp. 226-27; M. Münir Aktepe, 'Vaka'nüvis Raşid Mehmed Efendi'nin Eşref Şah nezdindeki ve buna tekaddüm eden siyasî muhabereler', *Türkiyat Mecmuası*, 12 (1955), pp. 155-78.

the era of Mehmed IV *Avcı*. He may not have been well-disposed to Baltacı Mehmed Paşa, because he was once an associate of Ali Çorlulu Paşa, Baltacı Mehmed's predecessor as Grand Vizier.[19] Yet this is all he wrote about the close of the campaign:

Baltacı Mehmed Paşa, bu yıl Rus Çarına karşı elde ettiği başarı, Padişahın katında bir türlü değer bulamadığından Paşa, aym 5 inci günü görevinden alınarak, yerine yeniçeri ağası Gürcü Yusuf Paşa getirildi.[20]

Since the success which Baltacı Mehmed Paşa brought about that year against the Russian Tsar was somehow not appreciated by his angry Sovereign [Sultan], he was dismissed on the 5th day of the month and he was replaced by the Janissary Ağa, Gürcü Yusuf Paşa.

A hero of the siege of Vienna (1683), Fındıklılı Mehmed had retired from Court life in 1704, and most probably wrote his *Nusretnâme* after 1713 – that is after the eventual arrest and strangling in 1713 or 1714 (awaiting sentence of death) of Baltacı Mehmed.[21] In addition to his exalted *Zülüflü* and *Ağa* statuses, having married a sister of Ahmed III, Eğlence Emine Hanım, Fındıklılı Mehmed was well connected indeed to the highest circles of *Topkapı Sarayı*, and in particular to circles with no ostensible reason to protect or honour the memory of Baltacı Mehmed Paşa.[22] Yet Fındıklılı Mehmed is vague on the reasons for Baltacı's sacking: 'somehow not

---

[19] İbrahim Artuk, 'Silâhdar Fındıklılı Mehmet Ağa', *Tarih Dergisi*, 27 (1973), pp. 123-32 @ 129.

[20] Silâhdar Fındıklılı Mehmet Ağa, *Nusretnâme*, 2 volumes, ed. İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1962 & 1966, vol. 1, p. 274.

[21] On the fate of Baltacı Mehmed: Aubrey de la Mottraye, *Voyages en Anglais et en Français d'A de la Mottraye en diverses provinces de la Prusse Ducale, de la Russie, de la Pologne etc.*, London, Adrien Moetjens, 1732, pp. 156-7. See also: Akdes Nimet Kurat, 'Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağanın *"Nusretnamesi"*nden, 1121-1125 seneleri vekayii' (*İstanbul Üniversitesi Kütuphanesi Yıldız Kitapları* # 2321-57) in his *İsveç Kıralı Karl'ın Türkiyede kaldığı zamana ait metinler ve vesiklar*, İstanbul, Riza Koşkun Matbaası, 1943, pp. 33-114 @ 70-73, and his *İsveç Kıralı Karl'ın Türkiyede kalışı ve bu sırada Osmanlı Imperatorluğu*, Ankara, Riza Koşkun Matbaası, 1943, ch. 17.

[22] On Fındıklılı Mehmed, see: Parmaksızoğlu's introduction, ibid., vol. 1, pp. i-v, and Mehmet Nihat Özön's introduction to another edition of the chronicle, *Silâhdar tarihi "On yedinci asır saray hayatı"*, ed Özön, Ankara, Ahmet Sait Matbaası, 1932, pp. 229-31; Artuk, 'Silâhdar Fındıklılı Mehmet', *Tarih Dergisi*, 27 (1973); Ahmet Refik [Altınay], *Fındıklılı Silâhtar Mehmet Ağa*, İstanbul, Kanat Kütüphanesi, 'Milli Kütüphane Tarih' series, 1933, pp. 5-9.

appreciated by his angry Sovereign (*Padişahın katında bir türlü değer bulamadığından Paşa*)'. He seems to have had no reason to suppress a story about an assignation between Catherine and Baltacı Mehmed. The clear implication is that the story simply wasn't current right there, right then.

All in all, most Ottoman contemporaries of the Prut campaign also seem to have been unfussed by its outcomes. The key exceptions were people with clear contrary interests: the Crimean Khan, Devlet Girey, and the French and Swedish diplomats, who engineered Baltacı Mehmed's eventual dismissal by Sultan Ahmed III (born 1673, reigning 1703-30). In our effort to understand the past, Pritsak-style, we have to turn to what can be inferred from knowledge about the key contemporaries who were involved in the negotiations concluding the Prut campaign.

Take Baltacı Mehmed Paşa first. He was another élite denizen of the Ottoman private palace and public centre of government, the *Topkapı Sarayı*.[23] Restored to the post of Grand Vizier in August 1710 from the governorship of Aleppo, Baltacı Mehmed arrived back in İstanbul on 26 September chiefly to prosecute a war with Russia. One of the 120-strong *Zülüflüs*, Baltacı Mehmed served in the Privy Chamber (*has oda*), answering to the Sultan's sword-bearer, the *Silâhdar Ağası*.[24] In this period, the Sultan's sword-bearer was former Sultan Mustafa II's brother-in-law and current Sultan Ahmed III's son-in-law, Silâhdar Damat Ali Paşa, a firm ally of the sworn enemy of Russia, Khan Devlet Giray of the Crimean Tatars. The Tatar Khans Giray had the kudos of being Chinggisids; they were the influential second dynasty of the empire. Silâhdar Damat Ali Paşa was also

---

[23] Ottaviano Bon [1551-1622], *The Sultan's Seraglio: An Intimate Portrait of Life at the Ottoman Court (from the Seventeenth-Century Edition of John Withers)*, (1625, revised 1650) ed. Geoffrey Goodwin, London, Saqi Books, 1996; Gülru Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, New York, NY & Cambridge, MA, The Architectural History Foundation and The MIT Press, 1991.

[24] D'Ohsson, *Tableau général de l'empire Ottoman* vol. 7, pp. 169, 171-73, 198-200, 310. The Ottoman Armenian Catholic, Muradcan Tosunyan, or Mouradgea D'Ohsson, as he renamed himself after he entered Swedish service (1763) and after he was ennobled (1780), is superbly analysed by Carter Vaughn Findley in 'Presenting the Ottomans to Europe: Mouradgea d'Ohsson and his *Tableau général de l'empire Othoman*', Stockholm, Swedish Research Institute in Istanbul, Gunner Jarring Lecture, 2003.

a pragmatic ally of Charles XII. Together the three favoured waging war with Russia.[25]

A smart and comely boy from Osmancık, near Kastamonu, in Paphlagonia in north-central Anatolia, Baltacı Mehmed had been enrolled at Court as a janissary pen-boy (*Yazıcı*) after accompanying his father to North Africa and on the Haj. One of the select few chosen to serve in the Third Court, Baltacı Mehmed executed sensitive commissions in the eras of Mehmed IV, Osman II and Ahmed III with and for 'caged' crown princes (*Şehzades*), for powerful Valide Sultans (especially for Gülnuş Emetullah, mother of Ahmed III), and with and for the Black Eunuchs (*Darüssaade Ağası*) who commanded the harem. As erudite as he was capable of intrigue, Baltacı Mehmed's chief talents were his discretion (procuring slave girls for Ahmed III when still a crown prince, even marrying one of these) and his companionship [as a *müezzin* calling all to prayer or with bow and arrow (*tir ü keman*) practising on the Ok Meydanı].[26] Recalled by Gülnuş Emetullah and Silâhdar Damat Ali Paşa in August 1710, Baltacı Mehmed found himself appointed commander in chief of a vast Ottoman force which left İstanbul on 9 April 1711. He reached Edirne on 21 May, and then hastened, crossing the bridge over the Danube at Isakçı (Isaccea) on 15 June.

Now consider Catherine. Marta Skavronskaia's background was very different indeed from Baltacı Mehmed's. She was born in a Estonian (*Lifland*) village around 1684.[27] She became Catherine I, the sovereign

---

[25] On the Ottoman war party: Kurtoğlu, *Pirut Seferi*, pp. 1-11; Kurat, *İsveç Kıralı Karl'ın Türkiyede kalışı*, pp. 13-82, 148-282, and his *Prut Seferi ve Barışı 1123 (1711)*, 2 volumes, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1951 and 1953, vol. 1. On Silâhdar Damat Ali Paşa: A.D. Alderson, *Bütün Yönleriyle Osmanlı Hanedanı* (1956), İstanbul, Kaya Matbaacılık, 1999; Kurat, *İsveç Kıralı Karl'ın Türkiyede kalışı*, pp. 27-9.

[26] On Baltacı Mehmed: Kurat, *İsveç Kıralı Karl'ın Türkiyede kalışı*, pp. 276-78, and his *Prut Seferi ve Barışı*, vol. 1, pp. 141-50.

[27] This general account of Catherine's life is drawn from: M.I. Semevskii, 'Marta Skavronskaia' (from *Vremia*, 1862), reprinted as *Tsaritsa Ekaterina Alekseevna*, Moscow, Kontrakt, 'Zhenzhiny na trone' series, 1997; M.I. Semevskii, *Tsaritsa Katerina Alekseevna, Anna I Villem Mons, 1692-1724: Ocherk iz istorii russkoi istorii XVIII veka* (from *Russkaia Starina*, 1884), reprint, Leningrad, Khudozhestvennaia Literatura, Leningradskoe Otdelenie, 1990; N.I. Pavlenko, *Ekaterina I*, Moscow, Molodaia Gvardiia, "Zhizn' zamechatel'nykh liudei" series # 1104, 2004. pp. 11-12.

autocrat and empress of Russia, reigning 1725 and 1727, though she handed over effective power to a cabal of Peter's old companions, the 'Supreme Privy Council (Верховный Тайный Совет)'. She was illiterate.[28] She had been Peter's lover since 1705. She married him on 12 March 1712, nine months after the battle of the Prut; their participation in the military crisis deepening their relationship. Catherine was even reported to have been pregnant during the battle – but if that was so, she did not carry that baby full term.[29]

Marta Skavronskaia knew the vicissitudes of life. Years before, she had once been a captive, clad only in her nightshirt, of the Swedes and then a wife of a Swedish officer in 1702-03. Since then, she had been a captive of the Russians and then paramour, between 1703 and 1705, of Peter's right-hand man, Menshikov. Marta then re-baptised herself as Catherine. Very soon, she was the imperial consort whom Peter was already addressing in private as *tsarina* (царица) in 1710 and in public (государына царица) from 6 March 1711.[30]

At first, she seems nothing but a camp follower, spectacularly lucky – or unlucky – depending on your point of view. But even before she became Empress – whether one refers to her coronation (5 May 1724) or to her accession (28 January 1725) – Catherine engendered impressions which bellied the scuttlebutt of her repute. One contemporary who observed her in the Russian battle-camp at the Prut, 8-10 July 1711, for example – he was a Huguenot mercenary with no particular reason to accord her respect

---

[28] Voltaire, *Histoire de Charles XII, roi de Suède* (1731) in *Œuvres historiques*, ed. Pomeau, p. 194.

[29] *Mémoires politiques, amusans et satiriques de messire J.N.D.B.C. de L. [Jean-Nicolle Moreau de Brasey Chevalier de Lion en Beauce] Colonel du regiment de dragons de Casanski et Brigadier des Armées de Sa m. Czarienne*, three volumes, Véritopolie [Amsterdam], chez Jean disant vrai, 1716, vol. 1, p. 110. None of the birth dates in Semevskii's reckoning of 11 children born to Catherine and Peter (though he is too coy to mention that the first of these, Pavel', born in 1704, who died in 1707, was probably Menshikov's child) is consistent with a pregnancy in 1711: Semevskii, *Tsaritsa Katerina Alekseevna*, Appendix 19.

[30] *Zhurnal ili podënnaia zapiski (blazhennaia i vechnodoctoinaia namiati) Imperator Petra Velikogo c 1698 goda dazhe do zakliuchënnia Neishtatskogo [Nystadt 1720] mira, napechan co obretaiushchikhsia v kabinetnoi archive sniskov, pravlennykh sobstvennoiu rukoiu Ego Imperatorskogo Velichestva*, ed. M.M. Shcherbatov, St Petersburg, Imperatorskaia Akademiia Nauka, 1770, p. 329.

(living in Poland at the time, he was angry with the Petrine state because of arrears in his pay)[31] – went out of his way to note her:

dignité, fortune qu'elle merite, à plus juste titre que beaucoup de Princesses qui devront rougir de honte de voir une femme de rien, sans education, élevée sans ces sentiments d'élevation, et de grandeur, que donne une haute naissance, soutenir le rang d'Impératrice avec toute la Majesté, l'honneur, la conduite, et l'esprit qu'on pourrait attendre du premier sang du Monde.[32]

dignity, a luck she deserves, who has a fairer claim to it than a many a Princess who ought to blush with shame before this uneducated woman of no standing, raised up with none of the airs of superiority, a real woman of the standing ordinarily given to the exalted high birth, a woman bearing the rank of Empress with all Majesty, honour, deeds and spirit that one ordinarily associates with the finest bloodline in the World.

This was the same Catherine whom the great writer, François-Marie Arouet de Voltaire (1694-1778), maintained was

une femme aussi singulière peut-être que le czar même.[33]

a woman just as unique as the Tsar.

These stories began with Peter the Great himself. Returning safe to Russia, via Poland, after losing the battle of the Prut in 1711, Peter awarded his consort Catherine an Order of Liberation: Орден освобождения Св. Великому-ченицы.[34] Moreover, as time past, and as his son, Aleksei Petrovich, disappointed him more and more, Peter pondered again the meaning of the loss at the Prut. In 1714, he conferred the Order of St Catherine on his consort, Catherine, and explained himself – as he often did – in the decree:

---

[31] Moreau de Brasey, *Mémoires* (1716), vol. 1, pp. 112, 115, 180, 273-75.

[32] Moreau de Brasey, *Mémoires* (1716), vol. 1, p. 110.

[33] Voltaire, *Charles XII, roi de Suède* (1731) in *Œuvres historiques*, ed. Pomeau, p. 193.

[34] I.N. Bozherianov, *Pamiatka dvukhsotletiia Prutskogo pokhoda Petra Velikogo, 12 Iul'ia 1711 – 1911 g.*, Imperatorskoe Russkoe Voenno-Istoricheskow Obshchestva, 1911.

Учинил оное в памяти бытности ЕЯ ВЕЛИЧЕСТВА в баталии со Турки у Прута, где во такое опасное время не яко жена, но яко мужеская персона всем видима была.[35]

Commissioned thus to mark the demeanour of Her Royal Highness in the battle with the Turks at the Prut, wherein everyone saw how, at that time of peril, she was no mere wife at all, but rather a man-like person.

After Aleksei Petrovich had died in gaol in 1718, traumatised after receiving news of his father's Senators' sentence of death, and after Peter had decided in 1722 that had the right to nominate his own successor, Peter mentioned Catherine and the Prut in public again. Voltaire concluded that she seemed to Peter to be the only worthy one, the only one fit to rule who would leave his cabal and his reforms in place.[36] It seems that Peter's jolt at the Prut, just as much as his joy at Poltava, was never far from his mind. Decreeing on 15 November 1723 that he would crown Catherine Empress, Peter again remarked:

Что во Прутской баталии со Турком поступая мужеская а не женски, Великому Ему, колико возможно, было вспомощницею, в чем ссылался на всю свою армию.[37]

That by acting throughout as a man, and not like a woman, Her Royal Highness was the saviour from all that was threatening as exile and slavery for a whole army.

Finally, when he crowned Catherine on 5 May 1724, Peter drove home his message:

Она спасла империю, которая чуть было не стало добычею турок на берегах Прута, и потому что она достойна царствовать после меня.[38]

---

[35] *Pisma Petra Velikogo pisannaia k General'-Feldmarshalu, Tainomu Sovetniku, Matiiskomu c Apostol' Andreia, Belogo Orla, i Prusskogo Ordena kavaleru Graf Borisu Petrovichiu Sheremet'evu*, Moscow, pri Imperatorskom Universitet, 1774, p. xlv.

[36] Voltaire, *Charles XII, roi de Suède* (1731) in *Œuvres historiques*, ed. Pomeau, p. 194.

[37] *Pisma Petra Velikogo pisannaia k … Sheremet'evu*, p. xlv.

She saved the empire, when we were about to nothing but the booty of Turks on the banks of the Prut, and so she deserves to reign after me.

To understand how such conclusions might have arisen, we need to march alongside the Russians into a losing battle in far-off Moldavia.[39] One reason has to do with Peter the Great's belated awareness of his folly and his hubris. At the Prut in 1711, Peter could have shared the fate of Sweden's Charles XII at Poltava in 1709. History might have repeated itself. Charles XII of Sweden, the monarch who made and unmade Polish kings and who had humiliated Saxons and Danes, had languished in involuntary exile in the Ottoman fort of Bender in Moldavia between 1709 and 1715.[40] Voltaire commented:

---

[38] Pavlenko, *Ekaterina I*, p. 27. See also Ivan Fedorovich Zubov's etching (конклюзия) of the Coronation of the Empress, commissioned in 1724 by Feofan Prokopovich's Holy Synod, in M. Alekseeva, *Graviura Petrovskogo vremeni*, Leningrad, 'Iskusstvo', Leningradskoe Otdelenie, 1990, pp. 95, 97, 99.

[39] Besides Peter the Great's *Zhurnal*, the Russian commander, Fieldmarshal Count Boris Petrovich. Sheremet'ev's *Voenno-pokhodnyi zhurnal 1711 i 1712 gg.* (ed. A.Z. Myshlaevskii, St Petersburg, Voenno-Uchenoe Komiteta General'nogo Shtaba, 1898) is the authoritative contemporary Russian record of the campaign. Other fine Russian studies are an anonymous author named N.G., who wrote 'Peter Velikii na beregakh Pruta', *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Proshcheniia*, 53(1) [1847], pp. 28-76, and 53(2) [1847], pp. 85-113, the only one to consult the Romanian chronicles; Buturlin, *Voennaia istoriia pokhodov Rossiian v XVIII stoletii*, Part 1, vol. 2, pp. 452-93; A.Z. Myshlaevskii, *Voina s Turtsieiu 1711 goda (Prutskaia operatsiia): materialy izvlechennye iz arkhivov Gosudarstvennogo, Voenno-Uchenogo, Glavnogo Morskogo, Kantseliarii Voennogo Ministerstva, S-Pb Artilleriiskogo Muzeia, Rizhsko General-Gubernatorskogo, Akademiia Nauka I rukopisnogo Odeleniia S-Pb Imperatorskoi Publichnoi Biblioteki*, St Petersburg, Voenno-Uchenoe Komiteta General'nogo Shtaba, Voennaia Tipografiia, 1898 (vol. 12 of *Sbornik Voenno-istoricheskikh materialov*). In the Turkish historiography, the account written in 1722 of Hasan, a janissary of Albanian origin, is indispensable: 'Yeniçeri kâtiplerinden Hasanın Pirot seferine ait hatıraları' (Topkapı Sarayı MS Hazine 233-36909), transcribed in Kurtoğlu, *Pirut Seferi*, vesika 6, pp. 47-74. In the secondary literature in Turkish, two great, above-cited studies of Tatarstan-born, Akdes Nimet Kurat are without peer: Kurat, *İsveç Kıralı Karl'ın Türkiyede kalışı* (1943) and his *Prut Seferi ve Barışı 1123 (1711)*, 2 vols. (1951-53). See also: M. Münir Aktepe, 'Baltacı Mehmed Paşa'nın 1711 Prut Seferi ile ilgili emirleri', *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1 (1970), pp. 131-70, and his '1711 Prut seferi ile ilgili ba'zı belgeler', *Tarih Dergisi*, 34 (1984), pp. 19-54; Mehmet Ali Özütopçu, '1711 Osmanlı-Rus Savaşı (Prut Seferi)' and Muzaffer Erendil, 'Türk-Rus Prut Savaşı (1711) ve Çıkarılan Dersler' in *Askeri Tarih Bülteni*, respectively 10 (18) [1985], pp. 27-46, and 17 (33) [1992], pp. 35-54.

[40] *Remarques de M. le comte Poniatowski* (1741), pp. 229-31.

Pierre, dans cette marche [à Moldavie], se trouvait par une fatalité singulière à portée de Charles XII.[41]

By this march [to Moldavia], Pierre might have found himself by his own twist of fate [metaphorically] side by side with Charles XII.

Showing the same over-confidence as Charles XII in 1708-09, Peter the Great's under-manned and under-provisioned army of 60,000 dilly-dallied in Iaşi (Yaş or Jassy, as it is sometimes known, the capital of Moldavia) in June-July 1711, then pressed recklessly on through Moldavia way ahead of their supplies. Peter and his army moved along the Prut River in three distinct and dispersed groups, always foraging, scarcely finding anything, unaware of a vast Ottoman force already crossing both the mighty Danube and the humbler Prut.[42] The Russians advanced, mistaken in their belief that they would reach the Danube first, confident that they could block the crossings, join with Wallachians, and thence ignite a vast Balkan Christian revolt. But the Wallachians changed sides when they saw the huge Ottoman army assembling. The Moldavians, led by *hospodar*, Dimitrie Cantemir, stayed loyal to Peter, but nonetheless failed to deliver much in the way of men, food and *matériel*; the Moldavian boyars were actually quite divided about the wisdom of trying to substitute Russian suzerainty for Ottoman. Around dusk on 8 July 1711, the Russian advance-guard was surrounded as they ventured along a little road beside the Prut, searching for points to cross, still a way to go to reach their ultimate goal, the Danube, its storehouses, and their (illusory) hopes of further Balkan support.

Battle was gradually enjoined. All that night, 8-9 July 1711, the Russian advance-guard fell back in relatively good order, re-joining the main army, now dug in, at Stanileşti. This little place was a mere meadow traversed by the road and bordered by a swamp, the river Prut behind, some hills rising on the other side. The next day, 9 July, the Russians were boxed in, their serried lines resisting waves of attacks by Ottoman cavalry (*sipahis*) and janissaries. Meanwhile Ottoman artillery rumbled in and Bucak Tatar (Danube-Dobrudgean) and Crimean Tatar horsemen massed.

---

[41] Voltaire, *Histoire de l'Empire de Russie sous Pierre le Grand* (1759), p. 487.

[42] Moreau de Brasey, *Mémoires* (1716), vol. 1, p. 46.

All that day, and the next morning, 9-10 July, parrying attacks, the beleaguered Russians saw Ottoman armies marshalling against them, the Ottoman *mehter* drums and *saz* resounding, the Ottoman calls to prayer echoing. The tired and hungry Russians heard and saw all this in front and behind. They could see a vast Ottoman force accumulating, beyond the swamp, and even all along the road they had retreated along. There was no going back. There was no going beyond. They were already hungry and tired. One Russian baggage train was already plundered and burning; their only other was inside their palisade in their camp. It sheltered not only the tsar, always active in marshalling the defence, but also his consort, Catherine, many Senators and Generals, and Aleksei Petrovich, Peter's pious and un-martial heir apparent. Each and every Russian and foreign mercenary officer could see the Tatars, itching for captives and ransoms, assembling in the hills beyond the river; any non-believer captured invading the realm of Islam was *ganimet*, loot, a God-send, the common booty of all.[43] All night, the Russians and their foreigners could see more Ottoman camp fires burning and more and more Ottoman cannon emplacements forming.

Tout le monde attendait, le lendemain matin, la mort ou la servitude.[44]

Everyone was waiting for tomorrow's morning's slavery or death.

И всю ночь турки, хотя и положено было, что никакой работы было не делать, однако же они строили танцы. От нащих же ничего не делаю, но токмо наши стояли во фруне со всякою готовностию.[45]

And the Turks that whole night, no matter where they were, didn't do any kind of work, save that they were doing dances. As for us, there was nothing to do but to stand on the front line ever ready.

Here, too, trapped in this little meadow at Stanileşti, between a swamp and a river, there stood a Ukrainian clergyman whose career, to

---

[43] D'Ohsson, *Tableau général de l'empire Ottoman*, vol. 5, p. 39, and vol. 7, p. 329.

[44] Voltaire, *Charles XII, roi de Suède* (1731) in *Œuvres historiques*, ed. Pomeau, p. 193.

[45] Entry: evening of 10 July 1711: Sheremet'ev, *Voenno-pokhodnyi zhurnal*, ed. Myshlaevskii, pp. 54-55.

date, had been on the up. Now he was facing a sudden and unexpected setback. Thirty-year-old Feofan Prokopovich had had no military experience beyond composing panegyrics for victories, past and future, of the reforming and Westernising young Russian tsar, Peter Alekseevich, whom he so admired and with whom he was now mired in the middle of a siege on the edge of a river hard up against a swamp. In the presence of his tsar, the silver-tongued Feofan had lauded Peter in Kiev Sofiiskii Cathedral after the battle of Poltava in June 1709. Now in June 1711, only a month before this battle at Stanileşti on 8-10 July 1711, Bishop Feofan had been summoned from Kiev to join Peter and his army in Moldavia. Full of confidence, Prokopovich preached again in Cetăţuia Monastery near Iaşi.[46] Now he found himself besieged, writing poetry.[47] They were losing the battle of Stanileşti. His army had been surrounded. He was no fighter. And he was a priest surrounded by infidels whom he must have felt would likely kill or kidnap him and his beloved tsar.

За Могилою Рябою
над рекою Прутою
было войско в страшном бою
В день недельный ополудны
стался нам час велми трудный
пришол турчин многолюдный[48]

Beyond Mohila Riabaia [the Ukraine frontier?]
Facing the river Prut
there was an army fighting a dreadful battle
At the day of the week's end around midday
happened an hour so very difficult for us
Came multitudes of Turks

The next day opened with an almighty cannonade, and new waves of attacks on the Russian infantry forces who continually wheeled about, turning, powdering, loading and firing in serried unison behind their ditch and palisade of sharpened metal stakes (роратки; *chevaux de frise*). Everyone knew that the discipline of Russian force and the capacity of their ditches and devices to deter standard attacks of cavalry and infantry would eventually prove insufficient. Ottoman artillery-men (*topçıs*) on every hill on every side were now establishing themselves. They would soon find their range.

---

[46] Pushkin, 'Zapiski Brigadira Moro-de-Braze', *Sovremennik*, 6 (1837) @ 244; N.G., 'Peter Velikii na beregakh Pruta', *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Proshcheniia*, 53(1) [1847] @ 47.

[47] Victor Smirnov, *Feofan Prokopovich*, Moscow, Tovarishchestva 'Soratnik', 1994, p. 48 thinks the poem was written in the midst of the battle.

[48] I.P. Eremin, ed., *Feofan Prokopovich Sochineniia*, Moscow-Leningrad, AN SSSR, Institut Russkoi Literatury, Pushkinskii Dom, 1961, pp. 214-15, 480-1.

Councils of war were held in the Russian camp. Some argued – the tsar was one – that the tsar should try to force a breach. But even the flight of a chosen few (the tsar, his consort, Catherine, and the heir apparent) would have been risky in the extreme. They would have had to storm across a swamp (with Janissaries beyond), or ford a stream and then race over hills (already swarming with Tatars), and that would mean sacrificing the whole army on the off chance that the monarch and his consort might get away.

Cool heads prevailed. Catherine's was the coolest.[49] She was the first to suggest they try to make peace. A decision was made to offer terms – if necessary, almost any terms – in the hope they might escape Charles XII's lamentable fate as a prisoner-hostage after a defeat. A polite letter to Baltacı Mehmed Paşa was drafted and despatched. Wagons were collected. Money and jewels were scrounged to be loaded onto the wagons as gifts for the *Sadrazam* and some of the other *Paşas*.

An eye-witness, Peter Henry Bruce, a young Scots-Westphalian mercenary only recently in Russian service, told the story of what happened:

[Catherine] collected all the money, plate and jewels which were in the army, for which she gave her own receipt and obligation to pay the respective owners, and with this valuable present she had the address to prevail upon the Grand Vizier to conclude a peace.[50]

As Captain Peter Bruce told it, the better perhaps for dramatic effect, Tsar Peter was even unaware at first of his wife's idea of an offer to the Grand Vizier – through a letter drafted by Peter's favourite diplomat, Peter Shafirov, and the Russian commander, Boris Sheremet'ev – seeking a

---

[49] Kurat writes of Catherine's 'cool-headedness (*soğukkanlılık*)' in *İsveç Kıralı Karl'ın Türkiyede kalışı*, p. 444, citing Solov'ev (vol. 4).

[50] *Memoirs of Peter Henry Bruce, Esq., a Military Officer in the Services of Prussia, Russia and Great Britain containing an account of his travels in Germany, Russia, Tartary, the West Indies etc., and also several very interesting private anecdotes of the Czar, Peter I of Russia* (1782), reprint of the Dublin ed. of 1783, New York, Da Capo Press, 1970, p. 52.

ceasefire and a parley.[51] But this view is contradicted – as might be expected – by the official journals of Tsar Peter and of General Sheremet'ev, and by the unofficial eyewitness accounts of Moreau de Brasey and Poniatowski – as might not be expected – since the Huguenot was otherwise well-disposed to Catherine.[52]

July 1711 at the Prut was a very bad situation for Russia and for Tsar Peter. The news was massaged. When first reports of the defeat and the ensuing desperate gambit to secure a peace reached Moscow in time for the *Gazette* (Ведомости) of 24 August 1711, furthermore, there was no mention of Catherine; the *Gazette* probably wanted to distance Peter the Great from the embarrassment of his defeat and the ensuing peace. The *Gazette* was probably based on official diplomatic reports. The *Gazette* even represented Peter's Balkan expert – Castriotes, a Greek, a former Ottoman translator (*dragoman*) to the Ottomans – as the one proposing the peace to the Turks.[53]

But where the official records in Russia were coy, the unusual peace made on the Prut on 10 July 1711 attracted the attention of foreign chatterers and of nationalists in retrospect. Among foreign observers, only Moreau de Brasey was an exception. Catherine was not mentioned at all in eye-witness Moreau de Brasey's letter of September 1711 or in his memoir published in 1716.[54] This peace that seemed to have been bought with a big bribe, this Ottoman victory that seemed to have been begged, startled the most renowned of Europe's *lumières*, Voltaire, when adopting the guise of

---

[51] Buturlin, *Voennaia istoriia pokhodov Rossiian v XVIII stoletii*, Part 1, vol. 2, pp. 124-25; Voltaire, *Charles XII, roi de Suède* (1731) in *Œuvres historiques*, ed. Pomeau, pp. 194-5.

[52] Moreau de Brasey, *Mémoires* (1716), vol. 1, pp. 84-91, and *Remarques de M. le comte Poniatowski* (1741) do not mention Catherine in the contexts either of the wellspring of the peace or of its negotiation. Compare Sheremet'ev, *Voenno-pokhodnyi zhurnal*, ed. Myshlaevskii, p. 54; *Zhurnal Petra Velikogo*, ed. Shcherbatov (1770), pp. 341-43.

[53] *Vedomosti vremeni Petra Velikogo*, vol. 2, *1708-1719*, Moscow, Sinodal'naia Tipografiia, 1906, p. 117.

[54] L.R. Lewitter, 'Jean-Nicole Moreau de Brasey's Letter on the Moldavian Campaign of Peter I (The text that Pushkin did not translate: *British Library MS* 37358ff. 479-85v.)', *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 40 (1992), 517-29; Moreau de Brasey, *Mémoires* (1716), vol. 1, pp. 84-92, 110. There is possibility that Moreau de Brasey may also have had Catherine in mind when he recalled 'men's and women's fears (*leurs frayeurs*)', mid-battle, of capture and rape, whether of officers' wives, like 'Madame la Générale-Major Bouche', or whether of the many women who were camp followers: vol.1, p. 98.

an historian interested in true reform and true greatness, and finding it in the Europe's East.[55] (People of power and military and diplomatic events in Europe's supposedly pejorative south-eastern quadrant were never as insignificant as some cultural historians make them seem.)[56]

Peter's serendipity at Prut was worthy of Voltaire *Candide* in Eldorado. Furthermore, there was a woman involved. The woman's role which Russian officials wanted to cover up deeply interested Voltaire:

Une femme qui avait affronté la mort pendant tous ces combats, exposée comme un autre au feu de l'artillerie des Turcs, avait le droit de parler. Elle persuade son époux de tenter voie de la négociation.[57]

A woman who had cheated death during every combat, a woman who had faced the artillery fire of the Turks like anyone else, was entitled to speak up. She persuaded her spouse to go down the path of negotiation.

For Voltaire, there was something else to add, at once general (about Ottomans and bribes) and at once specific (about Catherine):

C'est la coutume immémoriale dans tout l'Orient, quand on demande audience aux souverains ou à leurs représentants, de ne les aborder qu'avez avec des présents. Catherine rassembla le peu de pierreries qu'elle avait apportées dans ce voyage guerrier, dont toute magnificence et tout luxe étaient bannis; elle y ajouta deux pelisses de renard noir; l'argent comptant qu'elle ramassa fut destiné pour le kiaia.[58]

---

[55] Voltaire, *Histoire de Charles XII, roi de Suède* (1731) and *Histoire de l'Empire de Russie sous Pierre le Grand* (1759) in *Œuvres historiques*, ed. Pomeau.

[56] Recent arguments about supposedly pejorative western and central European understandings of south-eastern and eastern Europe only pertain if cultural historians, like Larry Wolff and Maria Todorova, ignore old-fashioned military and diplomatic history: Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, New York, Oxford University Press, 1997; Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of Enlightenment*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1994.

[57] Voltaire, *Russie sous Pierre le Grand* (1759) in *Œuvres historiques*, ed. Pomeau, p. 490.

[58] Voltaire, *Russie sous Pierre le Grand* (1759) in *Œuvres historiques*, ed. Pomeau, p. 490. See also: Voltaire, *Charles XII, roi de Suède* (1731), ibid., p. 195.

It is the age-old custom throughout the Orient, whenever someone wants to have an audience with some sovereign, or with their representatives, that they only make overtures to them together with gifts. Catherine gathered up the few precious stones she had brought on this military expedition, one in which all magnificence and all luxury had been spurned; and she added two fur coats of black fox; plus she scrounged any ready money which she ear-marked for the deputy to the Grand Vizier [kethüda kahyası]

An Ottoman Armenian-Catholic *dragoman*'s memoir and an historian's study endorse Voltaire's generalization: petitioners' and visitors' gifts at audiences and on festival days were expected and routine.[59] Peter's characteristically frank remarks off-the-cuff introducing edicts about Catherine's resolute and 'manly' role at the Prut confirm the suggestion. Even so, the contemporary official Russian records simply failed to mention Catherine's role in suggesting, let alone facilitating, the peace. There was no such difficulty, however, in admitting that Russian diplomats routinely competed with others to bribe Ottoman officials.[60]

But where a woman was concerned, memories faded, doubts grew, and values changed. The resulting trail of silence in the official sources, beginning with the official *Gazette*, even prompted one Russian military historian, Dmitri Petrovich Buturlin (1763-1829), a former aide-de-camp (*fligel'-adiutant*) to Alexander I, to conclude in 1820 that rumours that Catherine might have been involved were nothing but smut and scuttlebutt.[61] The younger generation of the era of Napoleon and Karamzin

---

[59] D'Ohsson, *Tableau général de l'empire Ottoman*, vol. 7, pp. 208, 234-5, 304, 316; Kurtoğlu, *Pirut Seferi*, p. 22n.

[60] Russian Ambassador to the Sublime Porte (1701-13), Peter Andreevich Tol'stoy (1645-1729)'s correspondence and instructions, for instance, are full of references to bribes / gifts for Ottoman officials: 'Pisma [Gr.] P.A. Tol'stogo iz Turtsii k bratu ego I.A. Tol'stomu', *Russkii Arkhiv*, [1864] nos. 5/6, pp. 473-93; 'Instruktsiia Gr. P. Andr. Tol'stomu, pri otpravlenii ego Chrezvychainyim i Pol'nomochnym Poslom k Porte Ottomanskoi v 1702 godu', *Otechestvennyia Zapiski*, vol. 10 (No. 25 – May 1822) pp. 258-72, (No. 26 – June 1822) pp. 410-20, vol. 11 (No. 29 – Sept. 1822) pp. 370-78.

[61] Buturlin, *Voennaia istoriia pokhodov Rossiian v XVIII stoletii*, Part 1, vol. 2, p. 476n, rejecting a view he probably took from Voltaire and from Charles XII's long time chaplain, Jöran Andersson Nordberg (1677-1744). Nordberg wrote an account of the life of Charles XII (*Konung Carl den XIItes historia*, 2 folio volumes, Stockholm, Pet. Momma, 1740).

seems to have been less ready to accept women playing prominent roles in making and shaping policy.[62]

Older Russian historians differed, though one can't be sure about their reasons or about their evidence. Ivan Ivanovich Golikov published on Peter the Great in 1788, in the era of a second Catherine, another 'voluptuous' female ruler, a monarch keen to reiterate her sympathies with Peter's triumphs and work of reform.[63] Golikov emphasised the first Catherine's role in the decision to sue for peace, but it is unclear whether he was just relying on Voltaire.[64] Publishing in 1812, another Russian historian, Dmitri Nikolaevich Bantysh'-Kamenskii (1737-1814) also shared none of the scruples and buts of Buturlin: Bantysh'-Kamenskii readily conceded Catherine's role, though he too did nothing to show whether he was just reiterating Voltaire or whether in regard to Catherine he was also drawing on some of his many other sources.[65] Bantysh'-Kamenskii had lived most of

---

Nordberg's text was not available to me in Australia. Voltaire used Nordberg extensively, probably the translation by 'Walmoth [Warmholtz]' as *Histoire du Charles XII, roi de Suède* (4 volumes in 3, The Hague, P. de Hondt, 1748); [Voltaire], *Lettre à M^r Nordberg, Chapelain du Roy de Suede Charles XII, Auteur de l'Historie de ce Monarque,* London [Paris], chez Prault fils, 1744. Voltaire names the translator in his letter to Nordberg. Buturlin (p. 461) recognises Catherine was with the army. There is a fine study of the popular genre of compendia of historical *anekdoty* in the eighteenth century in: E.K. Nikanorova, *Istorichekii anekdot v russkoi literature XVIII veka,* Novosibirsk, Sibirskii Khronograf, 2001.

[62] Napoleon's unease with intellectually-precocious and powerful women, like Germaine de Staël, is well-known. Karamzin's equivocal views on women and power are discussed in his *Memoir on Ancient and Modern Russia* (1811), ed. and trans. Richard Pipes, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1959.

[63] 'Voluptuous' was a critical term applied by another historian, the traditionalist, Mikhail Mikhailovich Shcherbatov (1733-90), for his era dominated by the rule of women: *On the Corruption of Morals in Russia* (1787), ed. & trans. Antony Lentin, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

[64] Ivan Ivanovich Golikov, *Deiania Petra Velikogo mudrogo preobrazitelia Rossii, sobranaia iz dostovernykh istochnikov i raspolozheniia po godam,* Moscow, Universitetskaia Tipografiia u N. Novikova, 1788, pp. 365-66. By my reading, Golikov's study, 'The Actions of Peter' relied on Voltaire, who (as we have seen) mentioned Catherine, and on Sheremet'ev's and Peter's official campaign journals, which do not mention Catherine. He also used Patrick Gordon's diary, which closes in 1699, plus two other works I have not been able to consult: a history by a G. Pisarev, and chaplain Nordberg's account, which certainly mentions Catherine.

[65] Dmitri Bantysh'-Kamenskii, *Deiania znamitel'nykh polkovodtsev i ministrov Petra Velikogo,* 2 volumes, Moscow, Tipografiia N.S. Vsevolozhskii, 1812, vol. 1. pp. 49-73 (discussing Boris

his life under the imperial stewardship of women. A former head of the Foreign Ministry archive from 1783, his history evidences consulting a wider range of sources than Buturlin: archives, treaties, ambassadors' notes, foreigners' memoirs, travellers' accounts and compendia of anecdotes.

But enough of the second-hand accounts; if we are to be worthy of Omeljan Pritsak, we need always to privilege the primary sources and we need to re-construct the concerns and contexts of those sources. This brings us firmly back to Peter the Great's own retrospects and public statements and to Peter Henry Bruce, a man on the spot, a man without any discernible motive to magnify Catherine's role. Bruce published his memoirs in 1782. To Bruce, the decision to sue for peace and to offer gifts – or a bribe, depending on how you view it! – was a 'piece of consummate female discretion'. Bruce drove home his message, reminding his readers of Catherine's subsequent 'most punctual discharge of her obligations for the plate, etc., on her return home'. Bruce unwittingly confirmed something of Peter the Great's praise and the substance of Moreau de Brasey's point (1716) – already quoted, and likewise disinterested – of Catherine's 'dignity' and of her 'true' nobility in spite of the scuttlebutt about her.

And then there is the evidence of an ordinary thing that eyewitnesses in both camps observed that seems to bear out Bruce and Peter: Colonel Moreau de Brasey and Stanislaw Poniatowski saw a wagon or wagons – they differ as to numbers – pass between the camps, laden with what Brasey was told were 200,000 ducats of loot.[66]

Yet another eyewitness, Hasan the Albanian, an Ottoman janissary, confirms their account. Writing in 1722, despite knowing that Baltacı Mehmed was dismissed in Edirne on his return journey in August 1711, and possibly knowing of his strangling in exile in 1713 or 1714, Hasan went out of his way to present it as nothing untoward. As he saw it, a Grand Vizier was ipso facto a man of power and munificence:

Sheremet'ev) @ 66, though vol. 2, pp. 69-106 (discussing Peter Shafirov) @ 73 doesn't reiterate Catherine's involvement.

[66] Moreau de Brasey, *Mémoires* (1716), vol. 1, p. 91; *Remarques de M. le comte Poniatowski* (1741), p. 108-9; Danişmend, *Baltacı'nın Prut Zaferi*, p. 6, citing a source unknown to me: *Mukaddimât-i Sulhiyye*.

Sahibi devlet ve kesirülmürüvvet dahi padışahımızın akçeye ihtiyacı yoktur kalai cedidin topları alıkonulsun.[67]

The man of state [the Grand Vizier, Baltacı Mehmed], the owner of prosperity, the all munificent one [said that] for our sovereign [Sultan] there is no need of silver coin; [only] the cannons of the new castles [? at Azov and near Perekop] should be detained.

There is a kind of defensiveness here, an implicit reply to scuttlebutt about bribes.

Another eyewitness in the Ottoman camp, Aubrey de la Mottraye accompanying the Huguenot with the Swedes, is as defensive:

they [the rumour-mongers?] will have it that [the] Czarina couldn't free the Czar from the trouble and danger he was in there, but by the Sacrifice of all her jewels and other presents to the Vizir, yet I was there and I know as certainty as it can be known that the Vizir did not receive neither a jewel nor a penny[. W]ould it be possible for me to take out from great many persons' head that he was strangled for having suffered himself to be bribed, yet nothing is more contrary to Truth, he being old and willing.[68]

Why would Hasan mention munificence and prosperity, but then maintain it was not needed? Why would de la Mottraye mention jewels and pennies, but then insist that none were taken. Doubtless, they were replying to Swedish and Crimean complaints about the peace. But Hasan the Albanian and de la Mottraye were implying that a wider issue of Ottoman law and custom applied here, an issue that has played on the minds of many a Turk over the years. Did a series of wagons laden with the jewels and of officers' wives and with the treasury money and bullion of

---

[67] 'Yeniçeri kâtiplerinden Hasanın Pirot seferine' (1722) in Kurtoğlu, *Pirut Seferi*, vesika 6 @ 65, transcribing the *Hâtırat* in *Topkapı Sarayı Müzesi, Hazine Kitaplığı* # 233. Münir Aktepe, 'Baltacı Mehmed Paşa'nın 1711 Prut Seferi ile ilgili Emirleri', *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1 (1970) @ 132 explains there are other copies in Münich's *Bayerische Staatsbiliothek*, and in the Asia Museum in St Petersburg.

[68] De la Mottraye, *Voyages* (1732), p. 156.

army amount to a bribe (*rüsvet*) or to ransom (*fidye*)?[69] Hasan and the Huguenot both considered Baltacı Mehmed was blameless.

Ottoman law and custom was clear. The former *dragoman*, Mouradgea d'Ohsson had no doubt what Ottoman law prescribed for a leader like Baltacı Mehmed Paşa when a victory was won in (rebel) territory not (currently) acknowledging Islam. The victor's bounty would be shared, the army taking four fifths, the Sultan taking the last fifth – no wonder the Tatars, *sipahis* and janissaries had danced as they realised that they had completely surrounded the Russians! Another rule also applied:

Quand on triomphe de l'ennemi, l'on est maître de lui imposer les conditions que l'on veut. On a même le droit de lui acheter la paix à prix d'argent, ou par le sacrifice des objets précieux .... [Mais] le musulman ne doit acheter la paix qu'après avoir épuisé les conditions tous les moyens de résistance .... Autrement, ce serait avilir, aux yeux des infidèles, la majesté de l'islamisme.[70]

Whenever [leaders of Islam] defeat the [infidel] enemy, they are the masters and they can impose whatever conditions they want on them. They even have the right to require the [infidel] defeated to buy peace through payment of a money price or by the surrender of precious objects .... [But] a Moslem must only buy peace after having extinguished all of the means of resistance .... Anything otherwise would cheapen the majesty of Islam in the eyes of the infidels.

We begin to glimpse what Baltacı Mehmed Paşa thought he was doing. He was showing the justice he thought was required of a defeated supplicant by Ottoman law.[71] To one eyewitness, Stanislaw Poniatowski, this was nothing but 'une sotte fierté / a silly trust'.[72] The penniless, plaintive mercenary in Russian service, Jean-Nicole Moreau de Brasey

---

[69] Danişmend, *Baltacı'nın Prut Zaferi*, p. 8, contrasting his view to Abdurrahman Şeref's.

[70] D'Ohsson, *Tableau général de l'empire Ottoman*, vol. 5, p. 33.

[71] Danişmend, *Baltacı'nın Prut Zaferi*, p. 8.

[72] *Remarques de M. le comte Poniatowski* (1741), p. 231.

agreed.[73] Moreau quoted the response, as peace was announced, of a foreign officer in Russian service that Baltacı Mehmed:

devoit être reputé pour l'homme le plus fou, et le moins sensé qui fût sur le terre.

has to go down as the man who's the most foolish, with the least commonsense of anyone on earth.[74]

The enraged Poniatowski nonetheless offers us a glimpse of the Grand Vizier's legalistic way of thinking. Hearing rumours on 10 July that a peace might be concluded even though the Russians were ready to be routed, Poniatowski grew furious with Baltacı Mehmed. They exchanged abuse.[75] Poniatowski was then kept away from the tent of the head of government (*otağ-ı hümayun*). He tried to bribe other Ottoman officials and janissary *ağa*s, but they only took the money.[76] Poniatowski then quotes Grand Vizier resolving, mid-negotiations; that it was

très juste de n'en pas demander d'avantage / just in the extreme not to press home an advantage

when an enemy had ceased fire, ceded its cannon, undertaken to withdraw, permitted its enemies to return and when it had undertaken to dismantle all its Black Sea forts.[77] This is precisely how Baltacı Mehmed explained his decision to the Valide Sultan, Gülnuş Emetullah, 18 August 1711.[78] This must have seemed to Baltacı Mehmed the moment when all means of resistance had been extinguished. He could therefore 'buy' a

---

[73] Moreau de Brasey, *Mémoires* (1716), vol. 1. De Brasey's background is traced in Eugène and Émile Haag, *La France Protestante ou vies des protestants français* (10 vols, 1846-59), repr. Geneva, Slatkine, 1966, vol. 2. The memoir is analysed by A.S. Pushkin, 'Zapiski Brigadira Moro-de-Braze o pokhod 1711 goda, s predislovie i primechaniiami', *Sovremennik*, 6 (1837), 219-30; Moreau de Brasey (September 1711), ed. Lewitter, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 40 (1992), 517-29.

[74] Moreau de Brasey, *Mémoires* (1916), vol. 1, p. 92, quoting General Jahnus von Eberstedt.

[75] *Remarques de M. le comte Poniatowski* (1741), p. 120.

[76] *Remarques de M. le comte Poniatowski* (1741), pp. 107-123.

[77] *Remarques de M. le comte Poniatowski* (1741), p. 122.

[78] Topkapı Sarayı Müzesi, *Arşiv Kılavuzu*, vol. 1 (A to C), Istanbul, Devlet Basımevi, 1938, vesika 10 (MS E 2989).

peace, sparing the (inexperienced) army of a victorious Islam of which he was the steward.[79]

Once the aggressor submitted to 'the majesty of Islam', Baltacı Mehmed seems to have reckoned that each was to his own sphere, each to his own realm.

Further evidence arises mid-crisis, but a day or so later. Once peace had been concluded and Peter's army was being escorted off, Charles XII was slipped away from Bender and galloped to Stanileşti to remonstrate with Baltacı Mehmed, urging him – unsuccessfully – to resume the attack. Poniatowski then heard the Grand Vizier justify his decision to the irate Swedish monarch in this way:

Le Bon-Dieu ... a partagé le Monde, et en a donné un portion à chacun des Princes, pour la gouverner.[80]

God in His wisdom ... has divided the world, and He has given a bit of it to each Prince for each to rule over

There is also indirect evidence for this. Danişmend quotes Aubrey de la Mottraye who was accompanying Poniatowski and the Swedes in the Ottoman camp in July 1711. Mottraye explained in 1727 why Baltacı Mehmed hastened to consolidate an easy victory with a lenient peace. Mottraye has Baltacı Mehmed recalling the palace revolution (1703) that toppled capable officials (like the Köprülüs?) of the era of Mustafa II after the defeats of *Zenta* and *Azov*, 1696-97. Mottraye reports Baltacı Mehmed describing the replacement officials of the era of Ahmed III era as 'catamites (*pouftes*)':

terme que les Turcs donnent à de jeunes gens sans experience, et qu'ils employent à un usage infâme.[81]

---

[79] Moreau de Brasey, *Mémoires* (1716), vol. 1, pp. 101-2.

[80] *Remarques de M. le comte Poniatowski* (1741), p. 232. Compare Moreau de Brasey, *Mémoires* (1716), vol. 1, p. 104.

[81] Danişmend, *Baltacı'nın Prut Zaferi*, p. 11-13, citing de la Mottraye (1727), vol. 2, p. 21.

a word which the Turks give to inexperienced young men, which they also apply to a sexual perversion.

While it may be doubted that this was Baltacı Mehmed's view, Mottraye's conscious use of the pejorative Ottoman word, *puşt*, suggests that he was reflecting Ottoman, not just Franco-Swedish, concerns. Similarly, Poniatowski has Baltacı Mehmed maintaining:

il étoit Vicaire de l'Empire, que son Maître, lui aïant confié son Armée et son Empire.[82]

he was the vicar of the Empire, and that his Sultan had entrusted him with his Army and his Empire.

For all these strange and unexpected reasons, our trembling Russian clergyman, Feofan Prokopovich, was saved from his worst nightmare of heathen violation. He could only respond by completing his poem with the same trite observations as Baltacı Mehmed: each to his own, each to return to their own bed:

Не малый час там стреляно
аж не скоро заказано
Не судил бог христянства
«На Мир, На Мир!» - закричано.
Освободить от поганства
ещё не дал збить поганства
Магомет, Христов враже,
до что далший час покаже
кто он чиих рук поляже.[83]

In no time after there was firing there
no sooner was declared out loud
Rather than stand in judgement of Christians
'Make Peace, Make Peace!' – was cried out.
To deliver from [Islam's] heathendom
yet not to enliven heathendom
Mohammad and Christ, enemies
till this last hour are shown
as ones whose arms each have a place.

What happened at the Prut was just too hard for most people at the time to explain. It has proved so ever since – not least when national or imperial sensibilities steer historical explanations. An Ottoman idea of customs of law, of honour and of a kind of a balance between faiths and states that made sense to Baltacı Mehmed in July 1711 (but not – eventually – to his Sultan Ahmed III, and certainly not to the Swedes or to the Tatars)

[82] *Remarques de M. le comte Poniatowski* (1741), p. 231.
[83] *Feofan Prokopovich Sochineniia*, ed. Eremin, pp. 214-15, 480-1.

came to seem anachronistic in the nineteenth and twentieth centuries. The peace then came to seem a sell-out to sex or to money, or even to both.

Who was fooling whom? Events on the Prut in June-July 1711 coincide with the dawn of Europe's so-called Age of Enlightenment. They also mark a beginning of a new phase in Europe's so-called Age of Imperialism. The new phase shattered the consensus of Westphalia (1648) at the close of Europe's Wars of Religion: some states now dared to apply quasi-secular principles of colonial subjugation (clothed in religious rhetoric) to Europe itself, threatening (in the eighteenth century) to dismember Ottoman Rum and the Polish-Lithuanian Commonwealth, dividing or detaching Hungary, Croatia, Transylvania and Podolia (1699), Courland (1710), Poland (1770-96) and the Crimea (1783). From a less nationalistic and more pan-European perspective, however, the true Enlighteners seem to have been Baltacı Mehmed, with his idea of Islamic duties owed to enemies who supplicate themselves; and Catherine, ready to deal pragmatically with any culture crossing her path.

ORTA KARADENİZ BÖLGESİNDE ANTİK KALEDEN ŞEHRE BİR GELİŞİM SÜRECİ ÖRNEĞİ: AMASYA TARİHİNE GENEL BİR BAKIŞ

Feridun M. EMECEN[*]

Türkiye'de Karadeniz bölgesinin iç kesimlerinde yer alan Amasya şehrinin tarihi süreçte gelişimini genel hatlarıyla ele almayı hedefleyen bu çalışma, söz konusu tarihi bütünlük içinde kale-kent modeli çerçevesinde, coğrafi sınırlamalara mahkum bir yerleşim alanı örneğini ortaya koyma amacıyla kaleme alınmıştır. Bu yapılırken belirli dönemleri ele alma ve derinliğine araştırma yerine, söz konusu gayeye matuf olarak, eskiçağdan zamanımıza uzanan bir periyotta İç Anadolu'dan Karadeniz'e uzanan bir güzergah dâhilinde stratejik mevkiiyle önem kazanan bir şehrin geçirdiği değişimi genel hatlarıyla inceleme bütünü görme açısından şüphesiz daha yararlı olacaktır. Deniz seviyesinden 400 m. yükseklikte, içinden geçen Yeşilırmak'ın açtığı iki tarafı kayalıklarla çevrili dar bir vadide kurulan şehrin bu fiziki durumu bile ona ayrı bir özellik kazandırmıştır. Şehir genel görünüm itibarıyla da dikkat çekicidir. Zira içinden geçerken batı-doğu istikametini alan nehrin solunda yani kuzey kıyısında yükselen dik kayalıklarla oyulmuş, antik çağlara ait mağara ve kral mezarları ile bunun üst yanında tarihi kalesi buraya şaşırtıcı bir hava verir. Irmağın sağ kesimi yani güneyi nispeten daha az meyilli ve düzdür, sivil yerleşme de tarihi süreçte bu kesime yönelik ortaya çıkmıştır. Şehir antik çağlara kadar giden tarihi ile Anadolu'nun önemli yerleşim yerlerinden birini teşkil etmiştir. Bu bakımdan şehrin geçirdiği değişimin ana safhalarını anlayabilmek için önce tarihi geçmişi, ardından fiziki yapısı, sosyal profili, kültür ve tarihi eserleri genel hatlarıyla ele alınmaya çalışılacaktır.

[*] Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, e-mail: fereme@istanbul.edu.tr

Şehrin Kısa Tarihi. Amasya'nın kimler tarafından ne zaman kurulduğu hakkında kesin bilgiler bulunmamaktadır. Yazılı kaynaklara dayalı olarak bilinen en eski adı, şimdiki söylenişine yakın Amaseia'dır. Helenistik döneme uzanan bu adın, Hittitler'e kadar indiği (MÖ.1900-1200), şehrin Hittit konfederasyonunu oluşturan on üç idari birimden birini teşkil ettiği ve Amasit şeklinde anıldığı ileri sürülür. Buradaki kalenin de Amasit hükümdarı Amas tarafından yapıldığı ve sonra Karsan tarafından onarım gördüğü üzerinde de durulur. Ayrıca şehrin Amazonlar tarafından kurulduğu bilgisi de mevcuttur (Hirchfeld, 1894: 1743). Hittit hâkimiyetinden sonra Amasya bölgesinin Frig, Kimmer, Lidya ve ardından Pers hâkimiyetinde kaldığı bilinmektedir. Persler MÖ. 533'te burayı bir satraplık merkezi haline getirdiler. Karia valisi Bazra burada 18 yıl valilik yaptı. Yerine MÖ. 402'de oğlu Mitridates geçti ve onun da valiliği 30 yıl kadar sürdü. Ardından Amasya, Persleri yenen İskender'in hâkimiyetine girdi; bir süre onun halefleri tarafından yönetildi. Bu kısımda Pontus krallığı teşekkül edince Amasya onların merkezi oldu (MÖ.291). MÖ. 71'de Romalı General Lucullus kenti yağmaladıysa da şehirde sürekli hâkimiyet kuramadı. Onu takiben MÖ. 69'da Pompeius idaresindeki Roma ordusu kaleyi kuşattı; şehri ele geçirdi. Pontus kralı II. Farnakes'in Roma ile barış yapıp Amasya'ya dönmesinin ardından ölümü (MÖ. 26) sonucu şehirde kesin Roma idaresi kurulmuş oldu. Romalılar burayı vilayet merkezi haline getirdi. Şehrin bu sıradaki durumu hakkında kendisi de Amasyalı olan Strabon, *Geographika*'sında önemli bilgiler verir. Onun belirttiklerinden Amasya'nın bu sıralarda hem kale, hem de şehir olarak müstahkem bir durumda olduğu anlaşılır (Strabon, 1969: 327–328). Şehrin genel görünüşü hakkındaki bu ilk temel bilgiler, Amasya'nın fiziki yapısının karakteristik özellikleri hakkında belirleyici olmuştur.

Amasya Hıristiyanlığın yayılması sırasında Anadolu'nun önemli dini merkezlerinden birini teşkil ederek III. yüzyılda bir piskoposluk merkezi durumuna geldi. Bir ara Peçeneklerin istilasına uğrayan şehir (452), imparator Markian tarafından geri alındı ve yeniden patriklik merkezi yapıldı. 607'de Sâsânilerin saldırısına uğradıysa da İmparator Heraklius burayı yeniden Doğu Roma topraklarına kattı (619). VIII. yüzyıldan itibaren de Doğu Roma askeri vilayetlerinden (thema) birinin önemli kaleleri arasında yer aldı. Anadolu'ya yönelik Arap akınları sırasında, 727'de Emevi Halifesi Hişam b. Abdülmelik'in oğlu Muaviye komutasındaki birlikler Amasya'yı ele geçirdi. Ancak az sonra İmparator

III. Leon (717-756) idaresindeki Bizans kuvvetlerince geri alındı. Şehir Türklerin Anadolu'ya girişleri sırasında müstahkem kalesiyle antik çağdaki özelliklerini sürdürmekte idi.

Amasya'nın Türkler tarafından ne zaman fethedildiği konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. XI. yüzyıl başında Danişmendliler'in idaresi altında olduğu bilinmektedir. Malazgirt Savaşı sonrasında 1072'de Kars Kralı Gagik'in Türklerden korktuğu için kendi memleketini Bizanslılara terk edip bunun karşılığı içinde Amasya'nın da olduğu bazı şehirleri aldığı belirtilir (Vardan, 1937: 178). Muhtemelen bu sıralarda Türk akınları Amasya'yı da etkilemiş ve kısa süre sonra Danişmendlilerin burayı ele geçirmiş olmaları mümkündür. Norman reisi Russel 1073'de Artuk Bey'in Anadolu'dan ayrılmasından sonra Amasya ve Niksar dolaylarına hakim olmuştur. Ancak onun üzerine yürüyen Bizanslı kumandan Alexis Amasya'ya girmiş, koyduğu ağır vergiler şehir halkının isyanına yol açmış, bu isyan Alexis tarafından bastırılmıştır. Bundan biraz sonra, XI. yüzyıl başlarında Amasya'nın kesin olarak Danişmendlilerin idaresi altında bulunduğu tespit edilmektedir. 1101 Ağustosunda Amasya'da idarecilik yapan Danişmend Gazi'nin oğlu İsmail, bu yöne doğru ilerleyen Haçlıları durdurmayı başarmıştır. Danişmendli hâkimiyeti 1155'e kadar sürdü. Daha önce bir ara Selçuklu hükümdarı Sultan I. Mesut Amasya'da geçici bir hâkimiyet kurmuştu, sonra burayı damadı Yağıbasan'a (Yağısıyan) vermişti. Sultan II. Kılıçarslan (1155–1192), Yağıbasan'ı bertaraf edince, daha önce Sivas'tan çıkardığı Danişmendli Zünnun Amasya'ya gitti, ancak halk tarafından kovuldu (1171). Amasya halkı daha sonra şehri II. Kılıçarslan'a teslim etti. 1175'te Zünnun'un Bizanslıların da desteğiyle şehri geri alma teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlandı (Komnena, 1996: 19-22, 346, 380; Khoniates, 1995: 83-84, 126).

Anadolu Selçukluları döneminde Dârü'l-izz ünvanı ile bilinen şehir, giderek müstahkem kale dışında sivil yerleşime de açılmış olmalıdır. II. Kılıçarslan'ın saltanatının sonlarına doğru oğulları arasında yapılan taksimde Nizameddin Argunşah'ın payına düştü (Aksarayi, 2000: 23). Fakat Argunşah'ın kardeşi Tokat Beyi Rükneddin Süleyman burayı zorla ele geçirdi. Daha sonra Sultan I.Alaeddin Keykubad, Amasya'yı Celaleddin Harezmşah'ın ölümü (1231) üzerine kendisine sığınan Harezm beylerinden Bereket Han'a ikta olarak verdi. Bereket Han'ın buradaki idareciliği kısa sürdü (İbn Bibi, 1996: I, 433).

Amasya 1240'a doğru Babai isyanlarına sahne oldu. İsyanın öncülerinden olup şehir ve yöresinde dini bir nüfuz kurmuş olan Baba İlyas Amasya kalesine kapandı ve yaptığı savaşı kaybedince yakalanıp kale burçlarında idam edildi (İbn Bibi. 1996: II, 51). 1243 Kösedağ savaşından sonra Anadolu'yu işgal eden Moğollar/İlhanlılar Amasya'ya da yerleştiler ve burası İlhanlı valileri tarafından idare edilmeye başlandı. Buranın ilk valilerinden biri Abaka Han zamanında saltanat naibi olan Seyfeddin Torumtay idi. Onun 1283'te ölümünün ardından Nasruddin Muhammed ve Necmüddin Ferruh şehirde idarecilik yaptı. 1312'de son Selçuklu hükümdarı II. Gıyaseddin Mesud'un oğlu Taceddin Altınbaş'ın hâkimiyeti altına girdi. Daha sonra da Sivas'ta hüküm süren Eretna'nın ve onun haleflerinin idaresinde kaldı. Eretna'nın beylerinden Tüli Bey burayı Taceddinoğullarından Doğancık Bey elinden almış (1341), böylece şehir Eretna beyliğinin topraklarına katılmıştı. 1347-48'de Amasya'da, Kayseri'den gelen Kutluşah emir olarak bulunuyordu. Ardından buranın idaresini Emir Hacı Şadgeldi üstlendi, ancak kısa süre sonra müstakil hareket etmeye başladı. Bunun üzerine Eretnaoğlu Ali Amasya'yı sıkıştırdıysa da başarılı olamadı (1380). Hacı Şadgeldi idaresi döneminde Amasya kalesini onarttı, darphaneyi yeniledi, şehri bir ilim merkezi haline getirmeye çalıştı. Onun ölümünden sonra (1381) yerine geçen oğlu Ahmed, Osmanlıların desteğini alıp şehri, Sivas'ın idaresini ele geçirmiş olan Kadı Burhaneddin'e karşı müdafaa etti (Esterâbâdi, 1990: 255, 291, 344, 353, 380-381, 385). Kadı Burhaneddin defalarca Amasya'ya saldırdı, hatta bir ara şehri aldı ise de Emir Ahmed'in kapandığı iç kaleyi ele geçiremedi (1392). Emir Ahmed zor durumda kalınca kaleyi Yıldırım Bayezid'e verdi. Osmanlı kronikleri Emir Ahmed'in Kadı Burhaneddin'e karşı Yıldırım Bayezid'e haber gönderdiğini ve kaleyi ona kendi isteği ile teslim ettiğini belirtirler. Benzeri bir bilgi dönemin muasır kaynağı olan Bavyeralı Schiltberger'in eserinde de nakledilir (Schiltberger, 1983: 57).

Amasya bölgesine inen Yıldırım Bayezid, Kadı Burhaneddin karşısında geri çekildi ise de, şehir üzerindeki vesayet ve nüfuzunu korudu (1393). Osmanlı vesayeti altındaki Emir Ahmed'in akıbeti ve şehrin doğrudan Osmanlı idaresine ne zaman geçtiği hakkında kesin bir bilgi yoktur. Yıldırım Bayezid'in şehzadeliği döneminde 1386'da Amasya'ya gelerek burayı Osmanlı toprağına fiilen kattığı bilgisi tam olarak doğru değildir. Muhtemelen Kadı Burhaneddin'in ölümünün (1398) ardından bu kesimde tam bir hakimiyet kurulmuş, şehrin idaresi de Şehzade Çelebi

Mehmed'e bırakılmış olmalıdır. 1402'de Ankara Savaşı'nda Yıldırım Bayezid'in Timur'a esir düşmesi üzerine savaşa katılan Çelebi Mehmed tekrar Amasya'ya çekildi. Fetret dönemindeki taht mücadelesini önce buradan sürdürdü. Tahtı ele geçirince de idaresini Yörgüç Paşa'ya verdi. 1415'te vuku bulan deprem Amasya'da yıkıma yol açtı, bu durumdan istifade etmek isteyenlerin çıkardığı karışıklıklar ise önlendi. Amasya bundan sonra bilhassa XVI. yüzyıl sonlarına kadar Osmanlıların doğu sınırlarında stratejik bir ana üs olarak önem kazandı. Yavuz Sultan Selim Çaldıran zaferinin ardından burada kışladı (1514). Kanuni Sultan Süleyman da Nahcıvan seferi dönüşü bir süre Amasya'da kaldı. Onun bu ikameti sırasında Safeviler ile Amasya anlaşması yapıldı (1555). Bu sırada Habsburg elçilik heyeti de Kanuni tarafından Amasya'da kabul edildi. Elçi Busbecq bu yolculuğu sırasında Amasya hakkında bilgi verdiği gibi heyette bulunan Hans Dernschwam da şehrin bu sıradaki durumu hakkında tafsilat verir (Busbecq, 1939: 78-80; Dernschwam, 1987: 278-296).

Amasya ve çevresi, XV. yüzyıl sonları ve XVI. asır başlarında Safevilerin propaganda faaliyetlerinden direkt olarak etkilenen bölgeler içinde yer aldı. Çıkan karışıklıklar şehri olumsuz yönde etkiledi. II. Bayezid'in oğulları arasındaki taht kavgalarında stratejik bir merkez konumuna geldi. II. Bayezid'in oğlu Şehzade Ahmed en güçlü taht adayı olarak burada faaliyette bulundu. Kanuni'nin oğulları Selim (II) ile Bayezid arasındaki mücadelelerde ise Amasya bir şehzade sancağı merkezi olarak son rolünü oynadı. Şehzade Bayezid Kütahya'dan Amasya'ya nakledilmesini, kendisi yerine Şehzade Selim'in taht varisi seçildiği şeklinde yorumlayarak isyan etmişti. Ancak yenilince Amasya'da barınamayarak İran'a kaçtı (1559). Bu tarihten sonra Amasya artık bir şehzade şehri olmaktan çıktı, hanedan ile ilgisi kesildi. Şehir XVI. yüzyıl sonlarında çıkan karışıklıklardan da etkilendi. Zaman zaman Celali eşkıyası şehre hâkim oldu. Hatta 1614'e doğru halk tamamen sur içine ve kaleye kapanmış, bu yüzden şehir merkezi konumundaki II. Bayezid Külliyesinin etrafı neredeyse tamamen boşalmıştı. Bundan sonra Amasya şehrinde önemli bir hadise cereyan etmedi. Türk milli mücadelesi sırasında Mustafa Kemal (Atatürk) direnişi örgütlemek ve teşkilatlanmayı sağlamak üzere Amasya'da bulundu ve bunun sonucu 21-22 Haziran 1919'da milli mücadelenin ilk programın tespit eden Amasya Tamimi yayımlandı. Mustafa Kemal, 25 Haziran'a kadar burada kaldı. Sivas Kongresi'nden sonra İstanbul hükümetinin Bahriye Nazırı Salih Paşa başkanlığında

yolladığı heyetle yapılan görüşmeler de, 20-22 Ekim 1919'da Amasya'da gerçekleştirildi. Amasya protokolü veya mülakatı denilen bu görüşmelerle İstanbul hükümeti ile bir mutabakat zemini aranmaya çalışıldı. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında önemi siyasi görüşmelere sahne olan Amasya, Cumhuriyetin ilanından sonra 20 Nisan 1925'de il oldu.

Amasya Selçuklu döneminde önemli bir idari merkez durumundaydı. Hatta Kardeşiyle ortak saltanat süren daha sonra da anlaşmazlığa düşen Rüknettin Kılıçaslan (IV) bir süre Amasya'da ikamet etmişti (1255). Fakat şehrin havası ona yaramayınca ikametgâhı değiştirilmişti (İbn Bibi, 1996: 142). Bu durum Amasya'ya bir "taht şehri" vasfı da kazandırmış olmalıdır. Belki de kısmen bu hatıranın rolüyle Amasya Osmanlı döneminde, XVI. yüzyıl ortalarına kadar hanedana mensup şehzadelerin idari tecrübe kazanmak üzere yollandıkları merkezlerden biri oldu. İlk devirlerde bir uç/sınır vilayeti konumundaki Amasya'da sancakbeyi olarak bulunan birçok şehzade taht için kendisini en kuvvetli aday olarak gördü. Bunda şehrin sınır boyunda bulunması ve buradan gerçekleştirilecek mücadelenin sağlayacağı şöhretin rolü büyüktü. Nitekim Çelebi Mehmed'den itibaren II. Murad, II. Mehmed, II. Bayezid burada sancakbeyliği yapmış ve daha sonra tahta çıkmış sultanlardır. Ayrıca II. Murad'ın oğlu Alaaddin, II. Bayezid'in oğlu ve kendisinin güçlü bir taht varisi olarak gören Şehzade Ahmed, Kanuni Sultan Süleyman'ın oğulları Şehzade Mustafa ve Şehzade Bayezid de şehirde idarecilik yaptılar. Ancak Şehzade Mustafa'nın idamından sonra, İstanbul'a daha yakın olan şehzade sancaklarının öneminin artması, Amasya'nın başşehirden uzaklığı, buranın siyasi bir merkez olma özelliğini giderek kaybetmesiyle sonuçlandı. Şehzade Bayezid olayından sonra buraya bir daha herhangi bir Osmanlı şehzadesi idareci olarak yollanmadı (Kappert, 1976); Manisa yegâne şehzade sancağı olarak benimsendi. Şehzadelerden sonra buraya merkezden sancakbeyleri atandı.

Amasya'nın Kentsel Gelişimi. Antik çağlardan beri müstahkem kalesi ve dar bir vadi içinde yer alan konumuyla dikkat çeken Amasya, Bizans döneminde muhtemelen kale içine küçük bir yerleşimin olduğu bir kale-şehir durumundaydı. U. Tanyeli'ye göre burası Danişmentli ve Selçuklu devirlerinde açık-kent modeline uygun bir yapı gösteriyordu. Yani burası kale-kentin gelişmesiyle oluşmuştu, zamanla içinde yerleşme olmayan kalenin dışında sivil iskân birimi belirmişti (Tanyeli, 1987: 66).

Kentin Türk hâkimiyeti öncesinde bir dış yerleşme ünitesi olduğuna dair herhangi bir veri tesbit edilememektedir. Sur dışına doğru yerleşmenin ortaya çıkışı ve genişlemesi Türk idaresi döneminde gerçekleşmiş olduğu fikri (Tanyeli, 1987: 70), aşağıda belirtilecek kayıtlarla da desteklenmektedir. Nitekim buranın Türklerin idaresi altındaki dönemlerde Orta Anadolu'nun önemli ve mamur şehirlerinden biri olduğuna dair Arap coğrafyacılarının bilgileri doğru olmalıdır. Bunlara göre Amasya kalesi, suru ile büyük bir şehirdir, etrafı bağ ve bahçelerle çevrilidir, hatta *"hekim ve filozof yatağı"* durumundadır (Ebulfida, 1840: 383; İbn Battuta, 2000: I, 417). Söz konusu bilgi çok açık biçimde Amasya'nın kale dışında aşağıda beliren sivil yerleşimi çevreleyen duvarların varlığını hatıra getirir. Kentin dış yerleşmesinin en belirleyici unsuru hiç şüphesiz bugüne ulaşan dini yapılarıdır.

En eski Türk yapısının yerinden hareketle şehrin önce doğu kesimine doğru taşmış olduğu anlaşılır. Burası şimdiki Şamlar cami mevkidir. Fakat bu kesim genişlemeye fazla müsait olmadığından XIII. yüzyıl başlarından itibaren iskân, ırmağın güneyine doğru kaymıştır. Belli başlı Selçuklu yapıları bu kesimde yer alır. Şehrin ticaret alanı ise kale-şehrin batısındaki Meydan kapısı denilen yerin civarındadır. Halifet Gazi vakfiyesi (768/1268 tarihli) bu kesimde bir Han bulunduğunu gösterir. Daha sonra çarşı alanları güneye kaymıştır. Güney kesimdeki yerleşmenin mevcut tarihi binalara göre, iki parçalı bir şekilde olduğu dikkati çeker. Osmanlı dönemi ticaret alanı ise yine ırmağın güneyinde Helkis köprüsü başındadır. Bu iki yerleşme II. Bayezid külliyesinin 1486'da inşasıyla bütünlük kazanmış olmalıdır. Şehirde Yeşilırmak'ın güney kısmında, batıda Alçakköprü'den doğuda Meydan'a doğru uzanan bölüm Selçuklu ve Osmanlı devresine ait tarihi yapılarıyla çarşı ve pazarı da içine alarak en geniş alanı oluştururken, Yeşilırmak'ın sol kıyısında Kale ile ırmak arasındaki Mağdenos köprüsünden itibaren Alçak köprünün ilerisine kadar uzanan dar şeritteki yerleşme, tarihi evlerin toplu olarak bulunduğu eski iskân alanını belirler. Selçuklu dönemine ait iki saraydan biri sur içindedir, diğeri şehir sınırında yer almaktadır. Selçuklu döneminde Beyler sarayı, Osmanlıların ise Şehzade Sarayı dedikleri yapı iç kalede bulunuyordu. Bu süreklilik yukarıda da belirtildiği üzere taht kenti olmanın tipik bir örneğini ortaya koyar. Surlarla çevrili şehrin içinde ırmak kıyısında Kızlar sarayı da denilen bir diğer yapı mevcuttu.

Böylece Amasya, küçük kale durumundan bir şehir konumuna geçişi Selçuklu ve Eretnalılar döneminde tamamlamıştır. Bu durumu inşa edilen ve bugüne ulaşan dini binalar da açıkça gösterir (bk. *Aşağıda Tarihi Yapılar bahsi*). Söz konusu dönem şehrin genel fiziki gelişme çizgisi içinde en önemli kırılma noktasını teşkil etmiş gözükmektedir. Bu asırlarda kazandığı fiziki özelliklerinin Osmanlılar zamanında dış alanlara doğru giderek geliştiğini gösteren daha müdellel bilgiler mevcuttur. Bilhassa XV. yüzyıl ortalarından XVI. yüzyıl başlarına kadar şehzadelerin ikametinin rolü ile fiziki bakımdan daha da büyümüş, yerleşme alanı ise genişlemiştir. Şehrin fiziki yapısının mahiyetini ortaya koyan mevcut ilk kayıtlar, XVI. yüzyılın yirmili yıllarına aittir. 1520'de yapılan tahrirleri içine alan Karaman Rum Vilayeti İcmal Defteri'ndeki bilgilere göre şehir 48'i Müslim, 4'ü gayrımüslimlere ait olmak üzere 52 mahalleye bölünmüştü (BA, TD, nr. 387, s.353-355). Türk nüfusun çoğunluğu oluşturduğu şehirde ayrıca Ermeni, Rum ve Yahudiler de bulunuyordu. "Erâmine" şeklinde kayıtlı olanlar 222 hane, Yahudiler 73 hane, Rumlar ise 21 hane nüfusa sahipti. Ayrıca Rumlar, şehre yakın iki köyde de (115 hane) ikamet etmekteydiler. Müslüman nüfus ise 1052 hane, 464 bekâr erkekten oluşuyor; ayrıca 47 hane imam da kayıtlı bulunuyordu. Bu rakamlara göre şehrin toplam hane sayısı 1099'u Müslüman, 316'sı Hıristiyan ve Yahudi olmak üzere 1415'e ulaşıyordu (yaklaşık 8000 kişi). Bu nüfus yoğunluğu ile şehir Tokat, Manisa, Sivas, Konya gibi şehirlerle hemen hemen aynı büyüklükte idi. 7 Nisan 1555'te Habsburg elçilik heyeti ile Amasya'ya gelen H. Dernschwam da dar bir vadide kurulmuş olan şehrin yoğun bir yerleşime sahne olduğunu vurgular. Ona göre çoğu iki katlı ve kerpiçten yapılmış evler, adeta bir biri üzerine yığılmış bir görüntü arz ediyordu. Şehrin ortasından geçen Yeşilırmak üzerinde bir tahta, üç de taş köprü bulunuyordu. 14 Nisan da burada büyük bir yangın çıktığından söz eden H. Dernschwam, yanan evlerin kısa sürede yeniden inşa edildiğini, şehirde 11 cami bulunduğunu, şehzade sarayının etrafı bahçeli, tek katlı tuğladan yapılmış basit bir bina olup dağın eteğinde yer aldığını, Kanuni'nin de burada ikamet etmekte olduğunu belirtir (Dernschwam, 1987: 278-296)

Amasya, XVI. yüzyılın son çeyreğinde, gerek fiziki yapısını gerekse nüfus birikimini korudu. Mahalle sayısı bir-iki oynama ile aynı kaldı. Nüfusta ise %30'a ulaşan bir artış oldu. Müslüman nüfus 1446 hane, gayrımüslim nüfus ise 264 hane idi. Buna göre toplam nüfus 1710 haneye (yaklaşık 10.000 kişi) ulaşmıştı. Bu son tarihte gayrımüslim nüfusta nisbi

bir düşüş olmuştu. 1576 tarihli tahrir kayıtlarından özellikle Yahudi nüfusta, muhtemelen göç dolayısıyla önemli bir azalma olduğu (73 haneden 38 haneye), aynı şekilde Rum nüfusun da benzeri bir değişim içinde bulunduğu dikkati çekmektedir (TK, *TD.* nr.26, 6b-17a). Bu nüfus düşüşü olan zümreler ilk tahrirde şehre yeni gelip, henüz bir mahalle oluşturmamış ve bir topluluk olarak kaydedilmiş ("cemaat" veya "taife") olan gruplardır. Bu asırda şehrin en kalabalık mahalleleri Bayezidpaşa, Dere Mescidi, Gümüşlü, Mehmed Paşa, Gökmedrese, Sofular ve Şamlılar mahallesi olup bunlar bugün de mahalle olarak adlarını sürdürmektedirler. Hıristiyanların ikamet ettikleri mahalleler ise Vartan, Corci/Papas, Anderyas ve Savadiye adlarını taşıyordu. 1576'da da aynı mahalleler mevcudiyetini korumuştur (*Bu verileri inceleyen iki çalışma da eksiklikler ve önemli hatalar barındırır.* Krş. Şimşirgil, 1996: 77-109; Gürbüz, 2000: 83-90). Mahallelerin ilk üçünün bugünkü yerleri bilinmemekle birlikte sonuncusu şehrin doğu ucunda Lokman dağının eteklerinde bulunuyordu. 1642-43 tarihli bir başka tahrir kaydından Amasya'daki hane sayısının 1736 olduğu (tahminen 10.000 kişi) anlaşılır. Bunun 353'ü vergi muafı olarak belirtilmiştir. Söz konusu rakam, 1576'dan itibaren aradan geçen 60 senelik bir süre zarfında nüfusun statik kaldığını gösterir. Defterde Amasya şehrine ait mahalleler kısmı tahribat sebebiyle eksik olduğundan daha ayrıntılı bilgi edinilememektedir. Yalnız Kocacık, Gökmedrese, Yakup Paşa, Sadi, Şamlu, Bayezid Paşa adlı mahallelerin de adının geçtiği 14 mahalle tespit edilebilmektedir. Bu tarihte Amasya'da ev sahibi olan ancak dul ve iş göremez durumda bulunan 173 kadının adları ayrıca kaydedilmiş, bunlardan avarız vergisi alınmaması rica olunmuştu (BA, *TD*, nr. 776, s. 1-9). 1098/ 1687 tarihli cizye kayıtlarından ise şehirde Hıristiyan unsurların 35 mahalleye dağılmış bir şekilde Müslümanlarla yan yana aynı mahallelerde oturmakta oldukları dikkati çekmektedir (BA, *MAD*, nr. 1111, s.2-3). Bütün bu veriler şehrin XVI. asırda fiziki kapasitesinin sınırlarına ulaşmış olabileceğini düşündürür. Fazla genişlemeye müsait olmayan alanlarda kendi içinde sınırlı kalmış bir sivil yerleşimin, türlü iktisadi ve ticari mecburiyetlerle de zorlanmadığı hesaba katılacak olursa, statik hale dönüşmesi kaçınılmazdır.

XVII. yüzyılda Amasya'nın durumu hakkında en ayrıntılı bilgi Evliya Çelebi tarafından verilir. Evliya Çelebi, 48'i Müslümanlara, 5'i gayrımüslimlere ait 53 mahalleden söz eder ve bu durum XVI. asırdaki mahalle sayıları ile benzerlik gösterir. Ona göre şehirde bulunan toplam

hane sayısı 5000 idi. Bu rakama göre nüfusun 20.000'e tırmandığı tahmin edilebilirse de şehrin kapasitesinin buna müsaade etmeyeceği açıktır. Nitekim mahalle sayısı ve 1642-43 tarihli defter verileri göz önüne alınırsa bu nüfusun şehir için çok fazla olduğu anlaşılır. Bununla beraber rakamlarda abartı payı bir tarafa bırakılırsa yine de XVII. yüzyılın ortalarında Amasya'nın XVI. asra göre biraz daha kalabalık bir nüfusa sahip olduğu düşünülebilir. Evliya Çelebi ayrıca şehrin XVII. yüzyıldaki fiziki durumu hakkında da bazı ipuçları verir. Özellikle kalenin karşı kesiminin oldukça gelişmiş olduğu anlaşılır. Ona göre pazaryeri II. Bayezid külliyesi yanında idi, bu kesimde dört bedesten vardı. Toplam dükkân sayısı 1060 kadardı ve şehirde 160 çeşit küçük esnaf kolu faaliyet gösteriyordu (Evliya Çelebi, 1314: II, 183-194). XVII. asır ortalarında seyyah Tavernier, burayı dağların arasında büyük bir şehir olarak tarif etmekle birlikte fiziki kapasitesi hakkında ayrıntı vermemiştir Yalnızca ırmağın karşı yakasına geçilen bir tahta köprüden söz etmiştir (Tavernier, 2006: 51). 1711 ve 1786 tarihli kayıtlar şehirde mahalle sayısının 51 olduğunu, ancak avarız vergi nisbetlerinin düşük seviyede bulunduğunu belirtir. Böylece XVIII. yüzyılda durumun koruduğu anlaşılan şehir XIX. yüzyılda fiziki bakımdan pek gelişme göstermemekle beraber nüfus yönünde kalabalıklaştı (Ch. Texier, 1340: III, 132-136). 1831 sayımı verileri ise Amasya'da toplam erkek nüfusu, 4326'sı Müslüman, 2053'ü Hıristiyan olmak üzere 6379 olarak gösterir. Bu rakam 15.000-18.000 dolayında bir nüfusa işaret eder. 1838 Martında şehrin kısa bir tasvirini yapan Alman mareşal Moltke, burada 20-30.000 kişinin yaşadığını, evlerin birbirine girmiş derecede, sık bir şekilde vadiye bakan yamaçlara doğru uzandığını, iç kalesinden şehrin görünüşünün muhteşem olduğunu, bu kalenin Ceneviz yapısı olarak bilindiğini söyler (Moltke, 1969: 149-156). Onun verdiği nüfus rakamlarının 1831 sayımı dikkate alındığında abartılı olduğu anlaşılır. 1860'larda Amasya'da 6000 hane bulunduğu bilgisi ise resmi Osmanlı sayımlarıyla bağdaşır. Buna mukabil 1864'de G. Parrot nüfusu 25.000 olarak tahmin eder (Parrot, 1864: 439-473; ayrıca krş. Mordtmann, 1925: 474). Bu dönemlerde Amasya'da 36 kadar mahalle mevcuttu. XIX. yüzyıl sonlarında V. Cuinet, burada 30.000 kişinin yaşadığını belirtir (Cuinet, 1892: I, 613-797). XX. yüzyıla bu nüfus yapısıyla giren şehir önce Ermeni tehciri, sonra da Rum mübadelesi sebebiyle gayrimüslim nüfusunu kaybetmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında nüfusu 10.000 dolayına gerilemiştir.

Bu son bilgilerin ışığında genel bir değerlendirme yapılacak olursa, XVI. asırdan itibaren XIX asrın sonlarına uzanan çizgide, şehrin klasik görünüşünde çok büyük bir değişikliğin husule gelmediği anlaşılır. Mahalle bölünümü şüphesiz asırlara göre değişebilirse de bu konuda adedi bilgiler yine de bir fikir verebilir. XVI asrın 40'a ulaşmayan mahalle ve XIX. asrın ikinci yarısında yine 40 bulmayan mahalle sayısı. Bu ölçü fiziki kapasitenin sınırlarıyla ilişkili gözükür. Mahallerin barındırdığı nüfus kesafeti ise XVI. ve XVII. asırlardaki ortalama 10.000 rakamından son asırda 15-20.000'e ancak ulaşabilmiş durumdadır. Bu hiç şüphesiz kendi içinde normal bir seyri göz önüne serer ve Amasya'nın kentsel gelişim çizgisini genel hatlarıyla belirler.

Öte yandan bu fiziki ve sosyal yapıya eklemlenebilecek ticari kapasite, yukarıda ulaşılan sonucu doğrulamaktan başka bir bilgi sağlamaz. İlk çağlarda Akdeniz'de Tarsus'tan başlayan ve Kayseri, Zile, Samsun'a yani Karadeniz'e ulaşan ticaret yolu üzerinde bulunan Amasya'nın, Osmanlılar döneminde de bu güzergâhta önemli bir yere sahip olduğu ve transit ticaretin geliştiği açıktır. Ayrıca burası Anadolu'yu boydan boya geçen ana yol üzerinde bir menzil/posta merkezi durumundaydı. Şehrin iktisadi kapasitesiyle ilgili vergi kayıtları ancak XVI. asra ait toplu bilgileri ortaya koyabilir. Buna göre şehirde boya imal edilen boyahane, bir çeşit alkolsüz içki olan boza imalathanesi, mum yapımı ile ilgili bir işletme ve darphane bulunuyordu. İpek dokumacılığı da yaygın şekilde yapılıyordu. Bu veriler, faal bir ticari ve iktisadi hayatın göstergesi olarak çok fazla fikir vermezler. Fakat nüfus ve fiziki yapıyla olan uyumu ortaya koyarlar. Şehrin en önemli avantajı, Azerbaycan'dan gelip Bursa'ya uzanan yol üzerinde olduğundan bu taraflardan gelen İran ipeklileri için de önemli bir pazar durumunda olmasıdır. Alışveriş yoğunluğu ile ilgili olan ihtisap vergisi de yine diğer benzeri şehirlere oranla ortalama veya biraz daha üst rakamlara ulaşıyordu. 1554–1555 yıllarında on ay içinde resmi yollarla şehre giren ve satılmak üzere tartılan ipekli miktarı 10.000 "Lodra"yı (tahminen 4-6 ton arası) aşıyordu (Faroqhi, 1993: 179). Şehrin etrafındaki bağlardan da önemli gelir elde ediliyordu (şıra ve şurup imali). XVII. yüzyılda Evliya Çelebi, Amasya'daki çarşı ve pazarlardaki canlılığa temas eder; çarşılarının Bursa pazarı gibi kâgir ve sokaklar şeklinde olup üzerinin kurşun kaplı olduğunu yazar. XIX. yüzyılın sonunda V. Cuinet, burada 2500'e yakın dokumacının bulunduğunu belirtir. Bütün bunlar Amasya'nın yine de sınai ve ticari

bakımdan süreklilik kazanan bir hareketliliğe sahne olduğuna işaret eder. 1863'te Amasya yöresinin Mısır'dan getirtilen pamuk tohumun üretimi için seçilen pilot bölgeler arasında yer aldığı da bilinmektedir. Şehrin ticari canlılığının artması, ayrıca Karadeniz sahiline varan yol üzerinde bulunması gibi sebeplerle burada her yıl Aralık ayının 15'inden başlamak ve sonuna kadar sürmek üzere 1865'de bir panayır kurulmuştur. Bu dönemde şehrin ticari hayatında tahıl üretimi ve meyvecilik önemli yer tutmaktadır. XIX. asra ait rakamların diğer asırlara göre belirli bir canlanmaya işaret ettiği söylenebilir.

Kültürel Durum ve Tarihi Yapılar. İlk çağlarda Strabon gibi önemli bir coğrafyacının yetiştiği Amasya ve Bizans dönemlerinde de kültürel ve dini bir merkez durumundaydı. Arap coğrafyacılarının buradan hekimler ve filozoflar şehri diye söz etmesi bu özelliğinin bir yansımasıdır. Türk idaresi devresinde de kültürel canlılık devam etti. Selçuklular zamanında birçok ilim ve sanat erbabı yetişti. Osmanlılar döneminde ise özellikle şehzadelerin idarecilikleri zamanında âlim, sanatkâr, şâir ve müzisyenlerin toplanma yeri haline geldi. Şehzade sarayı bu kültürel faaliyetin merkezini oluşturdu. Tarihçi Şükrullah, meşhur hattat Şeyh Hamdullah, Taci Bey ve oğulları Cafer ile Sadi Çelebiler, ulemadan Müeyyedzade Abdurrahman Çelebi, Zenbilli Ali Efendi, meşhur tabib Sabuncuoğlu Şerafeddin gibi tanınmış şahsiyetler burada yetişti. XVI. asır Osmanlı alimi ve tarihçisi Kemalpaşazâde, Yavuz Sultan Selim'in Amasya'da dünyaya geldiğini belirtirken burayı surları güçlü, duvarları yüksek, müstahkem bir şehir olarak tarif etmişti. Şehzade sancağı olmaktan çıkmasının ardından Amasya kültürel açıdan cazibesini yitirdi. Fakat medreseleriyle önemli bir ilim merkezi olma özelliğini sürdürdü. XVI. asrın başlarında buradaki medrese sayısı 10 kadardı. Ayrıca birçok küçük eğitim kurumu da bulunuyordu. Evliya Çelebi de şehirde 10 medrese yanında dokuz darulkurra, bir darülhadis, 200 sıbyan mektebi bulunduğunu yazar. 1861'de şehre gelen seyyah G. Parrot'nun burayı *"Anadolu'nun Oxfordu"* şeklinde tarif etmesi bu zengin kültürel geçmişle bağlantılıdır. Ona göre burada 2000 talebe eğitim görüyordu. XIX. yüzyılın başlarında burada yaşayan ve şehir hakkında bir eser kaleme alan Mustafa Vâzih Efendi, Amasya'nın bir *"talebe şehri"* olduğuna vurgu yapar. Kemalpaşazade'nin *"Darü'l-mülk"* sıfatıyla andığı şehir bu özelliği sebebiyle kaynaklarda *"Anadolu'nun İncisi"*, *"Rum ülkesinin Bağdad'ı"*, *"medreseler şehri"*, *"medinetü'l-hükema"* gibi tabirlerle de anılır.

Eski çağlardan beri Amasya müstahkem kalesiyle öne çıkmıştır. Kale iki kısımdan oluşmakta olup bugün iç kale kısmına ait kalıntılar mevcuttur. XVI. yüzyılda kalede bir dizdar, bir kethüda ve 57 muhafız görev yapıyordu. Kale içinde kerpiçten evler de vardı. Evliya Çelebi iç kalenin tepede 41 kuleli olduğunu, içinde ev olup olmadığını bilmediğini, fakat çarşı veya pazarının bulunmadığını, doğuya bakan dört kapısının var olduğunu, içinde Yıldırım Bayezid camiinin yer aldığını, buraya yetmiş kadar top yerleştirildiğini, kale altındaki mağaraların (Kral Mezarları) bulunduğunu ve zenginlerin kıymetli eşya ve mallarını burada saklayıp koruma altına aldıklarını yazar. Aşağı kalesinin ise ırmağın kenarında, fazla yüksek olmayan duvarlara sahip olduğunu, üç kapısının bulunduğunu belirtir. Ancak kale daha o sıralarda önemini kaybetmişti. Kale dışında Amasya'da birçok tarihi abide mevcuttur. Selçuklu ve Osmanlı dönemine ait eserler, Pontus dönemine inen kaya mezarları şehrin tipik özelliğini aksettirirler. XVI. yüzyıl başında şehirde dokuz cami (Bayezid, Gök, Meydan, Şehr-i Enderun, İçkale, Gümüşoğlu, Abdullah Bey, Mahmud Paşa, Bayezid Paşa), on medrese, dört buk'a(zaviye), 6 imaret (Sultan Bayezid, Yörgüç Paşa Yakub Paşa, Mehmed Paşa, Bayezid Paşa, Şehzade Ahmed Validesi), on beş hamam vardı. Amasya'da Selçuklu dönemine ait eserler, genellikle ırmağın güneyinde yer almıştır. En eski Türk yapısı, Melik Gazi tarafından bugünkü Şamlar cami yerinde, kalenin hemen doğusunda yaptırılan mabeddir. Bugüne ulaşan eserler arasında, Burmalı Minare Cami (1237-1247/Pervane Cami), Gökmedrese Cami (Torumtay, 1266-67), Fethiye Cami(?), Gümüşlü Cami (1325-26), Hızır Paşa Cami (1465-66), Saraçhane Cami (Emir Şadgeldi tarafından 1372'de yaptırıldı), Bayezid Paşa Cami (1414), Yörgüç Paşa Cami (1428-30), II. Bayezid Cami ve Külliyesi (1486), Şehzade Ahmed'in Lalası Mehmed Paşa Cami (1486), Sofular veya Abdullah Paşa Cami (1485), Şehzade Ahmed'in annesi Bülbül Hatun'un yaptırdığı Hatuniye Cami(1510), Kilari Süleyman Ağa Cami(1488), Yakup Paşa'nın Çilehane Cami (1413), Darüşşifa (Yakutiye mahallesinde, İlhanlı hükümdarı Olcaytu inşası:1308-1309), Halifet Gazi Medrese ve Türbesi (1209-1210), Torumtay Türbesi (1278), Sultan Mesud Türbesi, Şehzadeler Türbesi (1410), Şadgeldi Türbesi (1382) ve Dere mahallesi, Ekin pazarı mevkiindeki Taşhan (1758), yine bu civarda Kapı Ağası Hüseyin Ağa'nın yaptırdığı Bedesten (1483), Mustafa Bey (1486) ve Kumacık (1494) hamamları sayılabilir (*Türkiye'de Vakıf Abideler*, 1983: I, 199-281). Ayrıca şehir, çoğu XIX. yüzyıla ait olup Yeşilırmağın kıyısında birçoğu bugün restore edilmiş konakları ile de dikkati çeker.

Sonuç olarak Amasya şehri özellikle verilerin yoğunluk kazandığı Osmanlı hâkimiyeti döneminde bulunduğu kesimin en önemli merkezi haline gelmiştir. Şehir Antik çağda ve Roma döneminde bir kale olarak askeri vasıflarıyla öne çıkmışken Bizans çağında kale içinde küçük bir sivil iskân oluşmuş; Türklerin idaresi altına girdikten sonra tamamıyla kale dışında yeni yerleşme birimleri ortaya çıkmıştır. Şehrin gelişme sürecini incelerken bu ilk teşekkülün, daha sonraki inkişâfı da belirlediği ileri sürülebilir. Selçuklu ve beylikler dönemi Amasyası Osmanlı dönemine intikal ederken fiziki kapasite imkânları ölçüsünde kale, bunun altında nehrin karşı tarafına doğru seyrekçe de olsa yayılan bir iskân biriminden oluşuyordu. Osmanlılar hususiyle kale karşısında yeni bir alanı yönlendirecek temelleri atmışlardır. Özellikle II. Bayezid külliyesi bulunduğu kesimin hem ticari hem de sivil yerleşmesi için ana birim olmuştur. XV. asırdaki Osmanlı Amasyası klasik şehir formunu kazanmış olarak bugüne ulaşan tahrir kayıtlarının kaldığı XVI. yüzyıla ulaşmıştır. Söz konusu kayıtlar Amasya'nın fiziki ve sosyal kapasitesini anlamamıza yardımcı olan en önemli verileri sağlamakta ve bunlardan hareketle XV. yüzyıl Amasyası'nın mevcut dini abideleriyle aşağı yukarı kestirilebilen klasik görüntüsünü tam anlamıyla manalandırmaya yardımcı olabilmektedir. Hiç şüphesiz şehrin bu formunun belirmesinde, bir "*şehzade şehri*" veya "taht şehri" olmasının önemli rolü vardır. Şehzadelerin ikameti, şehrin XVI. yüzyıl ortalarına kadarki kültürel ve fiziki gelişimini etkilemiş, bugünkü yapısını desteklemiş olmalıdır. Bunun yanı sıra şehir şehzadelerin burada bulunduğu dönemlerde, daha önceki Selçuklu ve beylikler devirlerinde olduğu üzere, bütün bir bölgenin ana idari merkezi olmayı da sürdürmüştür. Söz konusu gelişme çizgisinde, yeni bir açılım anlamında, XVII. yüzyıldan itibaren belirli bir duraklama görülmekle birlikte XIX. asrın gözlemcilerinin belirttikleri gibi burası bu defa bir "üniversite şehri" vasfı kazanmıştır. Bilhassa bu son durumun şehrin sosyal ve ekonomik hayatına olan katkısının mahiyeti, hiç şüphesiz ayrıntılı incelemeyi gerektirir. Amasya'nın tarihi süreçteki gelişim çizgisini takip ederken bu iki dönüm noktasını (yani "şehzadeler şehri" ve "üniversite şehri"), diğer özelliklerinin yanında ön plana çıkarmanın, genel olarak şehir tarihleri ile ilgili yaklaşımlarda farklı bir anlayışı da ortaya koyacağı açıktır.

KAYNAKLAR

- BA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), *TD* (Tahrir Defteri), nr.387, s.353-355;
- BA, *TD*, nr. 776, s. 1-9;
- TK (Ankara Tapu Kadastro Arşivi),*TD*, nr.26, vr. 6b-17a;
- BA, *MAD* (Maliye Defterleri), nr.160, vr. 52b, 58a, 77b, 99a;
- BA, *MAD*, nr. 1111, s. 2-3.
- Aksarayi, Müsâmeretü'l-ahbâr, (2000), trc. M. Öztürk.
- Andreasyan, H. (trc.) (1964), *Polonyalı Simeon Seyahatnamesi*, İstanbul.
- Busbecq, O. C. (1939), *Türk Mektupları*, (trk. trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul.
- Cuinet, V. (1892), *La Turquie d'Asie*, I, Paris.
- Dernschwam, H. (1987), *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, (trk. trc. Y.Önen), Ankara.
- Ebulfida (1840), *Takvimü'l-Büldan*, (ed. Reinaud), Paris.
- Esterâbâdi (1990), *Bezm ü Rezm*, (trk. trc. M. Öztürk), Ankara.
- Evliya Çelebi (1314), *Seyahatname*, II, İstanbul.
- Faroqhi, S. (1993), *Osmanlı'da Kent ve Kentliler*, İstanbul.
- Gürbüz, A. (1993), *Toprak-Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Asırda Amasya Sancağı*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Gürbüz, A. (2000), XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Anadolu Toplumunda Gayri Müslimlerin Durumu. Amasya Örneği", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, IV, s.83-90.
- Hirchfeld (1894), "Amesia", *Real-Encyclopadie*, I/2, 1743.
- Hüseyin Hüsameddin (1330-32;1927-35), *Amasya Tarihi*, I-V, İstanbul.
- İbn Battuta (2000), *Seyahatname*, (trk. trc. A. Sait Aykut), I, İstanbul.
- İbn Bibi (1996), *el-Evamirü'l-Alaiyye fi'l-umuri'l-Alaiyye*, trc. M. Öztürk, II, Ankara.

- Kappert, P. (1976), *Die Osmanischen Prinzen und Ihre Residenz Amasya im 15 und 16 Jahrhundert*, Leiden.
- Khoniates, N. (1995), *Historia*, (trk. trc. F. Işıltan), Ankara.
- Komnena, A. (1996), *Alexiad*, (trk. trc. B. Umar), İstanbul.
- Kuban, D. (1971), "Amasya-Sivas", *Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni*. XXVI/305, s. 4-5.
- Menç, H. (2000), *Tarih İçinde Amasya*, Ankara.
- Moltke, H. (1969), *Türkiye Mektupları*, (trk. trc. Hayrullah Örs), İstanbul.
- Mordtmann (1925), *Anatolien*, (ed.Fr.Babinger), Hannover.
- Mustafa Vâzih, *el-Belâbilü'r-râsiyye, fi riyazi mesâili'l-Amasiyye*, İ.Ü. Ktp. TY.nr. 2574.
- Müverrih Vardan (1937), "Türk Fütuhatı Tarihi, 889-1269", (trk. trc. Andreasyan), *Tarih Semineri Dergisi*,1/2, s. 154-244.
- Parrot, G. (1864), *Souvenirs d'un voyage en Asie Mineure*, Paris.
- Schiltberger (1995), *Türkler ve Tatarlar Arasında (1394-1427)*, trc. T.Akpınar, İstanbul, s.44.
- Strabon (1969), *Coğrafya (Geographika)*, (trk. trc. A. Pekman), XII. Kitap, 1-3 bölüm, İstanbul.
- Şahin, İ.-F. Emecen (1991), "Amasya", *DİA*, III, s. 1-4.
- Şimşirgil, A. (1996), "XVI. Yüzyılda Amasya Şehri", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XI; s. 77-109.
- Tanyeli, U. (1987), *Anadolu-Türk Kentında Fiziksel Yapının Evrim Süreci (11.-15.yy)*, İstanbul.
- Tavernier, J.B. (2006), *Tavernier Seyahatnamesi*, trc. T. Tunçdoğan, İstanbul.
- Texier, C. (1340), *Küçük Asya*, (trk. trc. Ali Suad), III, İstanbul.
- *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler*, (1983), I, Ankara, s. 199–281.

OSMANLI DEVLETİ'NİN RUSYA YÖNETİMİNDEKİ TOPRAKLARDAN GELEN HACILARA YARDIMLARI

Ebubekir SOFUOĞLU[*]

Devletin en üst yöneticisinin Halife sıfatını taşıdığı Osmanlı Devleti'nde "padişah" sıfatıyla kendi tebaasıyla ilgilenme sorumluluğunda olan irade, "halife" sıfatıyla yeryüzündeki Müslümanların dini problemleri ile ilgilenme sorumluluğunda idi.

Osmanlı gibi evrensel nitelik taşıyan bir imparatorluğun bu fonksiyonlarını yerine getirebilmesinin önemli şartlarından biri, idare ettiği toplumları tanıması idi. İdari olarak sağlıklı kararlar almak ve bunları tatbik etmek ancak bu şekilde mümkün olabilirdi.[1] Devletin toplumunu tanıyabilmesinde ona yardımcı olacak en önemli dayanak noktaları, iyi işleyen resmi ve gayri resmi kurumların mevcut olmasıdır. Osmanlı Devleti'nde bahis konusu alanda öne çıkan kurumlardan biri de tekkelerdir. Tekkeler, dini fonksiyonları yanında halkı devlete ısındırma fonksiyonları da icra ediyorlardı.[2] Bu özellikleriyle halkla devlet yakınlaşmasının en önemli merkezlerinden biri haline gelmişlerdi. Devlet, sorun gördüğü bölgelerde tekkeleri kullanıyor, onlar vasıtasıyla oranın sosyalleşmesini sağlıyordu. Tekkeler de devletin taleplerine olumlu cevaplar veriyorlar, devletin istedikleri yerlerde tekke açıyorlar, oralarda

[*] Yrd. Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi, Hendek Meslek Yüksekokulu Öğretim Üyesi, e-mail: sofuoglu@sakarya.edu.tr

[1] Kınalızade Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Hazırlayan: Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, s. 230–231

[2] Mustafa Kara, "Osmanlı Döneminde Dervişler Ne Yaptı?", *Osmanlı Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, C: 4, Ankara, 1999, s. 387

halkı devlete ısındırıcı ve bulunduğu yerleri iskâna açıcı faaliyetlerde bulunuyorlardı.[3]

Bursa Orhan Gazi Zaviyesi'nin yapıldığı yıllarda, ikindiden sonra yanına insan varamayacak kadar ıssız olduğu bilinmekteydi. Orta Avrupa'dan Malezya'ya, Kuzey Afrika'dan Kafkasya'ya, Hazar'dan Varna'ya kadar uzanan topraklarda bu tip tekke ve hangâhlar kanalıyla hayatı zorlaştıran engeller ortadan kaldırılmıştı.[4]

Tasavvuf olgusuna sahip "pir" adı verilen kurucu şeyhlerin çevresinde tekke-zaviyelerde ortaya çıkan tarikatlar, sivil karakter taşıyan birer sosyal ünite durumunda idiler. Vakıf organizasyonu sonucu varlıklarını sürdüren şeyh aileleri, belirli bölgelerde, özellikle kırsal kesimlerdeki küçük kasabalarda önemli taraftar kitlesine sahiptiler. Zaviyelerin idaresine subaşı ve diğer askeri veya idari amirler karışamazdı. Bu yüzden idari ve mali bağımsızlığa sahip birer birim olmuşlardı. Şeyhlerin ve dervişlerin, dini lider olmalarından dolayı, halk üzerinde ayrı bir nüfuzları vardı. Halil İnalcık'ın derviş ve sultanı analiz eden incelemesinde belirttiği gibi; Kutbul Aktab/İnsan-ı Kâmil felsefesinin yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilen abdallar özellikle Yörükler/Türkmenler arasında büyük itibar sahibiydiler.[5]

---

[3] Tarihi kaynaklardan anlaşıldığına göre, değişik zaman ve mekanlarda farklı terimlerle ifade edilen zaviyeler, yine zaman ve mekana göre bir takım değişik fonksiyonlara da sahip olmuştur. Genel olarak İslam dünyasındaki bütün zaviyelerin ortak ve en belirgin özelliği ücretsiz konaklama hizmeti görmekti. Bu özellikleri sebebiyle vakıflarla desteklenen ve vergi muafiyetleri tanınan zaviyeler, faaliyetlerini yüzyıllar boyu sürdürebilmişlerdi. Genellikle anayollar üzerinde, şehirlerin dış mahallelerinde, geçit yerlerinde bulunan köylerde, korkulu ve tehlikeli geçitlerde kurulan zaviyeler yeni fethedilmiş toprakların Türkleşmesinde harap ve terkedilmiş durumdaki yapı ve arazilerin şenlendirilmesindeki hizmetlerinin yanında asıl din farkı gözetmeksizin gelip geçen yolculara verdikleri karşılıksız konaklama ve barınma hizmetleriyle dikkati çekmektedirler (Saim Savaş, "Zaviyelerin Türk Kültürünün Gelişmesindeki Rolü", *Osmanlı Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, C: 9, Ankara, 1999, s. 72)

[4] Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergah Yay., 3.b., İstanbul, 1990, s. 174

[5] Yusuf Oğuzoğlu, "Osmanlı Dönemi Müesseselerindeki Sivil Karakter ve Devletin Gelişmesi Üzerindeki Etkileri (1299-1402)", *Osmanlı Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yay., C: 7, Ankara, 1999, s. 17., bunun için bkz. Halil Inalcik,"Derwish and Sultan an Analysis of the Otman Baba Vilayetnamesi" *The Middle East and The Balkans Under The Ottoman Empire* ,

Türkmenler arasında nüfuz ve itibar sahibi olan tekkeler, aynı zamanda Osmanlı'nın diğer yerlerinde de etkindiler. Tekkelerin, Osmanlı sistemini yeni fethedilen yerlerde halka benimsetmedeki başarıları, devletin girdiği bölgelerde, daha uzun kalmasını sağlıyordu.[6] Hiç ortak bağları olmadığı farklı milletlerden, farklı dinlerden oluşan yeni fethedilmiş Osmanlı Avrupası'nda bile tekkeler fonksiyonlarını icra ediyor, çalışmalarıyla, çekingen ve ürkek yeni Osmanlı vatandaşlarını, istimâlet[7] denilen bir propaganda yöntemiyle devlete kazandırıyor, onları eski yöneticilerinden koparark Osmanlı'yı sevmelerini sağlıyorlardı.[8]

Sosyal bir devlet olarak tanımlanabilecek olan Osmanlı, halkının taleplerine önem verir, onları yerine getirmeye çalışırdı. Halkının taleplerini iaşe[9], adalet prensipleri çerçevesinde dikkate alır, gerçekleştirilmesi için imkânlarını seferber ederdi. Osmanlı Devleti bu meyanda çok önem verdiği tekke ve tarikatların taleplerinde daha fazla

---

Essays on Economy and Society, Indiana University Turkish and Turkish Ministry of Culture Joint Series. Volume 9, Bloomington, pp. 19-36

[6] Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, S.1, Ankara, 1941, s. 97, 280-283

[7] "İstimalet hoşgörü ile kendi tarafına kazanma anlamındadır. Osmanlı kaynakları, istimâletin, Osmanlı fetihlerinde ve devletin kolaylıkla yayılışında önemini vurgularlar. Aşıkpâşâzade (Bab 13) diyor ki: " Bu dört pâre hisarları (Bilecik, Yarhisar, İnegöl, Yenişehir) kimaklılar, vilayetinde adlü dâd ettiler ve cem'i köyleri yerlü yerine gelüş mütemekkin oldular. Vakıtları_kâfir zamanından daha eyü oldı belki. Zira bundaki kâfirlerin rahatlığını işidüp gayri vilâyetlerden dahi adam gelmeye başladı." Geyve fethinde (Bab-20) "halkını emn_ü_amân ile inandurdılar". Rum Ortodoks rahiplerinin ayrıcalığını tanıma, Osmanlı egemenliğinin hızla yayılış sırını açıklar. Halil İnalcık, "Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış" *Osmanlı Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye yay. C-1.Ankara 1999, s.42

[8] Avrupa içlerine giren tekkeler, Avrupalılarca çok tehlikeli görülmüş, bu akımın durdurulmasının yol ve çareleri aranmıştır. Bu düşünce Eflak Voyvodası'nın Osmanlı Sultanına teslim olduktan ve çok ağır şartları kabul etmekle beraber, bir isteklerinin de Osmanlılarca benimsenmesindeki ısrarından açıkça görülmektedir. Tuna'nın kuzeyinde Müslüman halk yerleştirmemek ve cami inşa etmemek... zamanla Osmanlı'nın bu topraklara verdiği insani ve medeni renk bir tarafa, zaviyeler vasıtasıyla Rumeli'nde bulunmayan meyvaları bile Asya topraklarından alıp oralara kadar götürmüş, dikmiş, büyütmüş ve yetiştirmiştir Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 171-172)

[9] Mehmet Genç, "Dünü ve Bugünüyle 18.YY'da Osmanlı Sanayii", *Toplum ve Ekonomi Mecmuası*, Bağlam Yay., İstanbul 1991, s.100-101

titiz davranmaktaydı; zira bu kurumlar devlet halk ilişkilerinde birer kitle iletişim aracı idiler.[10]

Tekkeler, devletin taleplerinin vatandaşa ulaştırılması yanında, vatandaşın devletten beklentilerini devlete iletmenin de vasıtası olup bu yönde isteklerini sık sık ortaya koymuşlardır. Tekkelerden gelen talepler kurumsal bir talep olarak değerlendirilebileceği gibi, bu kurumların varlıklarını anlamlı kılan halkın talepleri olarak da görülebilir. Bu yüzden, tekkelerden gelen talepleri cevaplamak, tekkelerin hayat şartlarında iyilik yapmak, yine halkın isteklerini yerine getirmek gibiydi.

Tekkeler vasıtasıyla devlete yansıyan önemli taleplerden biri, Hac görevinin ifası sırasında hacı adaylarının karşılaştığı zorlukların giderilmesi idi. 16. yy'dan itibaren, bir hac kervanının Mekke'ye güven içinde gidip gelemeyişi, o dönemde Osmanlı tahtında oturan padişahı, ciddi bir siyasal sorumluluk altına sokuyordu. Büyük bedevi saldırıları ya da Mekke ve Medine'deki ayaklanmalarda da aynı şey geçerliydi. Başka bir deyişle böylesi olaylar bir meşruiyet bunalımına yol açıyordu.[11] Bu nedenle Osmanlı Devleti hacı adaylarının karşılamak zorunda olduğu ihtiyaçlarını ve onların karşılaştığı zorlukları tekkeler vasıtasıyla öğreniyor, hacı adaylarına hizmeti de genellikle yine onlar vasıtasıyla yerine getiriyordu.[12]

Bu tekkeler içinde Orta Asya kökenli Özbek tekkeleri ve Buhara tekkelerinin Osmanlı için önemi büyüktü. Osmanlı, manevi desteğini Orta Asya kökenli bu tekkelerden almıştı ve Anadolu'nun Türkleşmesinde de bu tekkelerin önemli katkıları olmuştu. Ayrıca Osmanlı'da faaliyet gösteren tekkelerin önemli bir kısmı Orta Asya kökenliydi. Bu nedenle hem Orta Asya kökenli Özbek ve Buhara tekkelerinin ve hem de Orta Asya ve

---

[10] Irene Melikoff, "İlk Osmanlı Sultanları ve Bektaşiler", *Osmanlı Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, C: 4, Ankara, 1999, s. 384-385

[11] Her yıl hac için büyük miktarlarda paralar harcanır, bu harcamaların büyük bölümü ekonomik açıdan hiçbir şekilde geri dönmezdi. Bu gerçek bile tek başına, padişahın "Hâdimü'l Haremeyn-i Muhteremeyn" (Mekke ve Medine'nin Hizmetkârı) unvanının bir retorik sorunu olmaktan öteye geçerek, Osmanlı devletinin hükümran olduğu toplumdaki meşruiyetinin önemli bir yönünü oluşturduğuna işaret etmektedir. Suraiya Faroqhı, *Haclar ve Sultanlar (Osmanlı Döneminde Hac)* çeviren: Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları. İstanbul Eylül 1995.s.6

[12] Menderes Coşkun,"Osmanlı Hac Seyahatnamelerinde Osmanlı Hac Yolculuğu", Yeni Türkiye yay., C: 4, Ankara 1999, s. 509

Çin'den gelen hacı adaylarının talepleri çok önemliydi. Bu amaçlarla hacı adaylarının öne çıkan en önemli ihtiyaçlarından biri, onların yol masraflarına yapılacak katkıydı.

Hacca gitmeye karar veren Müslümanlar, genellikle bu hac vazifelerini yerine getirmek üzere yola çıktıklarında, bir de İstanbul'a uğramak isterlerdi. İstanbul'a uğrayıp Müslümanların lideri halifeyi görmek, neredeyse hac kadar önemli sayılırdı. Bu amaçla Cuma Selamlığına çıktığında, padişah görülür ve ondan sonra hac yolculuğuna İstanbul üzerinden devam edilirdi. Hacı adaylarının İstanbul'a ziyareti, daha çok Orta Asya'dan ve Uzak Doğu'dan gelen hacı adaylarının gerçekleştirdiği bir faaliyetti. Bu yolculukta İstanbul'a halifeyi ziyaret amacıyla gelen hacı adayları, aynı zamanda sorunlarını da İstanbul'a taşımış oluyorlardı. Ancak hacı adaylarının sorunları da ziyaret edilen halife tarafından ihmal edilmiyor, eksiklikleri giderilerek yollarına devam etmeleri sağlanıyordu.

Hacı adayları genelde memleketlerinden yola çıkarak İstanbul'a kadar geliyorlar, paraları ancak İstanbul'a kadar gelmelerini sağlıyor, daha öteye gitmelerine yetmiyordu. Aslında kendi vatandaşı olmayan, çoğunlukla Rus vatandaşı olan bu hacı adaylarının her türlü ihtiyacının giderilmesi, dünyanın diğer bölgelerindeki Müslümanlara " halife Müslümanlara sahip çıkıyor, onların koruyucusu" mesajının iletilmesi anlamında çok önemliydi. Bu yüzden Osmanlı vatandaşı bile olmayan hacı adaylarının, İstanbul'dan sonraki yol masrafları da Osmanlı Devletince karşılanıyor ve bu şekilde yollarına devam ediyorlardı.

Dahiliye Nezareti dördüncü şubesince, İdare-i Mahsusa Müdüriyeti'ne yazılan bir belgede; "ifa-ı fariza - ı hac için Buhara'dan Dersaadet'e kadar gelmişlerse de ilerisi için sarf edecek paraları kalmadığından Beyrut'a kadar meccanen gönderilmeleri... fakr halleri nezaretçe anlaşılmış olmağla idare-i mahsusa vapurlarından biriyle meccanen Beyrut'a nakillerine himmet buyurulması" şeklinde bir taleple

İstanbul'a gelen Buharalı hacı adaylarının yola devamlarının ücretsiz sağlanması isteniyordu.[13]

Bu aile Buhara'dan İstanbul'a kadar gelmiş, Eyüp Sultan civarında Muradi'l - Buhari tekkesinde konaklıyorlardı. "Niyazi Bibi, Hatun, Ethem Han, Aişe Hatun ve oğlu Hacı İbrahim ve kerimesi Tubi Nisa..."dan oluşmuş aile hac için yardım bekliyorlardı. Bu ailenin hacca gönderilmeleri de idare-i mahsusa vapurlarıyla sağlanıyordu.[14]

Bahriye Nezareti'nden Maliye Nezareti'ne gönderilen başka bir belgede Buhara ve diğer yerlerden Dersaadet'e gelmiş olan hacı adaylarının Kâmil Paşa vapuruyla Cidde'ye nakilleri için gerekli 2000 liranın maliyece karşılanması talep ediliyordu.[15]

Yaver Paşa'ya yazılan bir başka talimatta Buhara ulemasından Şeyh Mehmet Efendi ve iki yol arkadaşıyla hac yolculuğunda bulunduklarından dolayı, bunların ücretsiz olarak Beyrut İskelesi'ne nakilleri isteniyordu.[16]

Maliye Nezareti'ne yine hac yardımı için yazılan belgede, bu kez Buharalı Şeyh Ahmet Efendi ve ailesinin iki aylık yolluk masrafı olarak 1800 liralık hac masraflarının maliyece karşılanması isteniyordu.[17]

Osmanlı Devleti, bununla birlikte sadece hacca gidişlerde değil hacdan dönüşte de bu kez memleketlerine dönemeyen hacılara, onların memleketlerine dönmeleri için para yardımında bulunduğu da oluyordu.[18]

Osmanlı Devleti, Çin Türkistan'ı ve Buhara'dan gelen hacılar için temin etmiş olduğu hac harcırahının, hac görevi bittiği halde harcanmamış

---

[13] Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA). DH.MUİ.53.34 (Hicri Tarih:1327. Miladi Tarih:1909), BOA.DH.MUİ.34/54.

[14] BOA.DH.MUİ.53/54

[15] BOA.Y.PRK.BŞK. 65/111(H: 1319, M: 1901)

[16] BOA.A.MKT.NZD. 402/28(H: 1278, M: 1861)

[17] BOA.A.MKT. NZD. 30/75 (H: 1267, M: 1850)

[18] BOA.MV. 185/7 (H: 1332, M: 1913)

olan kısmını hazineye devretmez, yine fakir olan hacıların talepleri üzerine hacılara yardım olarak dağıtırdı.[19]

Osmanlı'nın çok önem verdiği Özbekler Tekkesi'nin de talepleri vardı. Bu tekke, zorunlu ihtiyaçları için Devlet-i Aliyye'ye başvuruyor ve bunların karşılanması talebinde bulunuyordu. Özbekler tekkesi Osmanlı'nın, kendisini sınırlarının dışına taşıdığı önemli bir tanıtım aracıydı. Bu tekke vasıtasıyla Osmanlı, Orta Asya'ya kolay ulaşıyor ve buralarda etkinliğini artırabiliyordu. Bu yüzden bu tekkenin talepleri çok önemli sayılır ve titizlikle yerine getirilirdi. Evkaf-ı Hümayun Nezareti Celilesi'ne Mehmet Paşa yokuşundaki Özbekler Tekkesi' hakkında yazılan bir emirle, tekkenin ihtiyacı olan levazımatın tedarik edilmesi istenmiş ve Tekkenin taleplerinin derhal kabul edilerek gereğinin yerine getirilmesi için talimat verilmişti.[20]

Buhara sefiri Mehmet Parsa Efendi ve beraberindeki heyetin misafir kaldığı Özbekler tekkesinin, misafirler için yaptığı harcamaların hazinece karşılanması talebi yine hazine tarafından üstleniliyordu. Tekkelerin toplumu düzenleyici fonksiyonlarına ilaveten bir başka etkinliği olarak dış politik yönü öne çıkan bu belgede, tekkelerin Osmanlı için ne kadar önemli olduğu bir kez daha öne çıkıyordu. Osmanlı'nın Orta Asya'daki Türklerle diyaloğunu geliştiren bu faaliyetler, bir anlamda devletin yapamadığı etkinliğin Özbekler tekkesince yapılması anlamına geliyordu.[21]

Buhara sefiri Mehmed Parsa Efendi Osmanlı başkentine vardığında Özbekler tekkesinde misafir edilmiş, kendisine yevmiye tahsis edilinceye kadar sekiz günlük masrafı için dört bin kuruş verilmişti. Sefirin maiyeti arasında bulunan kethüdası ve dört adamı için de üç günlük masraf olmak

---

[19] Bu meyanda bir belge şöyledir: "Ifa - ı fariza - ı hacc - ı şerif için vürud eden Türkistan Çini ve Buhara huccac-ı muhtacininin memleketlerine sevki için evvelce sarfına me'zuniyet verilmiş olan 15 bin guruştan gayri sarf kalan on bin dokuz yüz on guruş nakden hazineye iade olunmuş ise de huccac-ı merkumeden pek çokları müracaatla taleb - i muavenette bulunmalarına binaen mesarif-i sevk için iade olunan meblağ dahi dahil olduğu halde hazinece mesarif gayri melhuz tertibinde on beş bin guruşun tesviyesi lüzumuna dair maliye nezaretinde..." Bkz. BOA.MV. 185/7.

[20] BOA.A.MKT.MHM. 442/93 (H: 1289, M: 1872)

[21] BOA. A.MKT.MHM. 395/8 (H: 1284, M:1867)

üzere günde ellişer kuruş ödenmişti. Bu ödemeler, Özbekler tekkesi postnişini Şeyh Süleyman Efendi'nin muvafakatı ile gerçekleşmişti.[22]

Padişaha sunulan bir arıza ve bunun için yazılan hatt – ı hümayunda, Sultan Mustafa Evkafı'ndan şehit Muhammed Paşa Camii Şerifi'nde bulunan Özbekler Tekkesi aşevi için yapılan yardıma şahit oluyoruz. Aş evine yapılan yardımla, devletin hacılar için yaptığı masrafların başka bir boyutu ortaya çıkıyor. Özbekler tekkesi aşevi, uzun süreden beri, aynı zamanda, hac görevi için Buhara'dan İstanbul'a gelen hacı adaylarının yemek ihtiyaçlarının giderildiği bir yer idi. Aşevinden hizmet alanların sayılarının giderek artması ve bunun için tekkenin daha fazla para talep etmesin rağmen, devlet gerekli kaynağı aktararak hacı adaylarının yiyecek ihtiyaçlarının karşılanması hizmetini devam ettirmişti.[23]

Özbekler Tekkesi'nin bu tür faaliyetleri yanında Kadiri Dergâhı da Rus vatandaşı hacı adayları veya göçmenlere sosyal içerikli yardım faaliyetlerini yürütüyordu. Dul ve yaşlılar için yaptığı hizmetlerin yanısıra Hindistan, Belh, Buhara'dan gelen fakir ve muhtaç insanların barındığı ve ortalama günde beş-altı yüz kişiye hizmet eden Kadiri Dergâhı da Osmanlı'dan yardım gören dergâhlardandı.[24]

Tekkeler hemen hemen her alanda hayırlı hizmetler yürütmekle beraber, olumsuzluklar yok değildi. Kuruluş devrinden beri Osmanlı'nın yapılanmasında görev almış tekkeler arasına, zamanla bozuk inançlı tekkeler de katılmaya başlamış, Osmanlı'nın bozulmasıyla birlikte tekkelerde de gerilemeler başlamıştı. Osmanlı, yozlaşmanın önüne geçmek için, tekkelere müdahaleye karar vermiş, bunun için Meclis-i Meşayih-i kurmuştur. Bu meclis marifetiyle, kuruluş ve yükselme dönemlerinde hiç karışmadığı tekkelere, şeyhlerin tekkenin başına geçirilmesi dâhil her konuda müdahale etmeye başlamıştı.[25] Beylerbeyi'ndeki Özbekler Tekkesi şeyhi olup yerine bırakacak oğlu veya halifesi olmayan Abdullah Efendi'nin maaş ve ta'yinatının Bedeviye tarikatından Ahmet Efendi'ye

---

[22] BOA.A.MKT.MHM. 395/8

[23] BOA.H.H. 27277 (H: 1253, M: 1837)

[24] BOA.A.MKT.UM. 476/65 (H: 1277, M: 1860)

[25] İrfan Gündüz, *Osmanlılar'da Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, 3. s Baskı, İstanbul 1989,. 209

tevcihine devlet tarafından karar verilmiş olması, bir örnektir.[26] Makamı meşihat, başka bir tevcihatla, Medine Özbekler Tekkesi'nin bir süredir boş olan şeyhliğine Hacı Seyyit Efendi'nin getirilmesini uygun görmüştü.[27] Mısır'daki Özbekler tekkesinin boş olan şeyhliğine Meclis-i Meşayih tarafından Muhammed Can Efendi'nin atanması, bu konudaki diğer örneklerden biridir.[28]

Osmanlılar Özbekler Tekkesi'ne çok önem veriyor, onların yurdun her bölgesinde tekkeler açmalarına izin veriyor, boş olan tekkelere mutlaka şeyh atamaları yapıyor ve böylece onların hizmet ve fonksiyonlarında boşluklar doğmasına meydan vermiyordu. Osmanlı Devleti'nin Orta Asya, Buhara menşeli Özbek tekkesi mensuplarıyla kurmuş bulunduğu bu tür ilişkilerin yanı sıra, Rus vatandaşı olup Osmanlı vatandaşı olma talebinde bulunan topluluklar ile de ilgilendiği görülmektedir. Bu hususta, Dersaadet Polis Müdüriyeti'nin Dâhiliye Nezareti'ne yazdığı, Rus vatandaşı Buharalı Murat Molla Hamitcan'ın Osmanlı vatandaşlığına geçme talebi en dikkat çekenlerinden biriydi.[29] Dâhiliye Nezareti'nin Hariciye Nezareti'ne gönderdiği bir yazıda, bu talebin kabul edildiği, Buharalı Molla Hamitcan'ın Osmanlı vatandaşlığına geçirildiği bildiriliyordu.[30]

Osmanlı Devleti yetkilileri, Özbek tekkelerine yardım yapmakla kalmamış, onların güvenlikleriyle de ilgilenmişti. Osmanlı coğrafyasının her tarafına yayılmış Özbek halkının güvenlikleriyle ilgili en ufak meseleyle, şikâyetle yakından alakadar olmuştu. Bu çerçevede Mekke-i Mükerreme'deki Özbek tekkesinde iskân olan ve tekkeden sorumlu olan Hindli Abdullah ve oğlu Halil ile Abdurrahman adlı kişilerin, tekke ahalisine zulüm yapmış oldukları şikâyeti üzerine sorumlular hakkında hemen tahkikat başlatılması istenmişti.[31]

Özbek ahalisinden ve Mekke civarında ikamet eden Nazmi ve Hoca Abdullah oğullarının, ellerindeki beratı da göstererek Özbek tekkesinin kendilerine bağlı olduğunu ileri sürdükleri, hatta daha ileri giderek

---

[26] A.MKT.NZD. 252/63 (H: 1274, M: 1857)
[27] A.MKT.MHM. 240/36 (H: 1279, M: 1862)
[28] A.MKT.MHM. 461/6 (H: 1290, M: 1873)
[29] BOA.DH.İD. 61-1/ 58 (H: 1333, M: 1914)
[30] BOA.DH.İD. 61-2/18 (H: 1333, M: 1914)
[31] BOA.A.MKT.NZD. 379/57 (H: 1278, M: 1861)

buradaki halkın mal ve eşyalarını gasp ettikleri, bu şekilde onlara zulüm ettikleri haberleri üzerine; Osmanlı bu şikâyetlerin üzerine giderek Mekke Emirliği ve Hicaz Valiliğine göndermiş olduğu yazılarda, şikâyete konu olan olayın tahkik edilerek suçluların yargılanmalarını istemiş ve olayın peşini bırakmayacağının bir işareti olarak da bu yargılanmanın sonucunun kendisine bildirilmesi talimatını vermişti.[32]

Aynı şekilde, bu kez Kudüs'te, Buharalılar mahallesinde suç oranlarının artması üzerine, olayların üzerine gidilmiş, fakat buradaki olayların, suç işleyenlerin bulunup cezalandırılması gibi yüzeysel tedbirlerle geçiştirilemeyeceği kanaati üzerine, kalıcı tedbir alınması çerçevesinde suç işlemenin önüne geçilebilmesi için bir polis karakolu yapılmasına karar verilmişti.[33]

Tekkelerin ihtiyaçları için elinden geleni yapan Osmanlı için, Özbekler ve Buhara tekkelerinin ve halkının ayrı bir önemi vardı. Osmanlı Devleti'nin, hac hizmeti için kendi vatandaşı olmayan Müslümanlara yardım yapma amaçları, Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan sonra başka bir anlam kazanmıştı. Osmanlı Devleti, Küçük Kaynarca Antlaşması ile Osmanlı topraklarındaki Ortodoksların haklarını koruma sıfatı kazanan Rusya'ya karşılık, yine Küçük Kaynarca Antlaşması'nın 3. maddesiyle (ve bu anlaşmayla kaybettiği) Kırım'daki Müslümanların dinî lideri olma sıfatını kazanmış; Rusya'nın koruyuculuk sıfatını siyasi amaçla kullanma planlarına karşılık Müslümanların lideri olma avantajını kullanmaya karar vermişti. Bundan sonra kendi vatandaşı olmayan Müslümanları kazanmak için daha sıcak adımlar atılmaya başlanmıştı.[34] Osmanlı, bu çerçevede bu bölgelerin halklarıyla her zaman içli dışlı olmak istiyor, gayretlerini bu amaç doğrultusunda sarf ediyordu. Bölge halkına ayrı bir muhabbet besliyor ve onları kendi halkı olarak görüyordu. Buralar resmî olarak artık Rus toprağı ve bölge halkları birer Rus vatandaşı olmalarına karşın, bu insanları kendinden görüyordu. Hatta Özbek Buhara ve Hive ahalilerine

---

[32] BOA.A.MKT.UM. 522/64 (H: 1278, M: 1861)

[33] BOA. DH.EUM.EMN. 49/3 (H: 1322, M:1913)

[34] Mümtaz'er Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Y., 2. Baskı, İstanbul 1994, s. 179; Cemal Tukin, "Küçük Kaynarca", *İA*, C. VI, 1065-1070

Rus vatandaşı gibi değil, bir Türk vatandaşı gibi yerli vatandaş muamelesi yapılmasını istiyordu.[35]

Özbekler tekkesinin Osmanlı için önemini, icra ettiği diğer vazifelerinden anlamak mümkündü. Hele hele II. Abdülhamit döneminde Osmanlı hariciyesinin bir organı gibi çalışmış, devlete yine devletin bir organı gibi hizmet etmişti. II. Abdülhamit'in talimatıyla Macaristan'a Turan Kongresi'ne Özbekler tekkesi şeyhi Süleyman Efendi gönderilerek, Osmanlı'yı burada temsil etmesi istenmişti. Ayrıca yine Macaristan'a gönderilen mebus heyetine yine Süleyman Efendi başkanlık etmiş, burada da devleti temsil görevini üstlenmişti.[36] Özbekler Tekkesi, Osmanlı'nın son çağında, devletin dış Türklerle irtibatını sağlayan en önemli organ olma hüviyeti kazanmıştı.[37]

93 harbine iştiraklerinin yanı sıra,[38] Cumhuriyet'in ilk yıllarında da Özbekler tekkesinin müspet faaliyetlerinin sürdüğü görülmektedir.[39] Üsküdar'daki Özbekler Tekkesi'nin Milli mücadele döneminde Kurtuluş Savaşı'na katkıları, sonucu etkileyici ve unutulmaz türdendi.[40]

---

[35] "Ahali-i mezkur hakkında şimdilik nezareti müşarun ileyha'nın iş'arı vech ile devleti aliyye ile muahedeleri olmayan devletler teb'ası gibi muamele idilmesi, yani teb'a-i Osmaniye'ye has olan hukuk ve imtiyazat müstesna olmak üzere anlar hakkında yerli muamelesi tatbik olunması münasip görülmüş olmağla keyfiyetin dahiliye ve hariciye nezaretlerine..." Bkz. BOA.MV. 212/210 (H: 1334, M:1915).

[36] Gündüz, s. 225

[37] Ebubekir Sofuoğlu, "Her Bir Macar İçin 50 Bin Osmanlı'yı Feda Eder Yine De İade Etmem", Macaristan Özel Sayısı, *Tarih ve Toplum Dergisi*, Kasım 2001, s. 215

[38] Gündüz, s. 222

[39] Mustafa Kara, Tekkeler ve Zaviyeler, s. 182

[40] Bkz. Süleyman Beyoğlu, "Osmanlı Devletinin Üsküdar Özbekler Tekkesi'ne Yaptığı Tahsisatlar", A.Yesevî Vakfı Y., İstanbul 1997

THE GREAT GAME IN THE NORTH CAUCASUS

Michael KHODARKOVSKY[*]

Russian expansion in the East in the first quarter of the nineteenth century alarmed several high-ranking British officials, whose warnings about Russia's growing challenge to the British interests, nonetheless, continued to fall on deaf ears. It was not until the early 1830s that the British government began to realize the full extent of the Russian ambition in Asia. The crumbling Ottoman and Persian empires could no longer constrain Russian expansion in the Black Sea region or the Caucasus, and Russia's advance in Central Asia seemed to have been ominously approaching Afghanistan and the British India. The crushing of the Polish uprising in 1830 produced a strong anti-Russian sentiment in the British and French liberal circles, and the Russian blockade on the east coast of the Black Sea was seen as a direct threat to the British and French interests in the Ottoman empire.

It was in this atmosphere that both Russian and British governments rushed to send their agents to collect information about the contested regions and to win over the local rulers and their peoples. With Russia's Foreign Minister, Count Karl Nesselrode, flatly declaring that Russia's interest in Asia was a domestic matter, while the British considering it a threat to Britain's national interests, the battlefield was set for what later became known as the Great Game. Replete with the secret missions, spies and all, the Great Game mostly referred to the Russo-British rivalry in Central Asia, not unlike Germany that more recently had been a notorious playground of the Cold War.

---

[*] Professor Michael Khodarkovsky, History Department, Loyola University, Chicago, e-mail: mkhodar@luc.edu

The Caucasus was another vital front in the Great Game. In the early 1830s in the wake of Russia's new offensive in the Caucasus, the British took a strong interest in the Circassian affairs. One particular incident took the Great Game in the Caucasus out of the diplomatic shadows and into the arena of a public debate in the British parliament and press. In November 1836, the British merchant vessel "Vixen" was seized by the Russian navy off the Circassian coast in the bay of Sudjuk-kale. The British captain and the merchant who hired the ship, James Bell, were charged with violating the Russian blockade of the coast and illegal trading. On government orders the ship was confiscated and turned to Russia's Black Sea fleet, while the men on board, after a brief stay in Odessa, were sent back to Istanbul.

In the following months, the British Parliament will be vigorously debating the "Vixen" incident. The debates will bring to the fore not only the specific issues of the dubious legitimacy of Russia's claims to the Circassian coast of the Black Sea and its brutal war of conquest in the region, but also a more general threat that Russian expansion in the East came to represent. The Tory party in the Parliament was calling for outright war against Russia, and even the ever moderate Foreign Secretary, Lord Palmerston, warned the Russian ambassador that Europe had finally woke up and would put an end to the Russian emperor's conquests. The war was narrowly averted, but the "Vixen" incident served to alert the British to the dangers of the Russian expansion and to raise the interest in the Caucasus among the European public.[1]

The exact circumstances of the "Vixen's" capture remained murky. The Russians claimed that the ship brought the guns and gunpowder for the Circassians but this was never proved, and the British maintained that the ship had only salt to sell. Some observers believed that the incident was a deliberate British provocation contrived by the British embassy in Istanbul and intended to bring the issue of Russian expansion to the public

---

This essay is an excerpt from my forthcoming book on the history of the North Caucasus.

[1] The Great Game: Britain and Russia in Central Asia, ed by Martin Ewans. 8 vols. (London: RoutledgeCurzon, 2004), vol. 1, pp. 1-16; "Anglo-russkii intsident so shkhunoi 'Viksen'" in Krasnvi arkhiv no. 5 (1940): 189-233; Vladimir Degoev, Bolshaia igra na Kavkaze: istoriia i sovremennost (Moscow: Russkaia panorama, 2003), pp. 117-55.

fore. Indeed, the incident was soon discussed in the European capitals as a matter of international law: had Russia a legitimate right to declare a blockade of the east coast of the Black Sea? The Russians maintained that they did because the Ottoman empire ceded the control of the coast to Russia according to the treaty signed at Adrianopole in 1829. The British and French charged the Russian government with the violation of the 1827 London Convention that obliged Russia not to seek any territorial advantages at the expense of the Ottoman empire. Other European powers were less confrontational but equally skeptical of Russia's claim and pointed out that the Ottomans could not have ceded something that they did not control in the first place.

If some in the imperial Russian capital hoped that the "Vixen" incident would send a clear message that the north-west Caucasus was indisputably in Russia's sphere of influence, they had achieved just the opposite. The incident raised the questions about Russia's political and military goals in the Caucasus and gave credence to those in British political circles who argued for a more muscular intervention. Having much more faith in the military than in diplomacy, St. Peterbsurg was prepared to force the issue and made plans for the summer of 1837 "to cleance" the Black Sea coast and set up new Russian forts. One contingent of troops led by General Veliaminov was to leave from Anapa in the north and proceed south to a meeting point with another contingent of mostly Georgian troops, moving from Redut-kale in the south.

In 1830, the British government, which a few years earlier supported the Greek War of Independence against the Ottoman rule, was now determined to prop up the Ottoman empire vis-à-vis Russia's expansionist drive. The British ambassadors Lord Ponsonby and Sir John McNeill were issuing alarming reports from their respective residences in Istanbul and Teheran. In 1836, on instructions from the Foreign Secretary Lord Palmerston, McNeill's produced a book which contained the history of Russia's expansion and a careful assesement of its present position in Asia. In this atmosphere of anxiety over the Russian ambitions in Asia, there were a few voices of calm suggesting that Russia's strength was greatly exaggerated. The most influencial among them was Lord Durham, the British embassador in St. Petersburg who pointed to Russia's numerous

weaknesses and maintained that in military terms Russia was no match for Britain or other European powers.[2]

Throughout the 1820s-30s dozens of the British and French travelers journeyed through the borderlands of the Russian, Ottoman and Persian empires leaving fascinating accounts of the region and the general state of these lands. They were missionaries, adventurists, amateur historians or archeologists, newspaper correspondents, and government officials. Among them there was also a growing number of the British agents who traveled through the northwest Caucasus collecting information and convincing disparate peoples and tribes to unite in common cause against the Russians. Upon their return, they published the accounts of their travels, which served both to inform and rally the British public against the Russian domination. Among the most prominent were David Urquhart, who traveled in the region in 1834 and became the most notorious instigator of the anti-Russian policies in the following decades, Edmund Spencer with his brilliantly insightful two-volume account of his journey in 1836, James Bell, who returned to the region after his capture on board of the "Vixen" a year earlier, and James Longworth, the newspaper correspondent reporting on the Circassian struggle against the Russians. There were also other British officers whose missions to the Caucasus were more discreet and thus not intended for public consumption.[3]

In the shadowy geopolitical Great Game in the Caucasus one man stood out among the British agents. Known under his Russian name, Andrei Khoi (Khai) was a young man with an extraordinary linguistic proficiency (he was fluent in English, German, Greek, Turkish, Russian, and Adyge languages) and a native highlander, by some accounts of the Jaberlis clan in the Karachay region. The circumstances of his early life remain murky, and it is only known that he was brought to Astrakhan, grew up there, made his way to England, converted and became a Protestant.

---

[2] Peter Hopkirk, The Great Game. The Struggle for Empire in Central Asia (New York: Kodansha International, 1992), pp. 153-64.

[3] The bibliography of the above accounts are in Degoev, Bolshaia igra na Kavkaze, pp. 99-115.

It is likely that Andrei was purchased from the Circassians by the Scottish missionaries who in the first quarter of the nineteenth century established several colonies in the Russian empire: in the village of Karas near the Fort Georgievsk in the North Caucasus, in Astrakhan, Orenburg, and the Crimea. Their goal was to spread the Christianity among the Muslims by ransoming the slaves from among the native population, settling and educating them in the colony, and eventually affecting their conversion to Christianity. In 1802,the Scottish mission received a full blessing of the Russian government. The only exception were the redeemed Orthodox Russians and Georgians--they had to be handed in to the Russian authorities.

The initial favorable attitude towards the Scottish missionaries gave way to the suspicion and distrust of the authorities in the mid-1820s with the ascension to the throne of Nicholas I and the rising tensions between Britain and Russia. The Scottish missions were discouraged from continuing their work, and in 1835 the last Scottish Mission at Karas closed it doors. Russia's new attitude was best expressed by General Ermolov in his letter to the Interior Minister, Lanskoi, in 1827. Ermolov admitted that introducing the mountaineers to Christianity could "soften the harshness of these semi-wild peoples" and make it easier to civilize them. At the same time, he noted, it is paramount that for Russia's interest to make sure that the mores and customs of these peoples become similar to ours--a task that could not be entrusted to foreign missionaries. Ermolov was concerned that the Europeans would perceive Russia's reliance on foreign missionaries as an evidence of Russia's wanting strategies or the inadequate missionary impulse of the Orhodox Church. More immediately, Ermolov warned, the foreign missions could serve as a cover for foreign agents, in which case, civilizing the native peoples would only enhance their existing anti-Russian attitude.[4]

Two decades of missionary work by the Scottish Mission did not bring many Muslim converts but could boast of a few prominent ones. Among them was Katti Giray, a Circassian descendent of the royal Crimean lineage who grew up at a Mission at Karas, traveled to Scotland to

---

[4] A. K. Rzaev, Muhammed Ali Mirza Kazem-Bek (Moscow: Nauka, 1989), pp. 27-28. (this from AKAK vol. 6, ch. 1, Tiflis, 1874).

study theology, married an English woman, and returned to Russia to become an active Presbyterian missionary and educator in the Crimea.[5] Another such neophyte was Muhammed Ali Kazem-Bek, later known as Aleksandr Kasimovich Kazem-Bek. An offspring of the noble and learned Azeri family from Derbend, an erudite and a brilliant scholar, Kazem-Bek became the pride of the Scottish Mission in Astrakhan. But much to their chagrin, the Russian government was determined to extricate him from the influence of the Scottish missionaries. He was not allowed to travel to Scotland and was indicted into the Russian service. In 1825, Kazem-Bek was sent to Siberia to become a teacher at the Omsk Asiatic School. In the end, Kazem-Bek's enormous talents proved to be so obvious that instead of becoming another exile in Siberia, he went on to become a professor at Kazan and St.Petersburg Universities and Russia's first and foremost Orientalist.[6]

If not one of the most prominent, Andrei Khoi was certainly the most notorious convert to the Presbyterian Church. Like Katti Giray, he too upon his conversion was allowed to travel to Scotland to be further educated there. Nine years later, recruited by the British resident in Istanbul, David Urquhart, Andrei arrived in Istanbul in 1836 to serve as the British emissar in the Caucasus. Shortly thereafter, Andrei Khoi and a retired British officer who had been hired by Urquhart to organize a Circassian cavalry, found themselves misled and entangled in Urquhart's political and financial intrigues. When their complaints to the British ambassador in Istanbul remained unanswered, both turned to the Russians offering their services and revealing Urquhart's schemes in the Caucasus. Andrei Khoi became a double agent faithfully reporting to the Russians on the British activities in the Caucasus.[7]

The British assumed a dual position in the Caucasus. On the one hand, the British officials distanced themselves from David Urquhart and

---

[5] Hakan Kirimli, "Crimean Tatars, Nogays, and Scottish Missionaries," in Cahiers du Monde Russe vol. 45, nos. 1-2 (2004), pp. 62-107.

[6] Rzaev, Muhammed Ali Mirza Kazem-Bek, pp. 22-44. The Russian writer, Leo Tolstoy studied Arabic and Turkish languages with Kazem-Bek at Kazan University in the early 1840s (Ibid., p. 39).

[7] Anglo-russkii intsident so shkhunoi 'Viksen'" in Krasnyi arkhiv no. 5 (1940): 218-19, 229-31; Arkhiv Raevskikh. 5 vols. (St. Petersburg, 1910), vol. 3, pp. 50, 104.

his followers and tried to dispel the false impression that Britain would enter the war with Russia over the Caucasus. On other hand, the British official and semi-official involvement in the region clearly deepened with more ships loaded with gunpowder and other munitions and more agents dispatched to the Caucasus.

The British point man in the region was Sefer-bey Zanoko, another remarkable example of the Caucasus' native son compelled to negotiate the cultural boundaries of several different worlds. His story had an already familiar outline. Born into a noble Adyge family near Anapa, he was given as a hostage to the Russians and ended up studying at the Richelieu liceu in Odessa. Upon graduation, Sefer-bey was dispatched as a junior officer to join the Russian garrison at Anapa. There, offended by the regimental commander, he deserted the army and fled to the Ottomans. Joining the Ottoman military, Sefer-bey had soon reached the rank of a colonel, and in 1828 found himself again in Anapa but now as a deputy commander of the Ottoman garrison. The siege of Anapa which lasted for six weeks pitted against each other the two friends and former schoolmates at the Richelieu lice: the Adyge colonel of the Ottoman army, Sefer-bey, and the Armenian junior naval officer and the future admiral of the Black Sea fleet, L. M. Serebriakov (K. M. Artsatagortsian). When Anapa fell to the Russians, Sefer-bey was taken prisoner, dispatched to Odessa, released a year later, and in 1830 returned to the Ottoman empire.

Until his death in 1859, Sefer-bey continued to represent the Circassian cause to the Ottomans and their European allies. Relying on his powerful political connections outside of the Caucasus, Sefer-bey was able to inspire confidence among the many Adyge chiefs urging unity against the Russians in the numerous letters dispatched from his residence in the Ottoman empire. In 1840, a large and united Adyge forces successfully captured several Russian forts on the Black Sea coast. During and after the Crimean War, Sefer-bey personally led the loyal Circassians and the motley groups of Western adventurists in the battles in the northwest Caucasus. Through it all Sefer-bey was a champion of the Adyge independence which he modeled on the Greek War of Independence from the Ottomans in the early 1820s. As such, his goals were moderate and his numerous peace proposals to the Russian government were based on an idea of the

Circassian independence and neutrality in return for Russia's withdrawal from the Adyge lands back to the Kuban river.

From the early 1840s, Sefer-bey had to contend with a different and more radical vision of the future for the Adyge peoples. Shamil's deputies (naibs) began to arrive in the region spreading the message of the ghazavat and organizing the tribes and auls into the Islamic state, the imamat. Such efforts became particularly effective since the arrival in the region of the Shamil's naib, Muhammed-Amin in 1848. After the initial enthusiasm and success, Muhammed-Amin came across a considerable resistance from the traditional Adyge elites, whose goals did not coincide with the egalitarian norms of the Islamic state. In the long run, neither Sefer-bey nor Muhammed-Amin were able to achieve the unity among the Adyges and, in fact, contributed to further divisions through their mutually exclusive claims for leadership. In 1859, Sefer-bey died, and Muhammed Amin folded his banner and chose to follow the example of his leader, Shamil who had surrendered to the Russians. The Great Game in the north-west Caucasus was over.[8]

Within the following decade, hundreds of thousands of the Caucasus' indigenous people would be forced to abandon their auls and resettle in the Ottoman empire. The largest contingent of the migrants came from the north-west Caucasus. The euphoric Russian officials reported that the region had been cleansed. Indeed, the former Adyge lands would soon be colonized by the Cossack villages, Russian forts, towns, and ports. Today only some scattered native villages and a few remaining indigenous names remind one of the brutal conquest and the turbulent history of what is presently the Krasnodar region.

* * *

It was by no means obvious from the vantage point of the 1830s that the imperial instructions of September 25th, 1829 prescribing to the commander of the Caucasus Corps, General Paskevich, pacification or

[8] A. Kerashev, "Politicheskaia deiatelnost kniazia Sefer-beia Zanoko v gody Kavkazskoi voiny," in Rossiia i Cherkessiia (vtoraia polovina 18-19 vv.) (Maikop: Meoty, 1995) pp. 102-14; A Panesh, "Magomet-Amin na Severo-Zapadnom Kavkaze (1848-1859gg)," in ibid., pp. 115-37.

extermination of the indigenous population, would indeed be carried out. Certainly, Fedor Tornau, who understood the Caucasus and its inhabitants better than any other Russian officer did not share the emperor's view. In 1839, after having been rescued from captivity, Tornau was summoned to St. Petersburg to meet Nicholas I. During the audience, when the enthusiastic emperor stated confidently that in three-years time the Caucasus would be subdued, the skeptical Tornau pointed out that even the three decades might not be enough to achieve this goal. Not until much later, writing in 1881, Tornau had to confess that "at that time it never occurred to me that this burning issue would be so favorably resolved by exterminating one half and exiling the other half of the Caucasus' indigenous population."[9]

While the great majority of the Russian commanders in the Caucasus shared the emperor's vision and preferred to rely on Ermolov's methods of ruthless extermination, there were some exceptions. Perhaps the most notable one was General Nikolai Raevsky, a commander of the Black Sea coastal fortification line between 1837-41. A son of a hero of the Napoleonic Wars, Raevsky proved early on to be a brilliant officer and quickly rose to become a distinguished general. He shared the progressive ideas of the Decembrists many of whom were stripped of their officer rank and exiled to the Caucasus. Here Raevsky took them under his arm and employed them at his headquarters. Raevsky was an old friend of Alexander Pushkin and the poet's younger brother, Lev, faithfully worked for Raevsky as his personal secretary until Raevsky's resignation.

Raevsky's initial observations on the nature of Russia's war in the Caucasus were made clear in his report to the War Minister, Chernyshev. Raevsky compared the Russian bloody conquest of the Caucasus with that of the Spanish conquest of the Americas without the initial success of the conquistadores. Raevsky argued that the Ermolov methods of conquest, later elaborated by the successive Russian commanders--punitive raids, successive destruction of crops, pillaging and burning of the auls, capturing children and women and sending them to Russia, converting to

---

[9] F. F. Tornau, Vospominaniia kavkazskogo ofitsera (Moscow: AIRO-XX, 2000), pp. 297-8; A. Kh. Bizhev, Advgei Severo-Zapadnogo Kavkaza i krizis vostochnogo voprosa v kontse 20-kh nachale 30-kh gg. 19 veka (Maikop, 1994), pp. 295-6.

Christianity by force, founding forts at the strategic heights and the Cossack settlements in the seized plains and valleys--were counterproductive and only pushed the native peoples towards growing if desperate resistance.

Reavsky's solution was establishing trade with the native population, thus introducing dependency and an incentive for the native chiefs to keep peace. Essentially, Raevsky's was a call for an incremental colonization of the Caucasus without unnecessary bloodshed. The primary trading commodity was salt, which was in desperately short supply in the mountains. Salt was bartered for the regional products that were later brought to the Russian ports and shipped from there. Likewise, to undermine the thriving trade along the coast which the Russians considered a contraband, Raevsky suggested to supply the natives with the necessary items, and thus undercutting the price of the Ottoman contraband items and discouraging the supply of slaves and laborers to the Ottoman empire.[10]

Even though, the Raevsky approach appeared to be working and brought about a relative peace along the coast, other Russian military commanders were unsatisfied with the slow progress of conquest and, what they believed, an excessive accommodation of the natives. More concerned with the natives' formal oath of allegiance to Russia rather than actual peace on the ground, they demanded to stop the trade and to resort to more aggressive means. The commander of the Caucasus fortification line, General P. Kh. von Grabbe, insisted on the punitive campaign launched in the interior on the Laba and Belaia rivers, while admiral Serebriakov, urged to dispatch the troops to burn the Adyge crops again, so that deprived of the crops for several years in a row, they would face starvation in the winter. Combined with Russia's use of military force and a widespread destruction of the Adyge territory, they would be forced either to submit or to leave. Raevsky's warnings that Russian actions in the north-western Caucasus threaten to turn the region into another Chechnya and further inspire Jihad, fell on deaf ears.

---

[10] Arkhiv Raevskikh. vol. 3, pp. 342-50, 362-80.

As late as February 1840, Raevsky's eloquent and subtle analysis of the situation in the region convinced the Emperor to overrule General von Grabbe's orders and to continue trading with the natives in hope of bringing about their ultimate pacification. Several years of his peaceful approach, Raevsky argued, brought more success that the previous forty years of Russia's indiscriminate and massive application of force. A year later, however, Raesky was blamed for the humiliating debacle when in the winter of 1840 the combined Adyge forces successfully captured four Russian forts, laid siege to others and killed 2,000 Russians. In 1841, recognizing his lonely and hopeless stance among the Russian military, Raevsky submitted his resignation. Departing the region in the same year, Raevsky wrote to Russia's War Minister Chernyshev: "Until now I have been the first and the only one who protested the adverse effect of the military actions in the Caucasus and because of it I am compelled to leave the region."[11]

Raevsky's departure was a victory for the Russian commanders in the region (Serebriakov, Zass, Grabbe, Golovin) who preferred to rely on a long-standing policies of force and extermination. Throughout the 1830s, the Black Sea coast between Anapa and Sukhumi was undergoing rapid colonization. The coastal lands were conquered and the native residents were forced to flee. Dozens of new forts mushroomed at the strategic locations, and thousands of the Ukrainian Cossacks and peasants were encouraged to settle the coast. Some settlers were given a twenty-five year tax exemptions, others were generously supported by wealthy Armenian merchants. Initially, they became known as "the Anapa settlers" because of the fortified agricultural colonies they had founded near Anapa. The Russian blockade of the coast, while not entirely efficient, was also exerting a price, as more Ottoman merchant vessels were seized without reaching their destination on the Circassian coast. The native population made fugitive in its own land was increasingly desperate.

Yet the rapid colonization of the coast had its predictable consequences. The military forts were built so hastily that few of them could withstand any serious assault. During his first journey along the coast in 1835 Tornau had already observed that Russian forts there were

---

[11] Bizhev, Adygei Severo-Zapadnogo Kavkaza, pp. 296-306.

extremely vulnerable and poorly suited for the coastal defense. One of the pointed examples of the Russian inability to control the coast was a failed expedition undertaken by the General Veliaminov in 1837 to rid the coast south of Gelendjik from the natives. It took his troops four days and 104 casualties before they could reach another Russian fort about 20 km further south. The following march of 30 km lasted five days and resulted in 128 casualties. Constantly harassed by the natives, here the Veliaminov's force was completely trapped unable to move either back north or south. The Russian forts further along the coast proved to be useless with their inadequate garrisons or roads no link them. Only Veliaminov's duplicity saved the doomed troops, when he assured the Adyge chiefs that Russia's war in the Caucasus was over and thus was allowed a safety passage to the Kuban river.[12]

However, the Circassian success in capturing several Russian coastal forts and their garrisons in the winter of 1840 was short-lived. In the spring, the Russian naval expeditions landed more troops on the seashore and easily recaptured the forts. Later, the forts were reinforced against the possible the siege from the interior. At the same time, the forts remained extremely vulnerable to an assault from the sea, the fact that Tornau and others pointed out in the 1830s. The inadequacy of the Russian forts was made painfully obvious during the Crimean War, when the appearance of the British and French fleet in the Black Sea forced Prince M. S. Vorontsov to evacuate all Russian garrisons along the coast to avoid captivity.

In no small degree, the Circassian success against the Russians in 1840 was due to the British encouragement and the their delivery of guns and gunpowder. For a short while, convinced by the British, Ottomans and Sefer-bey and hopeful of the British naval intervention. the Circassians were able to set aside their internal rivalries and field a sizable force against the Russian forts. The most visible symbol of their unity arrived from Istanbul in 1837. It was Sancak-i Serif,the green banner of the Prophet to be unfurled only for the Holy War. Its simple design, three arrows and twelve

---

[12] A. Sokht, "Chernomorskaia beregovaia liniia: sushchnost i funktsii" in Rossiia i Cherkessiia (vtoraia polovina 18-19 vv.) (Maikop:Meoty, 1995), pp. 147-57; James Stanislaus Bell, Journal of a Residence in Circassia during the Years 1837, 1838, 1839. 2 vols. (London: Edward Moxon, 1840), vol. 1, p. 117.

stars above, represented the twelve Adyge tribes united in their war against Russia.[13] Yet the realization that the British intervention was a mirage and that they were on their own to face the fresh Russian reinforcements did little to keep the Circassians together. It was not until 1848, that the Circassians would again be united against the Russians. Their unity would be forged with the encouragement of Shamil's deputy, Muhammed-Amin, who arrived in the region from Daghestan to rally the Circassians for another Holy War, this time on behalf of Shamil and his Islamic state.

[13] Edmund Spencer, Travels in Circassia, Krim-Tartary, &c. 2 vols. (London: Henry Colburn, 1839), vol. 2, pp. 235-42, 374-75.

AZERBAYCAN CUMHURİYETİ'NİN İLÂNI VE İLK TÜRKİYE – AZERBAYCAN İLİŞKİLERİ (1918)

Enis ŞAHİN[♦]

Kafkasya özellikle XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Çarlık Rusyası ile Türkiye arasında yoğun ilişkiler yaşanmış uluslararası bir geçiş bölgesidir. Etnik açıdan yoğun bir çeşitlilik arzeden bu bölge, bu özelliğinden dolayı sık sık bağımsızlık veya muhtariyet mücadelelerine sahne olmuştur. Kafkas dağlarının güneyinde, Azerbaycan'ın da bulunduğu Trans-Kafkasya kısmındaki durum ise biraz daha farklıdır. Her şeyden önce güney, kuzeye göre etnik açıdan daha az çeşitlilik göstermektedir. Üstelik Rusya, Trans-Kafkasya'daki hâkimiyetini kuzeye göre biraz daha geç oluşturduğu için, bu bölgedeki mücadeleler de biraz daha geç zuhur etmiştir. Ancak yine de bu mücadelelerin Rusya'nın bölgeye gelişiyle birlikte başladığı söylenebilir. Çünkü Rusya Kafkasya'nın tamamını işgal ettiği dönemlerde dahi, bölgeye aslında tam anlamıyla hakim olamamış, Kafkasya, uzun süreli mücadelelere ev sahipliği yapmıştır. Buna, Müridizm ve Kaçak hareketleri örnek olarak gösterilebilir. Ruslara karşı gerçekleştirilen bu mücadelelere, Azerî Türkleri de etkin olarak katılmışlardır.

1890'larda Rus idaresinin ağır vergilerinin ödenememesi nedeniyle başlayan Kaçak Hareketi, kısa zaman içerisinde bütün Azerbaycan'a yayılarak millî bir hareket haline dönüştü. Bir süre sonra bu gelişmeler Güney Azerbaycan'a da sıçradı. Ancak bu aşamada Rusya ile İran'ın işbirliği içerisine girmeleri nedeniyle, Azerî Türkleri'nin başlattıkları bu

♦ Doç. Dr., T. C. Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Anabilimdalı Öğretim Üyesi, Adapazarı, Sakarya, Türkiye. e-mail: esahin@sakarya.edu.tr

hareketler başarılı olamadı. Ancak 1905 ihtilâllerinin meydana gelmesi, Azerîler üzerindeki bu baskıyı geçici bir süre için de olsa azaltmıştır. Nitekim 1905 ihtilâlinden sonra Rusya'da kurulan ilk Duma'ya 35 Azerbaycan temsilcisi katılırken, bu rakam sonraki yıllarda 6'ya kadar inmiştir. Bu suretle ihtilâller döneminde gevşeme gösteren Rus politikaları, ihtilâl sonrası artarak devam etmiş, Rus şovenizminin amansız takibatına dayanamayan bazı Azerî Türkleri de Türkiye'ye kaçmak zorunda kalmışlardı[1].

1905'ten sonra Azerbaycan Türkleri arasında millet olma şuurunu uyandıran ve milliyetçilik duygularını geliştiren en önemli etkenler, matbuat sahasındaki ilerlemeler olmuştur. 1905 hürriyet ortamı, özellikle basın alanında kendisini hissettirdi ve Azerbaycan'da Türk burjuvazisinin maddî desteğiyle, Türkçülük, İslamcılık, Sosyalizm ve Liberalizm fikirlerini savunan birçok gazete ve dergi çıkarılmaya başlandı. Bunların en önemlileri olarak Hayat, İrşad, Terakki, Hümmet, Füyuzat, İkbal, İkdam, Açıksöz, Sada-yı Kafkaz, Sada, Sada-yı Hak v.s. gazeteler sayılabilir. Ancak bütün bu önemli gelişmelere rağmen, Rusların Türkler aleyhine koymuş olduğu yasaklar yüzünden, eğitim alanında istenen gelişmeler sağlanamamıştır[2].

Yine de 1905 ihtilâli ve sonrasında meydana gelen gelişmeler, Trans-Kafkasya için çok büyük bir öneme haiz olmuştur. Geniş çapta olmasa da, bölgedeki ilk ciddî muhtariyet veya ayrılma faaliyetleri bu dönemde ortaya çıkmıştır. Bu konudaki ilk girişimler Gürcüler tarafından başlatılmıştır[3]. Ancak konuyla ilgili asıl önemli gelişmeler, 1907'de Viyana'da toplanan Taşnaksütyun Kongresi'nde yaşanmıştır. Bu kongrede Taşnaklar, hem sosyalist bir program kabul etmişler, hem de Trans-Kafkasya için, dışişlerinde Rusya'ya bağlı, içişlerinde bağımsız demokratik bir cumhuriyet öngören bir tasarı hazırlamışlar ve programlarına almışlardır. Bu tasarıya göre, Trans-Kafkasya, bölgedeki millî bölünmelere

---

[1] Mehmet Saray, Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1996, s. 29-30.

[2] Betül Aslan, I. Dünya Savaşı Esnasında Azerbaycan Türklerinin Anadolu Türklerine "Kardaş Kömeği (Yardımı) ve Bakû Müslüman Cemiyet-i Hayriyesi, Ankara, 2000, s. 37-39.

[3] Mehmet Emin Resulzâde, İstiklâl Mefkûresi ve Gençlik, İstanbul, 1341/1925, s. 14; Firuz Kazemzadeh, The Struggle For Transcaucasia (1917 – 1918), Birmingham, 1951, s. 17.

göre kantonlar şeklindeki idarî birimlere ayrılacaktı[4]. Görüldüğü üzere Çarlık Rusyası'nın zayıflamasıyla birlikte, muhtariyet veya ayrılma talepleri kuvvetli bir şekilde ortaya çıkıyordu.

Bu gelişmelerin, Azerî Türkleri'nin millî ve siyasî fikirlerinde önemli değişiklikler yaptığı da kesin olarak bilinmektedir. Nitekim Ekim 1911'de Bakû'de "Türk Adem-i Merkeziyet Müsavat Halk Fırkası", kısaca bilinen adıyla Müsavat Partisi kurulmuştu[5]. Başlangıçta gizli olan bu parti, izlemiş olduğu ılımlı politikalar sonucunda, bölgede etkili olmaya başladı[6]. En büyük dikkati 1912 Balkan savaşları sırasında çeken Müsavat, Rusya'yı "İslâm dünyasının kalbi olan Osmanlı hilafetine karşı saldırgan bir tavır takınmakla" suçluyordu. Buna karşılık, "tek umudumuz ve kurtuluş yolu, Türkiye'nin bağımsız olarak varlığını sürdürmesidir" deniliyordu[7]. Bu gelişmeler doğrultusunda Azerî Türklerinin Rusya'ya karşı olan memnuniyetsizlikleri artarken, Türkiye yanlısı hisleri kuvvetlenmiştir. Bu hisler, Trablusgarp ve Balkan savaşları sırasında Azerbaycan Türklerinin Türkiye'ye geniş çaplı yardımları şeklinde kendisini gösterdi. Özellikle Bakû Müslüman Cemiyet-i Hayriyesi, yardım toplama ve bu yardımı Hilâl-i Ahmer vasıtasıyla yerine ulaştırma konusunda, diğer teşkilatlardan çok daha önde geliyordu[8]. Bakû Müslüman Cemiyet-i Hayriyesi'nin bu yardımları, özellikle I. Dünya Savaşı içerisinde ve hemen akabinde büyük oranlara ulaşacaktır.

Öte yandan Müsavat'ın başarılı çalışmaları sonucunda, Azerîler arasında Balkan savaşlarının hemen sonrasında büyük bir millî uyanma zuhur etmiş ve Azerî milliyetçiliği güçlenip, kuvvetlenmeye başlamıştır. 1913 yılında Mehmed Emin Resulzâde'nin katılmasıyla birlikte, Müsavat partisi adeta yeni bir kan bulmuştur. Sürgünde bulunduğu Türkiye

---

[4] Ronald Grigor Suny, Bakû Komünü, Rus Devriminde Milliyet ve Sınıf, Türkçesi: Kudret Emiroğlu, İstanbul, 1990, s. 36 ; Mehmetzade Mirza Bala, Ermeniler ve İran, İstanbul, 1927, s. 26.

[5] A. Kutluk, "Azerbaycan" Maddesi, İslam Türk Ansiklopedisi, İstanbul, 1359/1940, s. 727.

[6] Mirza Bala, Millî Azerbaycan Hareketi, Millî Azerbaycan "Müsavvat" Halk Fırkası Tarihi, Berlin, 1938, s. 13; Tadeusz Swietochowski, Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycanı 1905-1920, İstanbul, 1988, s. 107; A. Benningsen – C. Lemercier-Quelquejay, Step'de Ezan Sesleri, Sovyet Rejimi Altındaki İslâm'ın 400 yılı, çev. Nezih Uzel, İstanbul, 1981, s. 85-86.

[7] Swietochowski, Rus Azerbaycanı, s. 51.

[8] Aslan, Kardaş Kömeği, s. 46-53.

topraklarından, Romanov hanedanının 300. saltanat yıldönümünde çıkarılan aftan yararlanarak ülkesine dönen Resulzâde, kısa zaman içerisinde partinin rakipsiz lideri durumuna yükselmiştir. Açıksöz gazetesini çıkarmasından sonra ise, millî, demokratik ve istiklâlci Azerî hareketinin lideri olduğunu tamamen perçinlemiştir[9].

Bu şartlar altında Müsavat partisi I. Dünya Savaşı süresince gelişmesini sürekli devam ettirdi. Öyle ki, Resulzâde idaresindeki parti, Şubat ihtilâlinden sonra artık Azerbaycan'ın siyasî temsilciliğini yapacak bir konuma geldiği gibi, daha önce takip ettiği gizlilik politikasını da terk edip, faaliyetlerini açık olarak sürdürmeye başladı. Nisan 1917'de Bakû'de toplanan Kafkasya Müslümanları Kongresi'nden hemen sonra, kısa bir süre önce kurulmuş olan "Türk Adem-i Merkeziyet Fırkası", Müsavat partisine katıldı[10]. Bu gelişmeden sonra Müsavat'ın gücünün daha da arttığına şüphe yoktur. Nitekim birleşmeden hemen sonra, partinin Kiev, Tiflis, Erivan, Taşkent, Tebriz, Reşt, Heşterhan, Stavropol ve İstanbul gibi şehirlerde şubeler açması, onun gücünü gösteren önemli etkenlerdendir[11]. Bu güçlenmeyle birlikte, Müsavat geniş bir sahaya yayılmış ve Rusya'nın da dahil olduğu çevre ülkelerde şubeler açarak, bu coğrafyada bulunan Müslümanlar için büyük bir destek olmuş ve onların temsilcisi durumuna yükselmiştir. 26-31 Ekim 1917'de Bakû'de yapılan partinin ilk kurultayında, Rusya'da yaşayan Türklerin, Rus devletinin idare şekli hakkında besledikleri emelleri belirten bir program kabul edilmiştir[12]. Bu kurultay ile birlikte, bütün Azerbaycan arazisinde, "Azerbaycan'a muhtariyet" şiarı altındaki ilk hareketler gelişme göstermiştir. Programın birinci maddesinde, "Rusya devletinin şekl-i idaresi, millî-mahallî muhtariyetler esası üzerine kurulu federatif halk cumhuriyetlerinden ibaret olmalıdır" ifadesi mevcutken, üçüncü maddede "Azerbaycan ile birlikte Türkistan, Kırgızistan, Başkırdistan gibi Türk ülkeleri ve İdil boyunun ve Kırım'ın Tatarları ve Rusya'da yaşayan başka Türk kavimlerinin, öncelikle mahallî, eğer mümkün olmazsa, millî muhtariyet idaresine kavuşturulmaları" prensip olarak kabul ediliyordu. Onbir maddeden ibaret

---

[9] Feyzi Aküzüm, "Mehmed Emin Resulzâde'ye Göre, Çeşitli Cepheleriyle Azerbaycan İstiklâl Davası", Azerbaycan Aylık Kültür Dergisi, 221 (Ocak-Şubat-Mart 1977), s. 10.

[10] Mirza Bala, Millî Azerbaycan Hareketi, s. 13.

[11] Mövsüm Aliyev, "Mehmet Emin Resulzâde", Azerbaycan Demokratik Respublikası, Bakû, 1992, s. 156.

[12] Kutluk, "Azerbaycan" maddesi, s. 727.

olan programın diğer maddeleri. bahsedilen muhtariyetin ne şekilde gerçekleştirileceği konusundaydı[13]. Bolşevik ihtilâlinden sadece bir hafta önce sona eren bu kurultayda, müzakerelere damgasını vuran gelişme, görüldüğü üzere "muhtariyet" olmuştu. Müsavat partisi ihtilale kadar bu suretle muhtariyet talebinde bulunurken, ihtilalin getirdiği şartlar ve Rusya'nın içinde bulunduğu durum nedeniyle, "bağımsızlık" kelimesini telaffuz etmeye başlayacaktır[14]. Bağımsızlık, Azerbaycan tarihinde ilk kez bu denli ciddî bir şekilde gündeme getirilmeye başlanmıştı.

Ancak bağımsızlığa ulaşılarak Azerbaycan Cumhuriyeti'nin kurulması, birtakım gelişmelerden sonra mümkün olabilmiştir. Şubat ihtilâlinden sonra Geçici Rus hükümetinin kurduğu ve Trans-Kafkasya'ya gönderdiği özel komite olan Ozakom, bölgede fazla bir varlık gösterememişti. Ancak yine de Trans-Kafkasya'nın üç aslî milleti olan Azerî, Gürcü ve Ermeniler, Çarlığı deviren Geçici Rus hükümetini, Rusya'nın gerçek inkılapçı hükümeti olarak kabul ettiler ve Bolşevik ihtilalinin sonrasında Lenin başkanlığında kurulan Sovyet Halk Komiserliği hükümetini (Sovnarkom) tanımadılar. Onu, Rusya'nın inkılapçı hükümetini (Geçici Rus hükümeti) devirdiği için "kabul edilemez" olarak ilân ettiler. Bolşevik ihtilâlinden sonra Trans-Kafkasya'da Azerî, Gürcü ve Ermenilerden müteşekkil olarak kurulan Trans-Kafkasya Komiserliği'ni, Bolşevik Rus hükümetini tanımadıkları için, "demokratik bir Rusya'nın kurulmasına olan özlemlerini hayata geçirebilmek amacıyla" kurdular. Azerîler kısaca Zakavkom adı verilen Trans-Kafkasya Komiserliği'nde aktif olarak yer aldılar. Zakavkom bölgenin üç aslî milletinin katılımıyla kurulan federatif bir yapıydı. Onlara göre, Bolşevik ihtilâlinin gerçekleşmesinden sonra meydana gelen "istenmeyen duruma" son verebilmek amacıyla Rusya Müessisler Meclisi toplanmalı, "millî veya mahallî muhtariyet prensibine dayalı demokratik bir Rusya'nın kurulmasını" sağlamalıydı. Ancak Rusya Müessisler Meclisi'nin 18-19 Ocak 1918'de Bolşevikler tarafından zorla dağıtılmasından sonra gelişmelerin seyri değişti. Trans-Kafkas Komiserliği, Bolşevik Rus hükümetine olan muhalefetini tamamen üst düzeye çıkararak, bağımsızlık yönünde adımlar atmaya başladı. Bu sırada Kafkas cephesindeki gelişmeleri düzene koymak isteyen Türkiye ile barış ortamına girdiler. Hemen arkasından, bölgenin

---

[13] Hüseyin Baykara, Azerbaycan İstiklâl Mücadelesi Tarihi, İstanbul, 1975, s. 206-208.

[14] Kommünist Gazetesi (Bakû), 30 Eylül 1990, No. 226 (21 294).

kanun yapıcı ve uygulayıcı meclisi olan Trans-Kafkas Seymi'ni hayata geçirdiler ve Türkiye ile barış müzakerelerine ağırlık verdiler. Böylece Trans-Kafkasya, Rusya'dan ayrılma ve bağımsızlık yolunda daha somut ve önemli adımlar attı. Seym'de üç millet adına en etkili partiler olarak Müsavat, Menşevik ve Taşnaksütyun şeklinde sıralanıyordu. 3 Mart 1918'de Rusya ile Türkiye ve diğer müttefikleri arasında Brest-Litovsk Antlaşması imzalandıktan sonra Türkiye ile ilişkiler yeni bir boyuta girdi. Trabzon'da yapılan görüşmelerde, Üç Sancak konusunda sıkı münakaşa ve tartışmalar oldu. Türkler ile Azerî, Gürcü ve Ermeniler arasında yapılan müzakerelerde, ciddî boyutlarda Türk – Azerî yakınlaşması söz konusu oldu. Hususî birçok müzakere ve bilgi alış-verişi gerçekleşti. Bu durum, sun'î olarak kurulmuş olan federatif yapıyı ciddî sıkıntılarla karşı karşıya bıraktı. Özellikle Ermeni delegelerin muhalefeti nedeniyle görüşmelerden kesin bir sonuç elde etmek mümkün olmadı. Üstelik Bakû'deki kanlı Mart olayları nedeniyle, durum büsbütün gerginlik arz etmeye başladı. Bu sırada Brest-Litovsk Antlaşması'ndan doğan haklarını almak için Türkiye'nin askerî harekâta başlaması, Trans-Kafkasya'yı çok daha zor durumlar karşısında bıraktı[15]. Bu şartlar altında, başlangıçta bağımsızlık ilânını çok ciddî boyutta düşünmeyen ve muhtariyet prensibine dayalı demokratik Rusya'nın kurulacağına olan inancını dile getiren Trans-Kafkasya, bu beklentilerini kaybetmiş, Türkiye'nin de ısrar ve istekleri sonucunda, 22 Nisan 1918'de bölgenin Rusya'dan tamamen ayrıldığını bildirerek, bağımsızlık ilânında bulunmuştur[16]. Bu suretle, uzun zamandır Azerî, Gürcü ve Ermeniler tarafından dile getirilen, ancak uygulanma fırsatı bulunamayan muhtariyetin, bir adım ötesi olan bağımsızlık ilânı gerçekleşmiş bulunuyordu. Bu aynı zamanda, Türkiye'nin Kafkasya'ya yönelik yürüttüğü politikaların da başarısı anlamına gelmekteydi.

Esasında Trans-Kafkasya'nın bağımsızlık ilânında bulunmasında, başlıca rolü Azerîler oynamıştı. Nitekim bağımsızlık ilânından iki gün önce, 20 Nisan tarihinde Himmet partisi mensupları hariç olmak üzere

---

[15] Bütün bu gelişmeler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Enis Şahin, Türkiye ve Maverâ-yı Kafkasya İlişkileri İçerisinde Trabzon ve Batum Konferansları ve Antlaşmaları (1917-1918), Ankara, 2002.

[16] Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Dairesi Başkanlığı Arşivi (ATASE), A. 6-5669, K. 4841, D. 17-5285, F. 5; United States of America National Archives (USA.NA), Paris Peace Conference, No. 184.021/162; Dokumentı i Materyalı Po Vneşney Zakavkazya i Gruzii, Tiflis, 1919, belge: 99, s. 222.

toplanan Seym'in Azerî grubu, çok önemli kararlara imza atmıştı. Mevcut şartların bölgeyi bir çıkmaza doğru götürmesi sebebiyle, Trans-Kafkasya'nın istiklali ilân edilmeliydi, aksi takdirde Seym'in Müslüman grubu, bağımsızlığın ilân edilmesi meselesini gündeme getirecekti. Azeriler bu konuda fazla aceleci davranmamakla birlikte, Türkiye'nin fikirlerini almaya son derece önem vermekte idiler. Ancak federasyonun Gürcüler tarafından dağıtılması halinde, bağımsızlık ilânından geri durmayacaklarını da açıkça ifade etmişlerdi. Cemil Hasanov, 20 Nisan'daki toplantıda konuşulanları şu şekilde aktarmaktadır: "...Toplantıda Bakû hadiseleri ile ilgili hükümetin kayıtsız siyasetinden, Bolşevik terörü ve kanun tanımamasına karşı ciddî bir şekilde tedbir alınmadığından bahsedildi. Taşnakların Bakû Bolşevikleri ile alakasından ve yine Gürcü Menşeviklerinde de böyle bir meyil hissedildiğinden bahsedildi... N. Yusufbeyli şu fikirde idi ki, hükümete ve Menşeviklere ültimatom verip, Trans-Kafkas'ın müstakilliğine nail olmak lazımdır. Müstakilliğin ilân edilmesi, Bakû Sovyeti'ne karşı mücadeleyi süratlendirebilir. H. Hasmemedov haklı olarak kaydediyordu ki, Trans-Kafkas'ta şimdi hükümet yoktur, Gegeçkori, Karçikyan ve Ramişvili'den ibaret Ermeni ve Gürcülerin diktatörlüğü vardır. M. E. Resulzâde şu fikirde idi ki, Trabzon görüşmelerine taraftar olan Menşeviklerden istifade etmek lazımdır. Seym üyesi Çhenkeli ile görüşmek lazımdır. O, müstakilliğin ilân edilmesine taraftardır"[17].

Bağımsızlık ilânıyla birlikte Trans-Kafkasya'nın tarihinde yeni bir dönem başlamıştı. Bağımsız Trans-Kafkasya Demokratik Federatif Cumhuriyeti adını alan bu devlet, Azerbaycan, Gürcistan ve Ermenistan devletçiklerinden oluşmaktaydı. Fazla kuvvetli olmayan bu küçük devletler, dahilî işlerinde müstakil hareket edebilecekler, ancak haricî konularda kendi millî meclislerinin üzerinde yer alan Trans-Kafkas Seymi'ne tabi olacaklardı[18]. Seym'in böyle cüretli bir kararı almasındaki asıl rol, Müsavat partisinin ve meclisin Müslüman grubunu temsil eden Azerî milletvekillerinin idi[19]. Bunu teslim eden "Rus Azerbaycanı" adlı kitabın yazarı Swietochowski, durumu şu şekilde izah etmektedir: "Gürcüler bağımsızlık konusunda Azerbaycanlılara katılınca, Ermeniler için başka

[17] Hasanov, Azerbaycan Beynelhalk Münasebetleri, s. 64-65.

[18] USA.NA, Paris Peace Conference, No. 184.021/162.

[19] Cemil Hasanov, Azerbaycan Beynelhalk Münasebetler Sisteminde 1918-1920'nci İller, Bakû, 1993, s. 68-69.

seçenek kalmamıştı. Sonuçta ezici çoğunluk, Seym'in Trans-Kafkasya'yı bağımsız demokratik federatif bir cumhuriyet olarak ilân etmesi yönünde oy kullandı. Ancak bu karar, Müslüman olmayanları pek heyecanlandırmamıştı"[20]. Nitekim kendisi de bir Ermeni olan Hovannisian, bağımsızlık ilânıyla birlikte, "Ermeniler bir kez daha çaresizliğe itiliyorlardı. Kederli Ermeni mebusları, Trans-Kafkasya'nın bağımsızlık ilânını acı içerisinde onaylamışlardı" demektedir[21]. Trans-Kafkasya'nın sıkıntılarına genel olarak çözüm getirmeyen bu karar, gerçekte Azerîlerin millî bağımsızlıklarına düşkünlüklerini ve özlemlerini göstermesi bakımından son derece önemliydi. Türkiye'nin Kafkasya politikalarının önemli bir kısmının gerçekleşmesi anlamına gelen bu karar nedeniyle, Osmanlı devleti, Trans-Kafkasya Cumhuriyeti'ni derhal tanıdığını ilân etmiştir[22]. Bundan dört gün sonra Gürcü Menşeviki Akakiy İvanoviç Çhenkeli başkanlığında kurulan yeni hükümette, Azerîlerden beş bakan vardı. Bunlar Ulaştırma Bakanı Hüdadad Melik Aslanov, Adalet Bakanı Fethali Han Hoyski, Eğitim Bakanı Nesib Yusufbekov, Ticaret ve Endüstri Bakanı Mehmed Hasan Hacinski ve Devlet Kontrol Bakanı İbrahim Haydarov idi[23]. Bakanlıkların genel dağılımında beş bakanlık avantaj gibi görünüyorsa da, nüfusa göre değerlendirildiğinde Gürcülerin daha önemli bakanlıkları aldıkları ve aynı zamanda hükümet başkanlığını elde bulundurmaları nedeniyle, Azerîlere göre daha avantajlı oldukları dikkatlerden kaçmamaktadır.

Trans-Kafkas hükümetinin bağımsızlık ilânında bulunması ve Türkiye'nin isteklerini kabul etmesi nedeniyle, Batum'da yeni bir konferans toplandı. Ancak bu konferans, genç Trans-Kafkas devleti için tam bir yıkım oldu. 35 gün kadar yaşamış olan bu genç devlet, bileşimini oluşturan milletler arasında hiçbir ortak yön bulunmaması nedeniyle 26 Mayıs 1918 tarihinde parçalandı. Birlikten ilk ayrılacağını bildiren, Almanya'nın himayesini kazanmış olan Gürcistan'dı. Bu nedenle Seym, 26 Mayıs 1918 saat 15'te bir bildiri yayınlayarak, Trans-Kafkas federasyonunun parçalandığını ilân etti. Bu suretle Seym de kendi kendisini fesh etmişti.

---

[20] Swietochowski, Rus Azerbaycanı, s. 168.

[21] Richard G. Hovannisian, The Republic of Armenia, c. I, Berkeley, Los Angeles, London, 1971, s. 25.

[22] ATASE, A. 4-3671, K. 2917, D. 493-302, F. 1-34.

[23] Dokumentı i Materyalı, belge: 108, s. 229; Richard G. Hovannisian, Armenia on the Road to Independence 1918, Berkeley, Los Angeles, 1967, s. 168.

Bundan iki saat sonra Gürcü milletvekilleri, Gürcistan'ın bağımsızlığını ilân ettiler[24]. Bu suretle Trans-Kafkas federatif yapısında ilk bölünme gerçekleşmişti. Bu parçalanma 28 Mayıs'ta Azerbaycan'ın ayrılmasıyla devam edecek ve aynı gün bağımsızlık kararına varıp, bunu 2 gün sonra hayata geçirecek olan Ermenistan'ın birliği terketmesiyle tamamlanmış olacaktı.

26 Mayıs'ta federasyonun Gürcüler tarafından dağıtılmasından sonra, Azerîler, daha fazla beklemenin gereksizliğini anladılar. Öteden beri düşündükleri bağımsızlığın ilânına artık hiçbir engel kalmadığına kanaat getirdiler. Onların o ana kadar acele etmemelerinin muhtemel bir nedeni de, federasyonu kendilerinin dağıtmak istememeleriydi. Aralarında gerçek bir bağ bulunmayan bu birlik, er geç dağılacaktı. Ancak bunu kendileri yapmak istememişlerdi. Öte yandan Gürcülerin bağımsızlık ilânında bulunmalarından sonra, Azerî ve Ermeni milletvekilleri, Tiflis'te artık Gürcistan Cumhuriyeti'nin misafirleri olarak kalabilmekte idiler[25].

Bu şartlar altında sabık Seym'in Müslüman fraksiyonu, 27 Mayıs'ta Azerbaycan'ın bağımsızlığı ile ilgili olarak Tiflis'te hususî bir toplantı yaptı[26]. Bu toplantının esas amacı, Azerbaycan Millî Şûrâsı'nın (Meclisi) yeniden oluşturulmasıydı. Yapılan müzakereler sonucunda, Seym'in dağılmasını müteakiben onun Müslüman fraksiyonunun, Azerbaycan Millî Şûrâsı'na dönüştürülmesi kabul edilmiş[27] ve Şûrâ'nın başkanlığına da, o sırada Batum'da Türk heyetiyle müzakerelerde bulunan Mehmed Emin Resulzâde gıyaben seçilmişti. Yardımcıları olarak da, Hasan Agayev ve Mir Hidayet Seyidov tensip edilmişti[28]. Toplantıya katılan 44 kişiden 30'u Müsavat, 7'si Müslüman Sosyalist blok, 4'ü Sosyal Demokrat Himmet ve 3'ü de Rusya'da Müslümanlık olarak tanınan İttihat partisine mensup

---

[24] ATASE, A. 4-3671, K. 2919, D. 61-499, F. 3-23; USA.NA, Paris Peace Conference, No. 184.021/162; The Georgian Messenger, 16 March 1919, No. 4; Ati, 11 Haziran 1334/1918, No. 162; Tanin, 11 Haziran 1334/1918, No. 3 414.

[25] W. E. D. Allen – Paul Muratoff, Caucasian Battlefields, A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border 1828-1921, Cambridge, 1953, s. 477; Joseph Pomiankowiski, Osmanlı İmparatorluğu'nun Çöküşü 1914-1918, I. Dünya Savaşı, çeviren: Kemal Turan, İstanbul, 1990, s. 323.

[26] Nesib Nesibzade, Azerbaycan Demokratik Respublikası, Bakû, 1990, s. 42.

[27] Azerbaycan Aylık Kültür Dergisi, 2-3 (Mayıs-Haziran 1955), s. 17.

[28] Vakit, 26 Haziran 1334/1918, No. 248; Nesibzade, Azerbaycan Demokratik Respublikası, s. 42.

milletvekillerinden oluşmaktaydı[29]. Bu suretle olaylar çok hızlı bir şekilde gelişmiş ve Seym'in parçalanıp, Gürcistan'ın bağımsızlığını ilân etmesinden hemen sonra, Azerîler de meclislerini ve meclisin idare mekanizmalarını hayata geçirmişlerdi.

Bu tarihî kararın alınmasından bir gün sonra, yani 28 Mayıs Salı günü, Çarlık Rusyası döneminde Kafkasya genel valisi olan Grandük Nikola'nın Tiflis'teki sarayının, Seym'in Müslüman grubuna ayrılan Mavi odasında[30], Azerbaycan Millî Şûrâsı'nın ilk oturumu yapılmıştır. Millî Şûrâ'nın gündeminde sadece tek bir mesele vardı: Seym'in feshedilmesi ve Gürcülerin bağımsızlık ilânından sonra Azerî Türkleri nasıl bir tavır takınacaklardı? Millî Şûrâ'ya bir teklif veren Halil Has Mehmedov, son gelişmeler nedeniyle Azerbaycan istiklâlinin derhal ilân edilmesi talebinde bulunmuştur. Teklif üzerine, N. Yusufbekov, E. Şeyhülislamov ve M. Seyidov da kendisiyle hem-fikir olduklarını bildirmişlerdir. Ancak Fethali Han Hoyski, durumun her yerde tam olarak belirginleşmemesi nedeniyle, Azerbaycan'ın bağımsızlığının ilân edilmesi meselesinde acele edilmemesini ve şimdilik sadece tam yetkili bir hükümetin kurulmasıyla yetinilmesini teklif etmiştir[31]. Han Hoyski'nin teklifine rağmen, meclisteki genel hava, bağımsızlık ilânının hemen gerçekleştirilmesi yönündeydi. Birkaç konuşmacıdan ve muhtelif fikirlerin ileri sürülmesinden sonra, 28 Mayıs'ta Millî Şûrâ'nın bu ilk ve tarihî toplantısında, Resulzâde'nin vekili olarak başkanlık mevkiinde bulunan Hasan Agayev, Azerbaycan'ın istiklali konusunu, şu konuşmayla oylamaya sunmuştur; "Şimdi anlaşma bütün azalar arasında tamamdır. Rey vermek her azanın vazifesidir. Tarafsız kalmak isteyenler, lütfen meclisi terk etsinler". Böylece oy verme işlemi başladı. Hiçbir üye meclisi terk etmedi. Oy verme ve ayırma işlemi sonuçlandıktan sonra, Hasan Bey, oylamanın sonucunu oturuma katılanlara şu şekilde açıklamıştır:

---

[29] Nesibzade, Azerbaycan Demokratik Respublikası, s. 42; Baykara, Azerbaycan İstiklâl Mücadelesi, s. 259-260.

[30] Grandük Nikola sarayının Mavi odası yerine, toplantının, Hotel Oriental'de yapıldığını ifade eden kaynaklar da vardır (Serge Afanasyan, L'Armenia, L'Azerbaidjan Et La Georgie De L'Independance a L'Instauration Du Pouvoir Sovietique (1917-1923), Paris, 1981, s. 57). Ancak Hotel Oriental Batum'da, Grandük Nikola'nın sarayı Tiflis'te bulunduğundan, Afanasyan burada yanılmaktadır.

[31] Azerbaycan tarihi, En Kadim Devirlerden XX. Asrın Evvellerine Kadar (Heyet), Bakû, 1993, s. 244.

"Bu saatte, yani 8'i 10 dakika geçe, Azerbaycan'ın istiklâliyeti, Millî Azerbaycan Şûrâsı tarafından kabul edilmiştir. Yeni hükümetimizi tebrik ederim"[32].

Bu suretle 28 Mayıs 1918 Salı gününün akşamında, Azerbaycan bağımsız bir devlet olarak uluslararası platformdaki yerini alıyordu. Oylamaya katılan 26 milletvekilinden kabul oyu veren 24'ü şu şekildeydi: Hasan Agayev (başkan vekili), Mustafa Mahmudov (kâtip), Fethali Han Hoyski, Halil Has Mehmedov, Nesib Yusufbekov, Mir Hidayet Seyidov, Neriman Nerimanov, Heybetgulu Memmedbekov, Mehdi Hacinski, Elesger Mahmudbekov, Aslan Gaydaşov, Ekberağa Şeyhülislamov, Mehdi Hacıbababekov, Mehmed Yusuf Caferov, Hüdadad Melikaslanov, Rahim Vekilov, Hamid Şahtahtinski, Feridun Keçerli, Cemo Hacinski, Şefi Rüstembeyli, Hüsrevpaşa Sultanov, Muhammed Muharremov, Cevad Melikyeganlı ve Hacı Molla Ahundzade[33]. Sultan Mecid Ganizade ve Cafer Ahundov adlı milletvekilleri ise çekimser oy kullanmışlardı[34]. Oy verenlerin toplam sayısı, sabık Seym'in Azerî mebuslarından 18'inin bu oturuma iştirak etmediğini gösteriyordu. Zira Azerîlerin toplam milletvekili sayısı 44 idi. Geriye kalan mebusların önemli bir kısmı, müzakereler için Batum'da bulunuyordu.

Azerbaycan bağımsızlığı konusunda meclisin kararlılığından sonra, Millî Şûrâ'nın Yürütme Komitesi tarafından hazırlanmış olan "İstiklâl Beyannamesi" meclis tarafından onaylanmıştır. Altı maddeden oluşan ve "Azerbaycan Misâk-ı Millîsi" adı da verilen altı maddelik bu beyanname şu şekildedir:

"1. Bugünden itibaren Azerbaycan halkı, hakimiyet hakkına sahip olduğu gibi, Güney ve Doğu Trans-Kafkasya'dan ibaret Azerbaycan dahi tam hukuklu müstakil bir devlettir.

"2. Müstakil Azerbaycan devletinin idare şekli, halk cumhuriyeti olarak kararlaştırılmıştır.

---

[32] Baykara, Azerbaycan İstiklâl Mücadelesi, s. 258.

[33] Türk Tarih Kurumu, Tevfik Bıyıklıoğlu Arşivi, No. 33; Nesibzade, Azerbaycan Demokratik Respublikası, s. 43; Azerbaycan Türklerinin Millî Bayram Armağanı, yayınlayan: Azerbaycanlı Bir Grup, Millî Basımevi, ?, 1953, s. 4.

[34] Azerbaycan Tarihi, En Kadim... Kadar, s. 244.

"3. Azerbaycan Halk Cumhuriyeti, bütün milletlerle ve bilhassa hem-civar olduğu millet ve devletlerle iyi ilişkiler kurma azmindedir.

"4. Azerbaycan Halk Cumhuriyeti, millet, mezhep, sınıf, meslek ve cins farkı gözetmeden, sınırları dâhilinde yaşayan tüm vatandaşlara siyasî ve vatanî hukuk tayin eder.

"5. Azerbaycan Halk Cumhuriyeti, arazisi dâhilinde yaşayan bilcümle milletlere, serbestçe gelişmelerini temin edecek imkânları tanır.

"6. Müessisler Meclisi toplanıncaya kadar, Azerbaycan idaresinin başında, halk oylamasıyla seçilmiş Millî Şûrâ ve Millî Şûrâ'ya karşı sorumlu olan geçici bir hükümet bulunur"[35].

İstiklâl Beyannamesi'nin ilânıyla birlikte, Azerbaycan Cumhuriyeti, oluşumunun önemli bir kısmını tamamlamıştı. Böylece Azerbaycan Halk Cumhuriyeti, dünya siyasî haritasında yerini aldı ve o ana kadar coğrafî bir terim olan "Azerbaycan" tabiri, şimdi devletin adına dönüşmüştü[36]. Bundan sonra sıra, hükümeti kurmak ve kuruluşunu büyük devletlere bildirmeye gelmişti. Bu amaçla harekete geçen Millî Şûrâ, Fethali Han Hoyski'yi hükümeti kurmakla görevlendirmiştir[37]. Hoyski aynı gün, kuracağı hükümetin üyelerini Millî Şûrâ'ya teklif etmiştir[38]. Azerbaycan'ın ilk hükümeti olacak olan bu geçici kabinede, şu bakan ve bakanlıklar bulunmaktaydı: Fethali Han Hoyski Başbakan ve Dahiliye Bakanı, Hüsrevpaşa Sultanov Harbiye Bakanı, Nesib Yusufbekov Maliye ve Maarif Bakanı, Mehmed Hasan Hacinski Hariciye Bakanı, Hüdadad Melikaslanov Ulaştırma ve Haberleşme Bakanı, Halil Has Mehmedov Adliye Bakanı,

---

[35] Türk Tarih Kurumu, Tevfik Bıyıklıoğlu Arşivi, No. 33; Mehmetzade Mirza Bala, Azerbaycan Misak-ı Millîsi, 28 Mayıs İstiklâl Beyannamesinin Tahlili, İstanbul, 1927, s. 8-43; Arnon Gill, Die Sowjetisch-Türkischen Beziehungen von der Russischen Revolution 1917 bis zum Ende des Ersten Weltkrieges und die Selbstaendigkeitsbestrebungen der transkaukasischen Völker (Georgier, Armenier, Aserbejdschaner), Offenburg/Baden, 1969, s. 83-84; Musa Gasımov, "Azerbaycan Cumhuriyeti", Türkler 19, Yeni Türkiye Yayınları, s. 131 .

[36] Mehman A. Damirli, "Azerbaycan Halk Cumhuriyeti (1918-1920)", Türkler 19, Yeni Türkiye Yayınları, s. 150.

[37] Tadeusz Swietochowski, Russia and Azerbaijan a Borderland in Transition, New York, 1995, s. 69.

[38] Nesibzade, Azerbaycan Demokratik Respublikası, s. 44.

Ekberağa Şeyhülislamov Emek ve Ziraat Bakanı, Mehmed Yusuf Caferov Ticaret ve Sanayi Bakanı ve Cemo Hacinski Devlet Kontrol Bakanı[39]. Bu kabineyi, Millî Şûrâ hemen tasdik etmiş ve kabine göreve başlamıştır[40]. Bir koalisyon kabinesi olan bu hükümetteki 8 bakandan 6'sı Müsavat partisine mensuptu[41]. Bu suretle Müsavat partisi, Azerbaycan'ın kaderindeki etkin rolünü devam ettiriyordu.

26 Mayıs'tan itibaren Azerîler, Tiflis'te Gürcülerin misafiri durumunda kalmışlardı. Üstelik çok ilginçti ki, bağımsızlık ilânını dahi kendilerine ait olmayan topraklarda, Tiflis'te gerçekleştirmişlerdi. Bu nedenle kendi ülkelerine dönme durumları söz konusuydu. Ancak Bakû o sıralarda Bolşevik Ruslar ve Ermeniler tarafından işgal altında tutulduğu için, ülkenin ikinci büyük şehri Gence, Azerbaycan'ın geçici başkenti olarak ilân edildi[42]. Bakû'nün kurtarılması tarihi olan 15 Eylül 1918'den sonra ise, başkentin bu şehre taşınması kararlaştırılacaktır[43]. Azerbaycan Millî Şûrası ve tüm hükümet organları, misafir olarak bulundukları Tiflis'ten, Haziran ortalarından itibaren Gence'ye taşınacaklar ve hükümetin işleyişi burada gerçekleştirilmeye başlanacaktır[44]. Bu suretle yeni kurulan devletin tüm uluslararası formaliteleri yerine getirilmeye çalışılıyordu.

Bu aşamada Fethali Han Hoyski başkanlığında kurulan Azerbaycan Cumhuriyeti'nin ilk kabinesinin yapması gereken en önemli icraatlardan birisi de, teşekkülünü haricî devletlere resmen bildirmekti. Bu işlem, Başbakan ve Dahiliye Bakanı Hoyski imzasıyla ve Türk hükümeti aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. 30 Mayıs tarihinde başta İstanbul olmak üzere, Berlin, Viyana, Paris, Londra, Roma, Washington, Sofya, Bükreş, Tarhan, Madrid, La Haye, Moskova, Stockholm, Kiev, Oslo, Kopenhag ve Tokyo Hariciye Bakanlıklarına gönderilen bildiri metni şu şekildeydi:

---

[39] Azerbaycan Türklerinin Millî Bayram Armağanı, s. 5; Azerbaycan Tarihi, En Kadim... Kadar, s. 245-246.

[40] Nesibzade, Azerbaycan Demokratik Respublikası, s. 44.

[41] Baykara, Azerbaycan İstiklâl Mücadelesi, s. 259.

[42] Svietochowski, Russia and Azerbaijan, s. 69; Kazemzadeh, Transcaucasia, s. 124; Akdes Nimet Kurat, Türkiye ve Rusya, Ankara, 1990, s. 477.

[43] Halil Paşa, İttihat ve Terakki'den Cumhuriyet'e; Bitmeyen Savaş, Kutülamare Kahramanı Halil Paşa'nın Anıları, hazırlayan: M. Taylan Sorgun, İstanbul, 1972, s. 221.

[44] Hovannisian, Road to Independence, s. 190.

"Trans-Kafkas Federatif Cumhuriyeti, Gürcistan'ın birlikten ayrılması üzerine sona erdiğinden, Azerbaycan Millî Şûrâsı, Mayıs ayının 28. günü, Trans-Kafkasya'nın doğu ve güney kısımlarından oluşan Azerbaycan'ın bağımsızlığını ilân ve Azerbaycan Cumhuriyeti'ni tesis etmiştir. Keyfiyeti sizin bilgilerinize sunar ve durumun hükümetinize arzedilmesini sizden rica etmekle şeref duyarım. Hükümetin geçici başkenti Gence şehri olacaktır"[45].

Azerbaycan hükümeti, bu suretle 28 Mayıs'ta alınan kararı, 30 Mayıs'ta milletlerarası sahada tescil ettirmiş oluyor ve bağımsız ülkeler safına geçiyordu. Azerbaycan'ın güney ve doğu topraklarını kendi bünyesine aldığını ilân etmesiyle, bölgedeki diğer komşuları olan Gürcü ve Ermenilere üstünlük sağlamış oluyordu. Bu iki komşusunun yanında, Azerbaycan'ın diğer komşuları Kuzey Kafkasya, İran ve Türkiye şeklinde sıralanıyordu. Ülkenin doğusu ise, tamamen Hazar denizi ile çevriliydi. Üstelik Azerbaycan Halk Cumhuriyeti, Müslüman âlemindeki ilk cumhuriyet olarak da tarihe geçmiştir[46].

Azerbaycan'ı ilk tanıyan ülke, doğal olarak Türkiye olmuştur. Bu gelişme, Türkiye'de o denli büyük bir memnuniyet uyandırmıştır ki, bu gelişmeden sonra, Azerbaycan, Türk basını tarafından "Küçük Türkiye" şeklinde alkışlanmıştır[47]. Bunun en önemli göstergelerinden birisi de, Türkiye ile Azerbaycan devletleri arasında 4 Haziran'da Batum'da imzalanan antlaşmalardır[48]. Bunlardan ilki Bakû ile Batum arasında mevcut petrol şartları konusundaki antlaşma, ikincisi de, Trans-Kafkas demiryollarının ve hareketli malzemelerinin taksimine dair antlaşmadır. Bu iki antlaşmadan ilki, Türkiye ile Azerbaycan ve Gürcistan, ikincisi ise, bu devletlerle birlikte Ermenistan arasında imzalanmıştır. Bu ilk grup antlaşma müşterek antlaşmalar grubuna dâhildi. Batum'da ayrıca Türkiye, her Kafkas ülkesiyle ayrı antlaşmalar da imzalamıştır ki, bunlardan birisi de doğal olarak Azerbaycan Cumhuriyeti'dir. Azerbaycan'la Batum'da dört adet antlaşma imzalanmıştır. Batum antlaşmaları adıyla imzalanan bu akitler, bağımsız iki Türk devleti arasında imzalanmasından ve Türkçe olarak kaleme alınmış olmasından dolayı ayrı bir öneme haizdirler.

---

[45] USA.NA, Paris Peace Conference, No. 184; Haftalık Gazete, 29 Ağustos 1334/1918, No. 10.

[46] Damirli, "Azerbaycan Halk Cumhuriyeti", s. 151.

[47] Azerbaycan Aylık Kültür Dergisi, 2 (Mayıs 1953), s. 1-2.

[48] Batum Antlaşmaları için bkz. Şahin, Trabzon ve Batum Antlaşmaları, s. 628-631, 700-710.

Azerbaycan Cumhuriyeti'nin ilk antlaşmaları olarak tarihe mal olacak olan Batum Antlaşmaları, 4 Haziran 1918 tarihlidir. Taraflar arasında savaş vuku bulmadığı için, "dostluk antlaşması ve ekleri" şeklinde düzenlenmiştir[49].

Azerbaycan ile Türkiye arasında Batum'da imzalan dostluk antlaşmasının dördüncü maddesi, taraflar arasındaki ilişkilere önemli bir boyut kazandırdığı gibi, Trans-Kafkas tarihi için de son derece önemliydi. Bunun Türkiye'nin Kafkas politikaları açısından da büyük bir ehemmiyeti söz konusuydu. Bu maddeye göre, Azerbaycan hükümetinden gelecek bir talep durumunda, Osmanlı hükümeti dahilî düzen ve asayişin temini ve iadesi için, gerektiğinde silah kuvvetiyle yardımda bulunacaktı[50]. Azerbaycan'ın özellikle Bakû ve çevresi bu dönemde Bolşevik Rus ve Ermeni işgalinde bulunduğu için, bu genç devletin şiddetle yardıma ihtiyacı vardı. İmza edilen antlaşmaya göre, bu zaten kazanılmış bir hak durumundaydı. Bu durumu, Batum'da Türk heyetiyle görüşmelerde bulunan Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Hariciye Bakanı Mehmed Hasan Hacinski, Türk hükümetine özeti verilen belgeyle şu şekilde bildirmişti:

"Son günlerde istiklalini ilân ile Osmanlı devletiyle dostluk antlaşması yapan Azerbaycan Cumhuriyeti, Rus ihtilalinin neticesi olarak, dahilde büyük zorluklarla karşı karşıyadır. Azerbaycan arazisinden büyük bir kısmı, isyan bayrağı kaldırmış ve kendilerine Bolşevik adını takmış olan eşkıya çeteleri, memleketin idare merkezi, servet kaynağı, bir söz ile can noktası bulunan Bakû'yü, şehir ile birlikte Bakû Vilayeti'ni dahi ellerine geçirerek ahaliyi yağma ediyor... Bu durumdan dolayı, Bakû Vilayeti'nin bir an evvel Bolşevik namındaki eşkıya çetelerinden kurtuluşu, Azerbaycan hükümetinin ilk vazifesini teşkil ediyor. Bu mesele yakın bir zamanda halledilmezse, Cumhuriyetin mevcudiyeti büyük şüpheler altında kalacak ve ahalinin hayatı da havsalaya sığmaz felaketlere maruz bulunacaktır... Bu nedenle Osmanlı devleti ile Azerbaycan Cumhuriyeti arasında yapılan dostluk antlaşmasının dördüncü maddesine dayanarak, zat-ı devletlerine müracaatla, Osmanlı devletinin askerî kuvvetleri vasıtasıyla Bolşevik eşkıya çetelerinin temizlenmesi için, hükümetime yardımda bulunmalarını

---

[49] Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), HR.HMŞ.İŞO, No. 107/7; ATASE, A. 4-3671, K. 2917, D. 302, F. 1-173, 1-174, 1-175; Kurat, Türkiye ve Rusya, s. 663-666.

[50] BOA, HR.HMŞ.İŞO, No. 107/7.

istirham etmeye cesaret ederim. Bunun kabul edileceğine dair kanaatim tamdır"[51].

Azerbaycan'ın bu teklifi, Türk hükümet dairelerinde büyük bir memnuniyet uyandırmıştır. Bunun nedeni hem Türkiye'nin Kafkas politikalarıyla ve hem de dost ve kardeş Azerbaycan'a yapılacak yardım konusundaki istekliliğiyle açıklanabilir. Kafkas Cephesi'ndeki III. Türk Ordusu Kumandanı Vehip Paşa, askerî yardım talebine dair yazıyı İstanbul'a iletirken, bu konuya ait Türk tarafının istekliliğini şu şekilde yansıtıyordu: "Azerbaycan hükümeti bize müracaat etti. Kendilerinin Bolşevik saldırılarına karşı muhafaza ve emniyetin temin edilmesi, Bakû ve havalisinin Bolşeviklerden temizlenmesi ve Azerbaycan dâhilindeki demiryollarının emniyetli bir şekilde faaliyet altına alınması hususlarındaki niyaz ve istirhamlarını derhal kabul ettim. Bu amaçla en cesur ve kabiliyeti en yüksek olan bir fırkayı derhal harekete geçirdim ve bu kuvvetlerimizi gerekirse takviye edeceğim"[52].

Türk hükümeti de Vehip Paşa'dan farklı düşünmüyordu. Ancak bu konuda birtakım engeller mevcuttu. Özellikle Osmanlı devletinin müttefiki Almanya, Türk kuvvetlerinin Brest-Litovsk Antlaşması'yla belirlenen sınırın doğusuna geçmesini istemediğinden, hele Azerbaycan'da başlatılacak bir harekâta karşı çıkacağından, kurulacak ordunun Azerbaycan halkından teşkil edilmiş bir kuvvet gibi algılanmasına özellikle dikkat etmeye çalışmıştır. Kurulan orduya "Kafkas İslâm Ordusu" adının verilmesi, Almanya'yı şüphelendirmemek için seçilmiş bir yoldur[53]. Gökçay muharebesinde Bakû Halk Komiserleri Sovyeti birliklerinin önü kesildikten sonra, Gence'de[54] yapılan bir askerî teşkilatlanmayla, 15. Kafkas Fırkası, Azerî gönüllülerin de katılımıyla İslâm ordusuna çevrilmiş ve Enver Paşa'nın üvey kardeşi Binbaşı Nuri (Killigil) Bey fahri generalliğe yükseltilerek, bu ordunun başında Bakû'yü Bolşevik ve Ermenilerden kurtarmak için bölgeye gönderilmiştir[55]. 8.500 kişilik bir kuvveti bulunan

---

[51] Kurat, Türkiye ve Rusya, s. 669-670; Saray, Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi, s. 40-41.

[52] ATASE, A. 4-3671, K. 2922, D. 512, F. 27.

[53] Nasır Yüceer, Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Ordusu'nun Azerbaycan ve Dağıstan Harekâtı, Azerbaycan ve Dağıstan'ın Bağımsızlığını Kazanması, 1918, Ankara, 1996, s. 44.

[54] Gasımov, "Azerbaycan Cumhuriyeti", s. 131.

[55] Emekli Kaymakam Rüştü, Büyük Harb'de Bakû Yollarında V. Kafkas Piyade Fırkası, 93 Sayılı Askerî Mecmuanın Tarih Kısmı, İstanbul, 1934, s. 198-216.

bu ordu, Bakû'yü kurtarma savaşını başlatmıştır[56]. Bakû harekâtı kısa zaman içerisinde gelişme göstermiş ve Türk birlikleri Kafkasya'da çok başarılı bir askerî harekât evresi geçirmişlerdir.

Bu arada Azerbaycan idarecileri de, başlatılan bu harekâtın aksamaması için çok ihtiyatlı davranıyorlardı. Nitekim Azerbaycan Cumhuriyeti adına Osmanlı hükümetine sürekli yazılar gönderen ve yardım taleplerini yineleyen Başbakan Feth Ali Han Hoyski, Bakû harekâtının gecikmemesi için Türkiye nezdinde yoğun girişimlerde bulunuyordu. O, 20 Ağustos 1918 tarihli bir yazısında, tehlikeyi şu şekilde haber veriyordu: "Azerbaycanlıların istikbalini temin edecek olan Bakû'nün tarafımızdan tehir-i işgali, atiyen netâyic-i vahimenin hudûsuna sebep olacaktır. İngilizler hergün Bakû'ye kıtaat göndermektedirler. İngilizlerin parasıyla hareket eden Kazaklar, Vladikafkas'ı zabt ettiler"[57]. Hoyski'nin tereddütleri Almanlardan kaynaklanıyordu. Türkiye'nin Kafkasya'daki askerî hareketlerini tasvip etmeyen Almanya'nın son anda ciddî bir problem çıkarılacağından endişe duyuluyordu. Harekâtın gelişiminde zaman zaman önemli sorunlar meydana gelse de, Türkiye bu sorunları ustalıkla aşmasını bilmiş ve Bakû harekâtını muvaffakıyetle icra etmiştir.

Sonuçta güzel Bakû şehri, 15 Eylül 1918 tarihinde, Türkiye'nin "kardeş kömeği" ile kurtarılmıştır. Bu kurtuluşta, Azerî gönüllülerin de çok büyük katkıları olmuştur. İşgali müteakiben Bakû'deki İngilizler şehri terk etmişlerdir. Ermeni birliklerinin önemli bir kısmı da Enzeli'ye kaçtı[58]. Bakû'nün alınışından en büyük memnuniyeti duyanlardan birisinin de Enver Paşa olduğuna şüphe yoktur. Nitekim Osmanlı Başkumandan Vekili ve Harbiye Nazırı, bu haberi alır almaz, o sırada İstanbul'da bulunan Azerbaycan Millî Şûrâsı Başkanı Mehmet Emin Resulzâde'yi bizzat telefonla arayarak, müjdeli haberi vermişti[59]. Bakû'ye giren Türk askerleri, Azerî kardeşleri tarafından bir kurtarıcı sıfatıyla karşılanmışlardır[60]. Emekli Kaymakam Rüştü'nün de ifade ettiği gibi, "Anadolu Türklerinin,

---

[56] Saray, Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi, s. 41.

[57] BOA, A.VRK, No. 820/63.

[58] Gasımov, "Azerbaycan Cumhuriyeti", s. 132.

[59] Kurat, Türkiye ve Rusya, s. 540.

[60] Baykara, Azerbaycan İstiklâl Mücadelesi, s. 262-265; Saray, Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi, s. 41.

Azerbaycan'ın istiklal ve istikbali uğrunda yaptıkları çetin ve kanlı muharebeler ve mücadelelerin nesilden nesile nakledilecek, unutulmaz birer destan halinde kalacağı" muhakkaktı[61]. Bakû'nün Türk askerleri tarafından kurtarılmasının en önemli sonuçlarından birisi de, Millî Azerbaycan hükümetinin, Gence'den Bakû'ye gelmesi olmuştur[62]. Bu suretle Azerbaycan millî devleti, öz başkentine kavuşmuş oldu. Bu durum, 20 Eylül 1918 tarihli şu beyanname ile duyuruldu:

"Azerbaycan Hükümetinin İlânı,

"Başkenti olan Bakû'ye yeni gelmiş olan Azerbaycan Cumhuriyeti hükümeti, bu beyannameyle şehirde ve civarında yaşayan umum ahaliye din ve millet farkı gözetmeksizin emrediyor ki, Azerbaycan hükümetinin

---

[61] Kurat, Türkiye ve Rusya, s. 543. Bakû'nün kardeş Türk askerî tarafından kurtarılması, Türkiye açısından da büyük bir anlam ifade ediyordu. Müslüman ahalinin Türk askerlerini nasıl beklediklerini, Bakû'de neşredilen Açıksöz gazetesinin 20 Eylül 1918 tarihli nüshasında, gazetenin başyazarlarından Talibzade Abdullah Şayik, su güzel ve duygulu mısralarla dile getirmişti:

Intizar Karşısında
Niçin böyle geciktin?
Sensiz kalbim kırık, sönük, çiğnenmiş, hırpalanmış.
Ömür şişem taşa değmiş, hayatım parçalanmış.
Kırık bir saz gibi sızlar kanlı, yorgun telleri,
Yakılır da, yakar bütün kaygu vurmuş illeri.
Şu vatanın öksüzleri, gelinleri, dulları,
Göz yaşıyla sulamış hep geçtiğiniz yolları.
Yolunuzu beklemekten benizleri sararmış,
Hiç gelmedin, o şen, güler yürekleri gam almış.
Sen gelmesen, dolumsanmış yürekler hiç şad olmaz.
Sen gelmesen, harabeye dönen kalb abad olmaz.
Sen gelmesen güneş doğmaz, ümit gülüm açılmaz,
Dudaklarım gülmez, sönük bahtıma nur saçılmaz.
Başkasını istemem de, Ey Türk, çabuk sen gel, sen.
Beklemekten yoruldum, oh, işte geç kaldın, neden?
Yollarına taş mı kalanmış? Ya azgın koldurlar,
Bırakmıyor, taş, demir, fulat ya olsa da onlar.
Yüreğinde şülelenen metin kızgın ateşle,
Yak onları, erit, söndür, çiğne, boğ, ez, hırpala.
Hain alçak düşmanlara kol gücünü hep göster,
Aç yolları, çabuk gel ki, kalbim seni pek ister.
(Kurat, Türkiye ve Rusya, s. 537).

[62] Gasımov, "Azerbaycan Cumhuriyeti", s. 132; Kurat, Türkiye ve Rusya, s. 539.

hâkimiyeti altında yaşayan hiçbir milletin diğerinden farkı olmayacak, caniler, katiller ve düzeni bozanlar en büyük cezaya çarptırılacaklardır. Ahali şunu bilmelidir ki, Türk millet-i necibesinin kahraman ve fatih askerlerine emir verilmiştir ki, cinayete ve yağmaya başvuranları nerede görürlerse ortadan kaldırsınlar. Türk Azerbaycan hükümetinin şan ve şerefine yaraşmaz ki, onun pay-i tahtında günahsız adamların hak ve hukukuna tecavüz olunsun.

Azerbaycan Heyet-i Vükelası Reisi
Fethali Han Hoyski[63]

Türk askerlerinin Bakû'de gösterdikleri başarı, Dağıstan'ın kurtarılmasıyla sürdürülmüştü. Ancak ne var ki, Osmanlı devletinin savaşın sonunda imzaladığı 30 Ekim 1918 tarihli Mondros Mütarekesi ile Türkiye – Azerbaycan yardımlaşması da sona ermiştir. Mondros Mütarekesi'nin 11. maddesi gereğince, Türk ordusu Azerbaycan'ı tahliye etmek zorunda kalmıştır. İran'da bulunan İngiliz birliklerinin Bakû'ye musallat olmaları ve işgali gerçekleştirmeleriyle, Bolşevik ve Ermeni çeteleri, şehirde ve civarında tekrar etkili olmaya başlamışlardır. Bakû'deki İngiliz kuvvetleri komutanı General Thomson'un, "gayretleri", Bolşevik ve Ermenilerin faaliyetlerine engel olamamıştır. Azerbaycan hükümetinin Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere nezdindeki gayretleri de, Bakû'nün boşaltılmasını sağlayamamıştır. Bu arada Ağustos 1919'da İngilizlerin şehri boşaltmalarıyla birlikte, Azerbaycan Türkleri, Bolşevik ve Ermeni hücumlarına daha fazla maruz kalmaya başlamışlardır. Nihayet 12 Ocak 1920'de Gürcülerle birlikte Azerîler, Paris'te şanslarını son bir kez daha denemişlerse de bundan fazla bir sonuç elde edilememiştir. Bu girişim sadece Azerbaycan ve Gürcistan'ın büyük devletler tarafından tanınmasıyla son bulacak, Sovyetlerin kışkırtmalarının da etkisiyle, Ermeniler Azerbaycan'da daha büyük tahribat yapma yolunda cüretle ilerleyeceklerdir. Taşnak çetecilerinin önderliğinde korkunç katliamlar yapan Ermenilere, Kâzım Karabekir Paşa kumandasındaki Türk kuvvetleri ağır darbeler indirerek, Azerbaycan'ın batısındaki katliamları durdurmuştur. Türk ordusunun yürüttüğü bu başarılı askerî harekâtın Azerbaycan'a kadar uzamasından endişe duyan Bolşevikler, Kızılordu

[63] Kurat, Türkiye ve Rusya, s. 539.

vasıtasıyla, ülkenin işgalini gerçekleştireceklerdir[64] ki, bu işgal kısa zaman içerisinde tüm Kafkasya'ya yayılacaktır. Rus Kızılordusu, 27 Nisan 1920 tarihinde Azerbaycan Millî hükümetini işgal yoluyla devirmiş ve hakimiyeti gasp etmiştir. Sonuçta Neriman Nerimanov başkanlığında Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti kurulmuş oldu. Cumhuriyet devrinde kazanılan hakların tamamı iptal edildi[65]. Bu suretle 28 Mayıs 1918'de kurulan Azerbaycan Halk Cumhuriyeti, tam tamına 23 ay yaşayabilmiş ve 27 Nisan 1920'de Kızılordu'nun işgali sonucu ömrünü tamamlamıştır.

Azerbaycan devletinin bağımsızlığını kazandığı ve kaybettiği devir, Türkiye'nin de oldukça sıkıntılı bir zamanına rastlamıştır. 30 Ekim 1918 tarihinde Mondros Mütarekesi'nin imzalanması nedeniyle, Osmanlı devleti fiilen son bulmuş, Anadolu coğrafyasında yeni bir Türk devleti kurulmasının yoğun gayretleri yaşanmaya başlamıştır. Azerbaycan ve Azerî Türkleri, Türkiye Türkleri için, Doğu Türklerine açılan bir kapı niteliğinde idi. O nedenle, Türkiye Türklerinden Azerî Türklerine yoğun bir yardım yapılamasa da, onların durumları ve kaderleriyle yakından ilgilenilmiştir. TBMM'deki en tartışmalı konulardan birisi, Ermenilerin Azerbaycan coğrafyasındaki yıkıcı çalışmaları olmuştur. Konuyla ilgili tepkiler, en açık surette Meclis'te dile getirilmiştir[66]. TBMM Hükümeti ve onun lideri Mustafa Kemal Paşa, istiklâl mücadelesinin en zorlu anlarının yaşandığı o günlerde, Azerbaycan Türklerinin durumlarıyla da yakından ilgilenmeyi ihmal etmemiş ve Azerbaycan'ın müstakil bir devlet haline gelmesi uğrunda çaba sarf etmiştir. Yine Nahçıvan konusunda Paşa'nın çok özel gayretler gösterdiği ve onun ileriye dönük durumunun iyileştirilmesine çalıştığı bilinmektedir[67]. Türk Kurtuluş Savaşı'nın tamamlanıp, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilân edilmesinden sonra da, Mustafa Kemal Atatürk'ün ve gerekse Türkiye Cumhuriyeti'nin, Azerbaycan ve Türk Dünyası ile olan bağlantıları artarak devam etmiştir. Sovyet Rusya dahilinde kalmakla birlikte, Azerî Türklerinin kalpleri de Türkiye sevgisiyle çarpmış, 21. yüzyılın başlarında, Türkiye ve Azerbaycan devletleri arasındaki mevcut ilişkilerin seviyesi, bunun en önemli

---

[64] Saray, Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi, s. 42.

[65] Gasımov, "Azerbaycan Cumhuriyeti", s. 133.

[66] Saray, Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi, s. 42-43.

[67] Bu konunun ayrıntılarıyla ilgili bkz. İbrahim Ethem Atnur, Osmanlı Yönetimininden Sovyet Yönetimine Kadar Nahçıvan (1918-1921), Ankara, 2001.

göstergesi olmuştur. Bu durum, "bir millet – iki devlet" sözünün en iyi örneğini teşkil etmesi açısından da son derece önemlidir.

KAYNAKÇA

- Akdes Nimet Kurat, Türkiye ve Rusya, Ankara, 1990.
- Arnon Gill, Die Sowjetisch-Türkischen Beziehungen von der Russischen Revolution 1917 bis zum Ende des Ersten Weltkrieges und die Selbstaendigkeitsbestrebungen der transkaukasischen Völker (Georgier, Armenier, Aserbejdschaner), Offenburg/Baden, 1969.
- Ati, 11 Haziran 1334/1918, No. 162
- Azerbaycan Aylık Kültür Dergisi, 2 (Mayıs 1953).
- Azerbaycan Aylık Kültür Dergisi, 2-3 (Mayıs-Haziran 1955).
- Azerbaycan tarihi, En Kadim Devirlerden XX. Asrın Evvellerine Kadar (Heyet), Bakû, 1993.
- Azerbaycan Türklerinin Millî Bayram Armağanı, yayınlayan: Azerbaycanlı Bir Grup, Millî Basımevi, ?, 1953.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), A.VRK, İstanbul.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), HR.HMŞ.İŞO, İstanbul.
- Benningsen – C. Lemercier-Quelquejay, Step'de Ezan Sesleri, Sovyet Rejimi Altındaki İslâm'ın 400 yılı, çeviren: Nezih Uzel, İstanbul, 1981.
- Betül Aslan, I. Dünya Savaşı Esnasında Azerbaycan Türklerinin Anadolu Türklerine "Kardaş Kömeği (Yardımı) ve Bakû Müslüman Cemiyet-i Hayriyesi, Ankara, 2000.
- Cemil Hasanov, Azerbaycan Beynelhalk Münasebetler Sisteminde 1918-1920'nci İller, Bakû, 1993.
- Dokumentı i Materyalı Po Vneşney Zakavkazya i Gruzii, Tiflis, 1919.
- Emekli Kaymakam Rüştü, Büyük Harb'de Bakû Yollarında V. Kafkas Piyade Fırkası, 93 Sayılı Askerî Mecmuanın Tarih Kısmı, İstanbul, 1934.
- Enis Şahin, Türkiye ve Maverâ-yı Kafkasya İlişkileri İçerisinde Trabzon ve Batum Konferansları ve Antlaşmaları (1917-1918), Ankara, 2002.
- Feyzi Aküzüm, "Mehmed Emin Resulzâde'ye Göre, Çeşitli Cepheleriyle Azerbaycan İstiklal Davası", Azerbaycan Aylık Kültür Dergisi, 221 (Ocak-Şubat-Mart 1977).

- Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Dairesi Başkanlığı Arşivi (ATASE), Birinci Dünya Harbi Kataloğu, Ankara.
- Haftalık Gazete, 29 Ağustos 1334/1918, No. 10.
- Halil Paşa, İttihat ve Terakki'den Cumhuriyet'e; Bitmeyen Savaş, Kutülamare Kahramanı Halil Paşa'nın Anıları, hazırlayan: M. Taylan Sorgun, İstanbul, 1972.
- Hüseyin Baykara, Azerbaycan İstiklâl Mücadelesi Tarihi, İstanbul, 1975.
- İbrahim Ethem Atnur, Osmanlı Yönetimininden Sovyet Yönetimine Kadar Nahçıvan (1918-1921), Ankara, 2001.
- Joseph Pomiankowiski, Osmanlı İmparatorluğu'nun Çöküşü 1914-1918, I. Dünya Savaşı, çeviren: Kemal Turan, İstanbul, 1990.
- Kommünist Gazetesi (Bakû), 30 Eylül 1990, No. 226 (21 294).
- Kutluk, "Azerbaycan" Maddesi, İslam Türk Ansiklopedisi, İstanbul, 1359/1940.
- Mehman A. Damirli, "Azerbaycan Halk Cumhuriyeti (1918-1920)", Türkler 19, Yeni Türkiye Yayınları.
- Mehmet Emin Resulzâde, İstiklâl Mefkûresi ve Gençlik, İstanbul, 1341/1925, s. 14; Firuz Kazemzadeh, The Struggle For Transcaucasia (1917 – 1918), Birmingham, 1951.
- Mehmet Saray, Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1996.
- Mehmetzade Mirza Bala, Azerbaycan Misak-ı Millîsi, 28 Mayıs İstiklâl Beyannamesinin Tahlili, İstanbul, 1927.
- Mehmetzade Mirza Bala, Ermeniler ve İran, İstanbul, 1927.
- Mirza Bala, Millî Azerbaycan Hareketi, Millî Azerbaycan "Müsavvat" Halk Fırkası Tarihi, Berlin, 1938.
- Mövsüm Aliyev, "Mehmet Emin Resulzâde", Azerbaycan Demokratik Respublikası, Bakû, 1992, s. 156.
- Musa Gasımov, "Azerbaycan Cumhuriyeti", Türkler 19, Yeni Türkiye Yayınları.

- Nasır Yüceer, Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Ordusu'nun Azerbaycan ve Dağıstan Harekâtı, Azerbaycan ve Dağıstan'ın Bağımsızlığını Kazanması, 1918, Ankara, 1996.
- Nesib Nesibzade, Azerbaycan Demokratik Respublikası, Bakû, 1990.
- Richard G. Hovannisian, Armenia on the Road to Independence 1918, Berkeley, Los Angeles, 1967.
- Richard G. Hovannisian, The Republic of Armenia, c. I, Berkeley, Los Angeles, London, 1971.
- Ronald Grigor Suny, Bakû Komünü, Rus Devriminde Milliyet ve Sınıf, Türkçesi: Kudret Emiroğlu, İstanbul, 1990.
- Serge Afanasyan, L'Armenia, L'Azerbaidjan Et La Georgie De L'Independance a L'Instauration Du Pouvoir Sovietique (1917-1923), Paris, 1981.
- Tadeusz Swietochowski, Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycanı 1905-1920, İstanbul, 1988.
- Tadeusz Swietochowski, Russia and Azerbaijan a Borderland in Transition, New York, 1995.
- Tanin, 11 Haziran 1334/1918, No. 3 414.
- The Georgian Messenger, 16 March 1919, No. 4.
- Türk Tarih Kurumu, Tevfik Bıyıklıoğlu Arşivi, No. 33.
- United States of America National Archives (USA.NA), Paris Peace Conference.
- Vakit, 26 Haziran 1334/1918, No. 248.
- W. E. D. Allen – Paul Muratoff, Caucasian Battlefields, A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border 1828-1921, Cambridge, 1953.

ОРІЄНТ В УКРАЇНСЬКІЙ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІЙ ТРАДИЦІЇ XX СТОЛІТТЯ

Максим КИРЧАНІВ[*]

Українська інтелектуальна традиція і Орієнт

Коли ми аналізуємо історію української інтелектуальної думки, ми повинні пам'ятати і про те, що історіографична традиція в Україні – не тільки історія історичної науки, але і історія поступового затвердження європоцентрічного типу історичної наращії. Українські інтелектуали вважали позиціонувати себе як європейців, носіїв європейської культурної і політичної традиції. У такій ситуації українська культура формувалася і розвивалася як культура інтелектуальних опозицій – Росія завжди протиставлялася Україні як неєвропейська Азія і Схід. Тому, українські інтелектуали до вивчення Сходу / Орієнту звернулися пізніше, ніж до вивчення своєї національної і європейської історії. Але поряд з європейською перспективою української історії існувала і східна. Історія пошуків Сходу належить до історії української історичної науки як і історія пошуків українськими інтелектуалами свого місця серед народів Європи. В такій ситуації ми можемо сгадати слова відомого орієнталіста Едварда Саїда про те, що «кожен орієнталіст відтворював свій власний Орієнт відповідно до фундаментальних епістемологічних правил втрати и здобування»[1].

[*] e-mail: maksymkyrczaniw@rambler.ru

[1] Див.: Саїд Е. Орієнталізм. – Київ, 2001. – с. 10.

Тим часом, для вивчення Сходу в Україні існували всі умови. Протягом Ранньої Нової Історії українські землі контактували з Османською Імперією і Кримом. Таким чином, Крим – міст від європейської історії України в її східну історію. Крим демонструє орієнтний дискурс українського минулого. Але Крим так і не був усвідомлений українськими інтелектуалами як східний регіон, як власний український Орієнт. Вони елементарно не встигли цього зробити. Українські східні студії закінчилися так швидко як і почалися. Репресії проти наукової інтелігенції, серед якої були і українські дослідники Сходу, перервали розвиток східних студій в Україні аж до відновлення незалежності.

Підкреслюючи близькість вивчення української і східної історії, Омелян Пріцак, наприклад, писав: «Близькість цих дисциплін, хоч вони й різні, склалася історично. Зв'язок Україні Сходом - нерозривний. Адже значна територія українських земель належить до Степу. Історично - то царство кочових імперій, які тісно пов'язані з рештою кочового світу, що доходить аж до Центральної та Східної Азії. А між тим у працях українських істориків про Степ мовиться якось глухо. Таким чином, значна частина історії України опинилася поза увагою»[2]. Ось чому, в цій статті автор спробує виділити основні інтелектуальні і тематичні східні дискурси в українській інтелектуальній історії XX століття, проаналізувати спроби з боку українських інтелектуалів співвіднести минуле України з історією Сходу/Орієнту, проаналізувати формування орієнтних дискурсів в Україні, показати як поєднувалася спроба наукового аналізу з вимушеними чи добровільними деклараціями політичної лояльності.

Першим дослідником східної орієнтної теми в українській історіографії був «батько» української історичної науки Михайло Грушевський. Він аналізував східні сюжети у зв'язку з історією України, в контексті, наприклад, історії татарських набігів на українські

[2] Пріцак О. Без сходознавства неможливо зрозуміти історію й культуру України. Інтерв'ю Володимира Музики з Омеляном Пріцаком // Східний Світ. – 1993. – № 1. – с. 10 – 27.

землі[3]. Якщо до цього українська історія в інтерпретації Грушевського – історія українська, то поява татарської кримської проблематики сприяла поступовій відмові історика від етноцентрізму. Таким чином, Грушевський став і засновником багатонаціонального канону в українській історії. Після цього вона починає усвідомлюватися як історія українців і сусідніх народів. Українська історія знайшла не тільки європейські, але і орієнтні дискурси.

Совєтські українці видкривають Орієнт: пошуки 1920 – 1930-х років

У 1920-ті рр., в період активної українізації України, українські історики, прагнучи розвивати концепцію Михайла Грушевського, продовжили вивчення історії відносин між українцями і народами, що історично належали до Орієнту-Сходу, кримськими татарами. Це підтверджує, що тоді Крим в українській інтелектуальній традиції усвідомлювався не як українська земля, а як тільки зона контактів між Європою-Україною і Сходом-Орієнтом. Орієнтна тематика знайшла своє місце в українській гуманистиці[4], вона фігурувала і домінувала на сторінках журналу «Східний світ». Крім цього східні мотиви помітні в книзі «Україна і Схід» яка була помітним явищем українського наукового життя того часу. У 1920-ті рр. Схід-Орієнт не усвідомлювався як український регіон, але поступово він починав фігурувати в дослідженнях по українській історії, як регіон тісно пов'язаний з іншими українськими територіями політично і економічно[5].

Серед українських часописів кінця 1920-х – початку 1930-х років до числа найцікавіших і впливовіших перідичних виданнь належав «Східний Світ», що видавався з 1927 по 1931 рік. Видання цього часопису стало цікавим дослідницьким проектом інтеграції Сходу в

---

[3] Кримські сюжети аналізуються М. Грушевським в 7 томі «Історії України-Руси». Див.: Грушевський М. Історія України-Руси. – Київ, 1995. – Т. VII. Книга представляє інтерес як етап в становленні українського сприйняття Сходу.

[4] Про розвіток східних студій в Україні див.: Урсу Дм. З історії сходознавства на Півдні України // Східний Світ. – 1994. – № 1 – 2. – с. 135 – 150.

[5] Слабченко М. Хозяйство Гетманщины в XVII – XVIII столетиях. – Одесса, 1922; Тищенко М. Нариси історії торгівлі Лівобережної України з Кримом у XVIII ст. // Історико-географічний збірник ВУАН. – Київ, 1928. – Т. 2. – с. 29 – 51.

сферу української історії – саме на його сторінках формувався образ українського Орієнту. За три роки існування часопису вийшло 11 чисел. Видання обірвалося в 1930 році у зв'язку з антиукраїнськими репресіями[6], традиція східних орієнтних студій в Україні була перервана до початку 1990-х років. Коментуючи коротку історію часопису Омелян Пріцак, писав: «Перший номер надійшов до читача у 1927 році, останній - у 1931-му. Далі спрацював сталінський репресивний апарат і академік Кримський та професор Андрій Ковалівський уже нічого не могли вдіяти. Не врятувало навіть перейменування журналу. У 1930 році журнал прибрав іншу назву - "Червоний Схід". Марно. На багатьох співробітників видання чекав ГУЛАГ, сталінські опричники й несходимі невільницькі шляхи»[7].

У 1920-ті рр. з'явився і вчений, який зміг розвинути інтерес до історії Сходу-Орієнту, продовживши розвиток концепції М. Грушевського. Таким вченим став Агатангел Кримський. Наукові студії і дослідження А. Кримського були присвячені різним проблемам історії Туреччини, тюрків, турків. Він аналізував проблеми Сходу/Орієнту комплексно, ввівши в науковий обіг раніш невідомі для українських істориків проблеми розвитку соціяльних відносин, господарства, економіки, культури, літератури, мов народів тюркського походження[8]. Завдяки А. Кримському українська історична наука дійшла до вивчення різних літературних пам'ятників сходного похождення[9]. У своїй «Історії Туреччини» він намагався показати

---

[6] Про протиукраїнські репресії і про долю під час активної совєтизації України українських сходознавців і А. Кримського див.: Пріцак О. Про Агатангела Кримського. У 120-і роковини народження // Східний Світ. – 1993. – № 1. – с. 3 – 9.

[7] Пріцак О. Без сходознавства неможливо зрозуміти історію й культуру України. Інтерв'ю Володимира Музики з Омеляном Пріцаком // Східний Світ. – 1993. – № 1. – с. 14.

[8] Кримський А. Турецьке письменство часів Тимурової навали (1402) та дальшого османського лихоліття поч. XV ст. – Київ, 1927; Кримський А. Тюрки, їх мови та літератури // Тюркські мови. – Київ, 1930. – Вип. 2; Кримський А. Вступ до історії Туреччини. Європейські джерела XVI ст. – Київ, 1926; Кримський А. Історія Туреччини та її письменства. Письменство XIV –XV ст. – Київ, 1927; Кримський А. Про долю українських полоняників у Кримському ханстві // Студії з Криму. – Київ, 1930. Книги представляють особливий інтерес цілком – вони демонструють ранній етап становлення українського наукового орієнталізму.

[9] Про роль А. Кримського в вивченні східних літератур див.: Маленька Т. «Hafiziana» А. Кримського // Східний Світ. – 1993. – № 2. – с. 118 – 123; Ніколаєва М. Вивчення А.

розвиток відносин українців і носіїв орієнтних історичних традицій, наприклад, татар, хоча такої задачі він перед собою і не ставив[10]. Крим, як своєрідний географічно близький до України Орієнт, усвідомлювався їм як контактна україно-татарська зона[11]. У 1930 р., в Києві, Кримський ініціює видання колективної монографії «Студії з Криму». У книзі були опубліковані дослідження і джерела, присвячені як історії орієнтного Криму, так і проблемам україно-кримськотатарських відносин[12].

Концепція А. Кримського з проблем історії Орієнту узагальнена в його книзі «Історія Туреччини»[13]. На думку вченого, Турецька держава належала до впливових держав: її засновники, турки-османи, завоювали балканські країни, оволоділи Константинополем, і встановили свою гегемонію над регіоном Середземного моря. Турки, які були номадами, оволоділи досягненнями міської культури і стали панувати над народами які не належали до тюрків в мовній і історичній сферах. Ось чому, Кримський намагався знайти витоки такого унікального історичного прогресу, еволюції від невеличкої держави до імперії яка контролювала не тільки Орієнт, але і велику частину Заходу, Європи. Він писав: «Для нас, слов'ян той період тим цікавіший, що Туреччина була тоді державою в значній мірі слов'янською - так, у ній мова слов'янська була напівофішійна, а наші бідолашні українські невільники, що безконечними гуртами діставалися до Туреччини

Кримським новочасної історії літератури Сирії та Лівану // Східний Світ. – 1993. – № 2. – с. 114 – 117.

[10] Кримський А. Ю. Історія Туреччини: Звідки почалася Османська держава, як вона зростала й розвивалася і як досягла апогею своєї слави й могутності. – Київ, 1924 (Київ, 1996).

[11] Про розвиток кримських студій в Україні 1920-х рр. див.: Кіржаєв С., Ульяновськии В. "Причинок до студій української орієнталістики 1920-х – 1930-х рр.: незнаний збірник "Україна і Схід" // Україна в минулому. – Київ – Львів, 1993. – Вип. IV. – с. 26 – 89.

[12] Студії з Криму. – Київ, 1930.

[13] Про роль, яку грав А. Кримсвкий в українській історичній науці див.: Черніков І. Академик А.Ю. Кримський – видатний дослідник історії та культури Туреччини // Східний Світ. – 1993. – № 1. – с. 28 – 31.

через татарсько-кримський полон, надавали Туреччині навіть деякий характер український»[14].

У 1920-і рр. українські інтелектуали почали ідейно інтегрувати дві історії – українську і східну. Саме тоді під впливом схеми М. Грушевського затвердився наратив, що Україна історично контактувала і мала відносини з тими країнами, які не тільки територіяльно і географічно розкинулася на просторах Азії, але і історично належать до східної історичної традиції. Значну увагу українські історики, наприклад Андрій Ковалівський[15], надавали історії відносин між Україною і Турцією, історії турецької релігії, сучасної турецької поезії. Туреччина підносилася як країна, яка сприяла орієнталізації України, залученню українців до явищ культури, які були характерні саме для східної Туреччини[16]. Український історик того часу В. Дубровський, аналізуючи проблеми відносин України зі Сходом, надаючи особливу увагу Туреччини[17], писав, що початок контактів мешканців тих територій, які склали історичне ядро України, з носіями східних традицій може бути датований періодом існування трипільської археологічної культури, яка, за словами В. Дубровського, мала паралелі з малоазійськими культурами тієї доби. Справжня орієнталізація української історії зв'язувалася їм з татарською навалою і появою в Криму, в

---

[14] Кримський А. Історія Туреччини. Звідки почалася Османська держава, як вона зростала й розвивалася і як досягла апогею своєї слави й могутності. – Київ, 1924.

[15] Про Андрія Ковалівського див.: Черніков І. Туреччина і українсько-турецькі відносини в науково-педагогічній діяльності А.П. Ковалівського // Східний Світ. – 1996. – № 1. – с. 18 – 27; Митряєв А. Життєвий і творчий шлях видатного українського сходознавця Андрія Петровича Ковалівського // Східний Світ. – 1996. – № 1. – с. 4 – 10.

[16] Ковалівський А.П. Розписи мусульманського кладовища // Східний Світ. – 1928. – № 6. – с. 195 – 213; Ковалівський А.П. Старовинні україно-турецькі засоби водного транспорту // Червоний шлях. – 1930. – № 2. – с. 18 – 26; Ковалівський А.П. Ахмед Хошім, сучасний турецький лірик // Червоний шлях. – 1930. – № 2. – с. 36 – 43; Ковалівський А.П. З історії тюрко-українських відносин. По доповідях другого українського сходознавчого з'їзду (1—6. XI. 1929) // Червоний шлях. – 1930. – № 2. – с. 69 – 64.

[17] Дубровський В. Про вивчення взаємин України та Туреччини у другій половині XVII ст. // Східний Світ. – 1928. – № 1. – с. 172 – 183.

безпосередній близькості від України, татар – носіїв східних культурних, релігійних і мовних традицій[18].

В ситуації того часу примітне те, що для українських інтелектуалів між двома світовими війнами було характерне широке розуміння Орієнту. Вони не обмежувалися аналізом виключно Азії і класичного Сходу – Китая, Японії, Монголії, Туреччини. Схід / Орієнт розумівся максимально широко. Основною дослідницькою категорією, якою користувалися українські історики для того, щоб включити ту чи іншу країну і територію в східний історичний контекст, була колоніяльна доба в її історії. З іншого боку, усвідомлюючи Російську Імперію як імперію саме колоніяльну, українські інтелектуали інтегрували в контекст орієнтних студій і вивчення історії східних і тюркських народів та регіонів Радянського Союзу. Тому, та концепція орієнталізму (розуміння самого поняття «Схід» і вивчення його історії), яка розвивалася в середовищі українських інтелектуалів, органічно інтегрувала в себе і вивчення історії радянського Сходу[19].

На початку 1930-х років формується концепція українського орієнталізму, основні положення якої зводилися до: 1) історія України і історія Сходу мають чимало точок перетину і зіткнення, 2) Схід є категорією подвійного плану – це і зарубіжний і радянський Схід, 3) радянський Орієнт – новий тип східної культури, яка трансформується на початках революційної радянської ідеології і комуністичного

[18] Дубровський В. Україна і Близький Схід в історичних взаєминах // Східний Світ. – 1927. – № 2. – с. 147 – 158.

[19] Див.: Апухтіна Н., Апухтін В. Громадянська війна в горах Кавказу // Східний Світ. – 1928. – № 3 – 4. – с. 216 – 222; Ладиженський О. Аграрні стосунки у кавказьких верховців // Східний Світ. – 1930. – № 6. – с. 135 – 158; Погапов О. Передісторичний Кавказ // Східний Світ. – 1928. – № 2. – с. 222 – 232; Грушевський О. Економічний нарис Південної Осетії // Східний Світ. – 1930. – № 6. – с. 91 – 118; Грушевський О. Радянський Аджаристан на рейках соціалістичної реконструкції // Східний Світ. – 1931. – № 1 – 2. – с. 165 – 184; Ладиженський О. Адат, маслагат і шаріат у верховинців Кавказу // Східний Світ. – 1928. – № 3 – 4. – с. 155 – 176; Ладиженський О. Адат, шаріат і маслагат у верховинців Кавказу. II. Середродове право // Східний Світ. – 1928. – № 5. – с. 113 – 128; Ладиженський О. Адат, маслагат і шаріат у верховинців Кавказу. III. Міжродові взаємини // Східний Світ. – 1928. – № 6. – с. 138 – 152; Ладиженський О. Боротьба за поширення прав жінок на Північному Кавказі // Східний Світ. – 1930. – № 3. – с. 125 – 134.

будівництва, 4) історія рядянського Сходу це і історія бороьтби проти важкої спадщини колоніяльної політики російської монархії. Але і в такій ситуації українські інтелектуали неминуче вступали в конфлікт з офіційною радянською ідеологією. Вже в 1930-і роки в радянському суспільстві стали помітні тенденції відновлення націоналістичних інститутів і великодержавних механізмів національної політики. Тому, спроби звернення до цієї тематики почали присікатися, а репресії проти українських сходознавців і розгром українського сходознавства не заклали передумов для відродження цього напряму в 1950 – 1960-і роки.

Літературні дискурси української орієнтологічної традиції

Розвиток української культури в XX столітті був відмічений затвердженням модернізму і його поступовою еволюцією у бік постмодернізму. Не уникнув цього модерністського періоду і Орієнт. Найвідоміший український орієнтний модерніст – згаданий Агатангел Кримський. Він – і «сучасний» для свого часу кримський східний татарський діяч, він і один з українських письменників-модерністів. Кримський – і основоположник українського сходознавства, засновник орієнтних студій. Постать Кримського виявляється модерною для свого часу майже в усіх відношеннях. Таким чином, кримський орієнтний східний модернізм виявився органічно вписаним в контекст українського модернізму.

Але і А. Кримський мав своїх попередників. Ми можемо згадати східні мотиви в творах П. Куліша та М. Костомарова[20]. Вони помітні і в спадщині Лесі Українки[21]. З середини 90-х років в українській літературі почався процес, етнографічного поширення літературних тем і інтересів українських письменників. Українські автори, що до цього часу цікавились переважно українськими селянськими настроями і подіями, описиваючи на сторінках своїх творів переважно український селянський побут, намагаються «вийти

[20] Див.: Айзеншток І. Шляхи засвоєння Сходу в українській літературі // Східний Світ. – 1927. – № 2. – с. 195 – 199.

[21] Огнєва О. Леся Українка і Схід // Східний Світ. – 1995. – № 1. – с. 26 – 34.

з цього зачарованого кола тем та сюжетів»[22], подолати європоцентризм, вийти поза його кордони та відобразити побут відмінний від України, але цікавий і малознаний, побут будь-якого іншого народу, иншої незнайомої країни. Для такого поширення літературніх міркуваннь українських літераторів в бік Сходу / Орієнту багато зробив класик української літератури Михайло Коцюбинський.

Коцюбинський дав кілька художніх нарисів Криму, побуту кримських татар. За словами І. Айзенштока, Крим приваблював письменника «саме відмінністю й характеристичністю свого побуту»[23]. Кримський побут привертав Коцюбинського не сам по собі, але в порівнянні з иншим – українським, європейським, побутом. Коцюбинський свідомо і навмисно вибірав такі ситуації, де ця різниця, конфлікт двох культур, східної і європейської, виступає як найяскравіше. Наприклад, в оповіданні «На камені» автор дає трагічну історію кохання Фатьми і Ялі, починаючи від першої зустрічі і кінчаючи нещасливим кінцем. Умови татарського селянського побуту дають характеристичні відтінки життя: наприклад, архаїчні, приречені на поступове вмирання, традиції, такі як шлюб з калимом: «прийшов різник, заплатив батькові більше, ніж могли дати свої парубки і забрав її до себе – противний, неласкавий, чужий, як усі тут люди, як сей край»[24].

Модерність Криму в українському контексті виявляється в прозі Агатангела Кримського. Письменник був свідком того як старий архаїчний і традиційний Крим поступово вмирав, поступаючись своїм місцем новому, модерному, Криму. У такій ситуації і сам письменник виявився носієм нових модерністських тенденцій. Роман Кримського «Андрій Логовський» – приклад такого модерністського сприйняття орієнтної дійсності і конфлікту двох світів – старого, архаїчного, традиційного і нового, модерного, сучасного. Герой роману – типова нова людина, що відірвалася від свого народного коріння, радикально порвала з архаїкою батьків.

---

[22] Айзенштоκ І. Шляхи засвоєння Сходу в українській літературі // Східний Світ. – 1927. – № 2. – с. 200.

[23] Айзенштоκ І. Шляхи засвоєння Сходу в українській літературі. – с. 202.

[24] Див.: Коцюбинський М. Оповідання. – Київ, 1953.

Кримський в своєму романі «вбиває» архаїчну Україну, вбиваючи і старий Схід, азійський Орієнт. Син-професор приїжджає до матері і усвідомлює, що вона для нього чужа, не відповідаюча його соціяльному положенню, людина: так і український інтелектуал кримського татарського походження мимовільно розумів, що успадковувана татарська орієнтна ідентичність виявилася архаїчною і не відповідає викликам сучасності. «Стара Лаговська виглядала з себе так, що її швидше можна було б залічити до "жінок", ніж до "дам" ... Обличчя її - неінтеліґентне, вульгарне. Руки червоні, порепані ... "В мене так-таки нічогісінько нема спільного з нею", - подумав собі Андрій і саркастично додав: "Я - продукт сучасної цивілізації, я дегенерат, я декадент. я людина з fin de siécle, я неврастенік, а вона - така некультурна баба, що навіть неврастенії не надбала... дарма що в неї епілепсія"»[25].

Агатангел Кримський та інші українські письменники, свідомо руйнуючи стару ідентичність, створювали в своїх художніх творах умови для інтеграції Криму, своєрідного українського Орієнту, як сучасного і модернізованого регіону, в український контекст. Він намагався літературно модернізувати Орієнт. Дискурс візії Орієнту як зони модернізації, який ми спостерігаємо в творчій спадщині Кримського, не тільки унікальний як літературний дискурс. Він показовий як варіянт інтеграції кримського татарського суспільства, орієнтої культури в український культурний простір. Іншими словами, вже Кримський закладав основи тієї інтеграції Криму до України, яка активно протікала в 1990-ті рр..

Орієнт в літературі українського екзилу в 1920 – 1930-ті роки

Паралельно з формуванням радянського сприйняття Орієнту формувалася і інша його перцепція, яка була характерна для діячів української діяспори, що вимушено покинули Україну після того, як її території були захоплені більшовиками. Основні положення концепції Сходу були закладені представниками празької поетичної

[25] Павличко С. Націоналізм, сексуальність, орієнталізм: складний світ Агатангела Кримського. – Київ, 2000. – с. 122 – 124.

школи, до числа визнаних ідейних лідерів якої належав Євген Маланюк.

Зі Сходом / Орієнтом в поетичній спадщині Маланюка асоціюються декілька образів, а сам Схід – поняття украй складне, складається з декількох рівнів, існуюче в декількох вимірюваннях одночасне. Схід – це новий світ («І над безоднями глибин, стихії шалом біснуватим – едино Конструктивний Чин поможе нам опанувати»[26]), який базується на принципах революційності і відмови від старого ладу. Сама Україна поступово в поезії Маланюка перетворюється на український Орієнт, країну, яка одночасно містить в собі європейські і азіятські риси: «тільки ти – похітлива скітська гетеро – простягаєш сарматських вишень уста… на узбіччі дороги з Європи в Азію, головою на Захід і лоном на Схід»[27]. Україна з країни суто європейської трансформується в країну-блудницю, яка продає себе змінно Європі і Азії: «хто гвалтував тебе? Безсила, безвладна, п'яна і німа, неплодну плоть, убоге тіло, давала кожному сама»[28]. Україна не в силах управляти своєю бурхливою азіятською енергією і безвольно віддається тим, хто здатний її узяти: «привабливо-безсила й гарна, осяєш ти чужий намет, і хижий хан буде безкарно впивати уст отруйний мед»[29].

Україна перетворюється на міст між Азією і Європою, а її території – в плацдарм для просування, міграцій і розвитку різних кочових племен: половців («Ні, ти – не мати! Шал коханки у чорнім полум'ї коси, в обличчі степової бранки хміль половецької краси»[30]), татар («тебе б конем татарським гнати, поки аркан не заспіва! Бо ж ти коханка, а не мати, зрадлива бранко степова»[31]). Україна, немов полегла Візантія, перетворюється на Схід, швидко орієнталізується, Україна стає батьківщиною нових яничар. Україна органічно

---

[26] Маланюк Є. L'Art poetique // Празька поетична школа. Антологія / упоряд. О.Г. Астаф'єв, А.О. Дністровий. – Харків, 2004. – с. 36.

[27] Маланюк Є. За добою доба, за ерою ера // Празька поетична школа. Антологія. – с. 18.

[28] Маланюк Є. Діва-обида // Празька поетична школа. Антологія. – с. 60.

[29] Маланюк Є. Псалми степу // Празька поетична школа. Антологія. – с. 41.

[30] Маланюк Є. Псалми степу // Празька поетична школа. Антологія. – с. 40.

[31] Маланюк Є. Псалми степу // Празька поетична школа. Антологія. – с. 41.

зливається зі Сходом, стаючи самим Орієнтом: «під сонні пестоці султана впивала царьгородський чар, це ж ти – попівна Роксоляна, байстрюча мати яничар»[32].

Таким чином, важко недооцінити внесок українського поета у формування українського образу Сходу. Євген Маланюк – ідейний попередник Омеляна Пріцака. Подібно Пріцаку, Маланюк намагався створити максимально можливий та широкий образ Орієнта. Орієнт для поета – подвійна категорія. Це – і сама Україна, з одного боку, і, з іншого, Схід, екзотичний мир Азії. Але в тій концепції Сходу, яка сформувалася зусиллями Маланюка, українські і східні образи виявилися тісно зв'язаними, воєдино злитими. Саме Маланюк заклав основи для того українського орієнталізму, який пізніше розвивався в українській діяспорі після 1945 року і повернувся до України після відновлення незалежності.

Українська діяспора і Орієнт

Вивчення східної історії, перерване в Радянській Україні, продовжилося в українській діяспорі. Розвиток орієнтних студій пов'язаний з діяльністю Омеляна Пріцака[33]. Пріцак – учень А. Кримського, продовжував традиції, які були закладені в українській орієнталістиці завдяки діяльності А. Кримського. Діяспорна українська школа східних студій формувалося під впливом двох чинників: першим чинником була вже згадана спадщина східних досліджень в Совєтській Україні; другим стимулом був інтелектуальний вплив з боку європейських і американських наукових традицій.

За словами Омеляна Пріцака, вплив Кримського не викликає сумнівів в його формуванні як ученого-дослідника: «у сороковому році до Львова, а я тоді вчився в університеті, приїхав академік Кримський. Ми зустрілися і вирушили по львівських вуличках… Кримський

---

[32] Маланюк Є. Діва-обида // Празька поетична школа. Антологія. – с. 60.

[33] Діяльність Омеляна Пріцака заслуговує того, щоб стати об'єктом не просто статті, а монографічного дослідження. Тому, в цій статті автор надасть увагу тільки деяким аспектам його діяльності, які здаються йому принципово важливими для розуміння розвитку орієнтних студій в Україні.

цитував різні древні тексти. По-арабськи, по-турецьки, по-перськи. Змушує мене перекладати і називати авторів. Ну, я, звісно, стараюся... А потім, це вже пізніше. Кримський запросив мене до Києва – я мав складати іспити до аспірантури при Українській Академії Наук. Восени сорокового року, попри всі протести академіка Кримського, мене, аспіранта, прикликали до війська... Потім дістав поранення біля Проскурова, потрапив у полон, з якого втік, бо, як уже казав, добре знав німецьку мову... Потайки навідався до Києва - хотів дізнатися про долю академіка Кримського. Нічого втішної о не дізнався».

Але, як в 1993 році згадував Омелян Пріцак, орієнтні студії української діяспори розвивалися в умовах дуже значного впливу з боку європейських вчених: «у Берліні мені пощастило зв'язатися не тільки з університетом, а й арабістом Ріхардом Гартманом й іраністом Гансом-Гейнріхом Шедером. Вони постаралися взяти мене в університет, а потім... Потім я поїздив по світу стільки, що й розповісти важко. І саме тому я поки що не буду зосереджувати на цьому ані свою, ані Вашу увагу. Скажу лише, що після Німеччиния потрапив до США - мене запросили до знаменитого Гарварда. Спочатку - як гостя, а потім - і на постійну роботу. Я потрапив до східної частини Америки, де сконцентрувалося її інтелектуальне життя: Бостон, Нью-Йорк, Філадельфія, Вашингтон. Але тут був також інтелектуальний центр української еміграції. Я активно включився до її життя з наукової точки зору. Моїми, та й не лише моїми, стараннями було створено Інститут українських досліджень при Гарвардському університеті»[34].

Діяльність Омеляна Пріцака у сфері орієнтних студій розвивалася в двох напрямах. Перший напрям був пов'язаний з вивченням власне східних народів, їх історії, мов і культур, другий – з вивченням історії відносин і взаємозв'язків між українцями і східними народами. Тому, О. Пріцак зіграв найважливішу роль в інтеграції української історії в східний контекст, а сюжетів, що йдуть з орієнтно розташованих земель і територій, в український історичний і

[34] Пріцак О. Без сходознавства неможливо зрозуміти історію й культуру України. Інтерв'ю Володимира Музики з Омеляном Пріцаком // Східний Світ. – 1993. – № 1. – с. 10 – 27.

культурний ландшафт. Що стосується східної історії, то в інтерпретації Пріцака вона виступає і фігурує не просто як самодостатня, але і як невід'ємна частина історичного процесу[35]. Без Сходу не має української історії, не існує України. З другого боку, в науковій спадщині вченого переважають саме східні, азіятські і тюркські, проблеми. У вивченні історії тюрків О. Пріцак надавав особливу увагу історії далеких від України булгарів і чувашів[36]. Та велика роль, яку зіграв О. Прицак в чувашознавстві, підкреслює те, що він і інші диаспорні історики, що цікавилися східними студіями, мали фундаментальну академічну підготовку. Активно займаючись східними проблемами Пріцак сприяв тому, що східні студії в діяспорі набули чималого досвіду в усвідомленні не тільки східної історії, що мало і позитивне значення для з'ясування тієї ролі, яку східна культурна традиція зіграла в українській історії.

Вивчаючи Схід, Омелян Пріцак не забував про те, що народи, що прийшли зі Сходу, виникли і історично сформувалися на просторах азіятських степів, на ранніх етапах української історії істотно впливали на її хід, на розвиток української держави. У цьому контексті ми можемо згадати інтерес історика до хазарів, їх історії, історії відносин між хазарами, половцями і Київською Державою[37]. Аналізуючи різні аспекти цієї проблеми, Пріцак показав, що зведення історії відносин між українцями-селянами і кочівниками-степовиками до відносин типу підпорядкування / пригноблення, є значним спрощенням. Історик довів, що тенденції до поступової орієнталізації історії України виникли не після татарської агресії, а існували набагато раніше, виявляючись в тому досвіді, який одержала українська державність, розвиваючи і підтримуючи відносини із степовими кочовиками. У пошуках доказів того, що відносини між Україною-

---

[35] Pritsak O. Studies in Medieval Eurasian History. – L., 1981.

[36] Pritsak O. Die protobulgarische Aufschrift auf einer Bleiplombe aus Warna // Scholia. Anneliarie von Gabain zum 80. Geburtstag. – Wiesbaden, 1981. – s. 118 – 122; Pritsak O. The Proto-Bulgarian Military Inventory Inscriptions // Studia Turco-Bulgarica. – Budapest, 1981. – Bd. 5. – p. 33 – 61.

[37] Pritsak O. Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century (with Norman Golb). – Ithaca – L., 1982; Pritsak O. The Polovcians and Rus' // Archivum Eurasiae Medii Aevi. – 1982. – Bd. 2. – p. 321 – 380; Pritsak O. The Slavs and the Avars // Gli Slavi occidentali e merridionali nell'alto medioevo. – Spoleto, 1983. – T. I. Settimana di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo. – p. 353 – 435.

Руссю і тюркськими кочівниками не обмежувалися лише зіткненнями, Пріцак опублікував деякі джерела[38], які свідчили і про те, що ці відносини могли мати мирний характер, розвиваючись як культурно-мовні контакти.

Совєтська доля східних студій і сучасний стан дискусій

Репресії другої половини 1930-х рр. привели до радикальних змін в українській і кримській татарській історіографії. Українська історична наука стала менш національною, а кримська татарська історіографія після депортації кримських татар в 1944 р. взагалі перестає існувати. Це не означало припинення вивчення Орієнту в українській історіографії – українські історики, як і їхні попередники вивчали історію Криму, але дискурс сприйняття минулого радикально змінився. Після 1945 р. вивчення Криму офіційно не було заборонено, але його було можливо вивчати тільки в контексті історії революційного руху. Історія Криму перестала бути національною (українською і татарською) і категоріяльною (східною і орієнтною), вона стала радянською. Східні мотиви майже повністю зникли з української літератури[39]. Тому, на початку 1990-х рр. українські інтелектуали зустрілися з численними методологічними труднощами.

З другого боку, східні мотиви були майже повністю витиснені з української історіографії і літературної традиції на периферію. Східна тематика в науковій діяльності українських істориків спливала рідко[40]. Вона майже повністю втратила український національний характер.

---

[38] Pritsak O. An Eleventh-Century Turkish Bilingual (Turko-Slavic) Graffito from the St. Sophia Cathedral in Kiev // Harvard Ukrainian Studies. – 1982. – Vol. VI. – No 1. – p. 152 – 166.

[39] Про східні елементи в українській радянській літературі див.: Кочубей Ю. Українсько-турецько-кримські відносини у творах українських письменників (до проблеми літературних стереотипів) // Східний Світ. – 1993. – № 1. – с. 102 – 107.

[40] Ковалівський А.П. Вивчення Сходу в Харківському університеті та Харкові у XVII—XX віках // Антологія літератур Сходу / Упоряд., вступна стаття та прим. А.П. Ковалівського. – Харків, 1961. – с. 5 – 15; Ковалівський А.П. Попередні зауваження // Систематичний покажчик до журналу «Східний світ» – «Червоний схід» (1927—1931). – Харків, 1964. – с. 3; Ковалівський А.П. Нарис життя і наукової діяльності академіка А. Ю. Кримського (З рукописної спадщини) // Країни Сходу. Історія та сучасність. – Київ, 1974.

Українські інтелектуали були вимушені писати російською мовою. Спадщина Агатангела Кримського повернулася до читачів тільки в 1970-ті роки[41]. У художній літературі Орієнт майже не з'являвся. Інша ситуація – романи Павла Загребельного[42], але в них східна специфіка – частина художнього колориту. Східні образи не мали глибокого коріння. Для українських авторів став цікавий не справжній зміст і сенс східної культури далекого Орієнту, а виключно зовнішня атрибутика.

І зараз, після реставрації української держави, Крим не усвідомлюється українськими інтелектуалами як місцевий український Орієнт. Цьому сприяють ті радикальні зміни, які відбулися в цьому регіоні в радянський період. Тому, Крим усвідомлюється як типовий пострадянський регіон. З другого боку, це – регіон з безперечними тенденціями до поступової орієнталізації. Прояв такої тенденції – національне відродження кримських татар, повернення татар на татарські історичні території, звідки вони були депортовані. Тому, сучасні українські інтелектуали конструюють свій власний Орієнт в Криму. Саме Крим, пов'язаний з історією Османської Імперії і етнічними тюрками, кримськими татарами – основа східних досліджень в Україні. В рамках цих студій українські інтелектуали створюють свій образ Кримського Сходу як місцевого Українського Орієнту, що сприяє поступовій інтеграції Криму в культурний простір України.

Але після реставрації незалежності українські інтелектуали, не дивлячись на всі об'єктивні труднощі, знов звернулися до вивчення східної історії. Інтерес до східної історії стимулювався тим, що Орієнт усвідомлювався як деколонізована зона. У 1990-і роки багато українських інтелектуалів помітили, що між історією постколоніяльних країн Сходу і постсовєтською Україною існує чимало паралелей в будівництві національної держави і національної незалежності. Об'єктивні труднощі, порівнянні з тими труднощами, з якими зіткнулися країни Азії, сприяли тому, що українські історики почали аналізувати деякі моменти в національній історії в категоріях постколоніялізму. В 1990-і роки намітилася тенденція ревізії

[41] Кримський А. Твори в п'яти томах. – Київ, 1972 – 1974.
[42] Загребельний П. Роксолана. – Київ, 1980.

традиційно україноцентричного і євроцентричного прочитання і сприйняття української історії.

Разом з європейською парадигмою виникли і тенденції які сприяли аналізу українського минулого в контексті орієнтних студій. У такій ситуації українська гуманістика починає розвиватися як історіографія інтелектуальних опозицій. У Києві за ініціятивою Омеляна Пріцака був створений Інститут Сходознавства імені Агатангела Кримського, було відновлено видання часопису «Східний світ». Велика частина з наукових розвідок самого О. Пріцака і А. Кримського повернулися до читачів, будучи знову перевиданими чи перекладеними в Україні. Українські історики дістали можливість ознайомиться з класичними дослідженнями присвяченими, наприклад, історії Туреччини[43]. Найзначущішою подією в своєрідному залученні до західної дослідницької традиції став переклад на українську мову і видання класичної праці Едварда Саїда «Орієнталізм»[44].

У 1990-ті роки українські історики звернулися і до вивчення специфіки українського орієнталізму. Аналізуючи цю проблему український історик Юрій Кочубей в 1996 році писав, наприклад, що «"орієнталізм" – це не орієнталістика, не комплекс знань про Схід, не наука про Схід, не аналіз впливів – взаємовпливів, зв'язків – взаємозв'язків. "Орієнталізм" для нас – це сприйняття Сходу в європейській цивілізації і відтворення цього сприйняття у науці, мистецьких творах і в літературі на основі невірних, хоча й історично обумовлених, уявлень, що склалися в минулі часи». Кочубей припускав, що образ Сходу в українській традиції змінився, став «об'єктом письменницької творчості, як і своя країна, або Захід». З іншого боку, кучеьей писав про необхідність вивчення Орієнту як своєрідного «діялогу цивілізацій на демократичній рівноправній основі»[45].

---

[43] Іланджик Г. Османська імперія. – Київ, 1998.

[44] Саїд Е. Орієнталізм. – Київ, 2001.

[45] Кочубей Ю. До специфіки українського орієнталізму // Східний Світ. – 1996. – № 2. – с. 34 – 43.

В 1990-ті роки українська історія стала історією європейською і орієнтною одночасно. Інтелектуальна інтеграція Сходу / Орієнту в контекст української історії стала вдалим проектом. Українські інтелектуали змогли подолати євроцентрізм, що стало можливе, завдяки діяльності українських істориків в підсовєтській Україні і в українській діяспорі. Своєрідна перемога в українській історіографії дихотомії Схід – Захід / Орієнт – Окцідент[46] стала, з одного боку, поверненням до тих норм дослідницької діяльності, які формувалися в 1920-ті роки, але були перервані репресіями 1930-х років. З другого боку, реставрація орієнтних студій об'єктивно сприяла інтеграції сучасної української історіографії до світового наукового простіру.

Замість висновків

Процес формування в Україні, серед українських інтелектуалів, істориків і письменників, образу Сходу був довгим і суперечливим. Сучасне розуміння Орієнту виникає на початку XX століття, хоча і раніші українські автори писали про Схід, але тоді східна тема не мала самостійного значення. Залучення до Орієнту почалося лише в XX сторіччі, коли українська національна ідея була вже достатньо сильною, щоб вийти за межі виключно українського етнічного поля. Формуванню східних образів сприяло і те, що українські інтелектуали встановили контакти з діячами кримської татарської культури.

У такій ситуації деякі з кримських діячів добровільно інтегруються в український політичний контекст. Агатангел Кримський був найяскравішою і впливовішою фігурою в цій татарській кримській генерації, яка добровільно і свідомо зробила свій вибір на користь України. Добровільна інтеграція в рамки українського, активно націоналізовавшегося суспільства, привела до того, що в результаті зустрічі українських європейських і татарських кримських традицій в Україні виникає своя унікальна школа східних студій. Українське сходознавство мало недовгу історію, але активна діяльність українських інтелектуалів в 1920-ті роки дала свої позитивні

[46] Про цю своєрідну дихотомію в українській гуманістиці див.: Гундорова Т. Український окциденталізм: бути чи не бути Римом? // Критика. – 2006. – № 1 – 2. – с. 3 – 4.

результати. У Україні виник якісно новий образ Сходу – на зміну ідилічному і романтичному розумінню Сходу прийшла нова складна і наукова перцепція Орієнту.

Схід був усвідомлений як не просто інші́сть, але і як частина українського історичного простору. Українські інтелектуали інтегрували українські образи в східний контекст. Процес відкриття Сходу і його інтеграції в український інтелектуальний контекст супроводжувався деклараціями з боку істориків і літераторів своєї лояльності радянському режиму. Але і цей політичний маневр не дав своїх результатів і доля українського сходознавства склалася трагічно. Але орієнтні студії продовжувалися в українській діяспорі, один з найбільших істориків якої Омелян Пріцак остаточно з'єднав дві історії – українську і східну.

Якщо в діяспорі продовжився розвиток орієнтних студій, то в Радянській Україні Схід втратив свою актуальність і східні дослідження були витиснені на периферію наукового життя, деградувавши, в літературі до романтичної ідеалізації Сходу і постійної констатації причетності до східної історії самої України. Сучасна Україна переживає ренесанс східних студій і сучасні українські інтелектуали впродовж 1990-х років болісно шукали вихід з європейської парадигми, намагаючись вписати в контекст української історії і значний східний дискурс. Як би ні старалися і не намагалися українські інтелектуали позбавитися зайвого евроцентрізму, вони не змогли в цьому напрямі значно просунуться.

Тому, сучасний український інтелектуальний клімат характеризується наявністю стійкої дихотомії Схід – Захід. Вибір Сходу чи Заходу як ідеологічного і інтелектуального орієнтиру – проблема навіть не професійної відповідальності, а вибір власного дослідницького стилю, свого місця в дослідницькій громаді. Історія українського орієнталізму в XX столітті вже стала історією, частиною еволюції українського культурного дискурсу, який не можна викреслити з історії ідей в Україні в XX столітті. Вона ще чекає своїх дослідників. І в той час, як одні українські історики уявляють, культивують свій Захід, то інші українські історики-орієнталісти зайняті тим, що… кожен сходознавець вибудовує свій Орієнт.

REMARKS ON LAJOS KOSSUTH'S CHURCH POLICY*

Csaba FAZEKAS♦

Géza Hegyaljai Kiss, one of the numerous biographers of Lajos Kossuth, said in 1928: 'It would be worth dedicating a separate essay to Lajos Kossuth's religiousness.' This lack he describes as still valid. We had to wait until the early 21st century to see several researchers of Kossuth's life-work paying particular attention to this subject, although none of the memorial lectures and essays strove for completeness. (The same is true for the present paper.)

First, I would like to describe a few general characteristics of Kossuth's views on church policy. Secondly, I will look at the stages of his career when he had to deal with this question or had to give his opinion on this subject.

The oeuvre of Kossuth, which spanned nearly the whole 19th century, cannot be characterised with his full dedication to one certain public issue. As he had many other interests, Kossuth cannot by any means be regarded to be a politician who only dealt with church policy. On the contrary, his views on this subject constituted actually only a small part of his public activity, and of minor importance. It is remarkable that with the exception of two essays dated 1833 and 1871 he never felt the need to write about his views on church policy and to set out a general programme in a separate essay, while other questions (economic and social policy, reforms

♦ Prof. Dr. Miskolc University, e-mail: bolfazek@gold.uni-miskolc.hu

in the legislative and executive power, Hungary's independence, etc.) he always felt necessary to address in his written work and in his speeches. He usually dealt with subjects of church policy for two reasons: either as part of his reflections on a topical issue (for example in 1848 or in connection with the conflict between the unity of Italy and the Pontificate, i.e. the cultural struggle that was unfolding in the second part of the century, etc.), or as part of his theoretical political passages, for example in his studies of the relationship between the individual and the community, and between the individual and the sovereign power. It is generally accepted that passages on the separation of church and state, and the equal rights for different religious denominations constituted an organic part of the ideology of Kossuth's generation, the reform opposition prior to 1848, professing the civil transformation. The Catholic Church, strongly connected to the Royal Court of Vienna through social and political interests, was inclined to overemphasise the reformers' (including Kossuth's) views on church policy, although it did not play a more important role than their opinions on any other subject in the Hungarian liberal ideology. Neither was it, however, less important than any other topic, as church policy cannot be separated from the liberals' demand for the democratisation of public life and for abolishing the system of feudal privileges.

Kossuth's views on church policy fit well into the system of his general opinion about individual and collective freedom. As the concept of the freedom of the individual, the freedom of property and the freedom of (national) community constituted an organic unity within Kossuth's views on social policy, with regard to the churches he similarly emphasised the importance of the liberty of the individuals practising their religion and that of the religious community. The beneficial public role of the churches can only be secured if the members of that church have the right to free private worship. The feudal church policy model contradicted the liberals' programme in both points: the institutional privileges of the Catholic Church (for example collecting tithe, direct participation in the legislation, etc.) impaired the freedom of other religious denominations and at the same time made the restriction of individual freedom possible, for instance with regard to private worship, choice of partner, choice of children's religion, etc. (The two latter examples affected Kossuth's life personally. I will talk about this later.)

Kossuth's sporadic expressions in his articles, speeches or private correspondence make a very characteristic, and in every way consistent ideology about church policy, which appeared in every stage of his long career. It seems that he represented the same point of view on church policy during the Assembly of 1832-36 as in 1848-49, or in emigration, when he commented either on the despotism of the absolute monarchy or the Hungarian home affairs in the era of the Austro-Hungarian Dualism. It is important to make it clear that his ideas cannot be connected with the theology of any religious denomination. In some kind of fashionable way, historians often trace Kossuth's views directly to his Lutheran family or upbringing, or at least make a connection between them. Undoubtedly, it is true that his background, the Protestant tradition of Upper Northern Hungary (for example anti-Habsburgism) was an important addition to the development of his ideology, and the fact that he went to the schools of three major churches deepened his receptivity to religious tolerance. (He learned at the Piarists in Sátoraljaújhely, at a Lutheran school in Eperjes, i.e. Presov, today in Slovakia, then at the famous Reformed College of Sárospatak.) All in all, I do not think these experiences decisively influenced his ideas. Kossuth's philosophy does not show a close relation to Protestant theology, its origin can rather be found in the concept of the Enlightenment or even more in the liberalism of his own age. He did not specifically dwell at religious subjects, or at the interpretation of the teachings of the Catholic or Protestant Churches. He only dealt with these questions when they were of common interest or of political importance (for example marriage in the Catholic Church, celibacy, etc.). Although the young Kossuth had certain appointments in his church (for a short period of time he was the clerk of the Lutheran Church in Sátoraljaújhely), his philosophy could never be described as religious. He represented his views on church policy consistently regarding all churches, including his own, and his personal faith can hardly be characterised as enthusiastic. One can observe his knowledge of the Bible and of ecclesiastical history in his speeches, but using biblical metaphors was quite common at the time, and Kossuth was no exception in this respect. (Most commonly known is his remark from July 1848 when he said: 'The gates of Hell shall not prevail against Hungary.') In summary, I think the source of his church policy can be found in the social philosophy of Western European liberalism and in the interpretation of freedom rather than in the Protestantism of his own time. The Hungarian liberals sharing the same views on church policy are

typically from heterogeneous religious backgrounds. Neither can Kossuth's liberalism regarding religious questions be derived from his Lutheranism, just as Ferenc Deák's cannot be derived from his Catholic upbringing.

In my opinion Kossuth's church policy can be divided into three major areas:

1. The separation of church and state. (Kossuth understood this as the end of the state as sacred entity, and its secularisation, and on the other hand as the abolishment of the tools given by the state to the church, for example participation in politics, and financial support.)
2. Equal rights for the different religious denominations. (In the 19th century this meant the abolishment of privileges held by the Catholic Church.)
3. The sanctity of private life. (A person can choose his religion for himself, and should not be influenced by the church in his most private decisions, for example in the choice of partner.)

In this sense Kossuth's idea was a system of politically independent, self-financed religious denominations, their members having a free private life, their ministers not working for the advantage of their own churches only but for the interest of the whole society (nation). It is understandable that Kossuth often had a conflict with the Catholic Church, which contradicted this model in all respects.

Let us have a quick look at how all this realised itself in certain stages of Kossuth's life. In 1833, while editing the *Országgyűlési Tudósítások* ('Parliament Reports') comes the idea that the texts of all sessions about church policy should be published in a separate issue. This work of Kossuth is lost. Based on the remaining fragments, we can assume that he primarily wanted to publish the speeches given in the district sessions (which did not appear in official minutes), obviously with comments of the opposition. Interesting here is his choice of subject: while discussing the unaccepted proposals of 1833 regarding church policy, the formation of a new (liberal) opposition was noticeable in the Hungarian legislation. The discussion was not between Protestants and Catholics any more, but between the supporters and the opposition of the church policy of civic development. (The latter consisted of Catholic priests, the former, Catholic

as well as Protestant delegates.) After the dissolution of the parliament Kossuth followed rather the high treason cases in his *Törvenyhatosagi Tudosítások* ('Municipal Reports'), but there was always plenty of space for the opinions of church policy from the provinces. When the next Assembly was stirred by church policy cases, Kossuth was in prison. He could have had no idea that the conflict regarding mixed marriages would affect his own life soon. In my opinion the conflicts in church policy during 1840-41 were not started by Kossuth's marriage but they certainly played a sort of catalyst role. In his speech at the meeting of the County Council of Pest, Kossuth condemned the Catholic Church for interfering with people's private lives in cases of mixed marriages when they refuse to give blessing. He explained that the Catholic Church as a feudal power enjoys the financial support of the state, and they do not mind using any means when they feel their political interest or their social influence is in danger. Kossuth said, they could only protect it by violence, by 'trampling on other religions'. That is why he encouraged the severe punishment of priests violating the Hungarian Law, and the making of laws or legal measures protecting religious equality. 'I know of no pain more severe than the injury of the right to free religious worship' – he commented.

The balance of powers of the 1839-1840 diet made it obvious for the catholic bishops that the following diet might pass much more advantageous Acts for the Protestants than earlier. That's why first in 1836 the bishop of Rozsnyo, János Scitovszky (from 1838 he was the bishop of Pécs), and next in 15th March 1839 the bishop of Nagyvarad, Ferenc Lajcsák causing much greater stir issued circulars in which they prohibited for their priests to confirm those mixed marriages where the Protestant husband did not give a so-called reservation (reversalis). This reservation meant that the children to be born from the marriage would be baptised Catholic. Lajcsák's circular made the bigger reaction. In such cases of mixed marriages the bishop just permitted for the priests to acknowledge the marriage without ecclesiastical blessing and not in the territory of the temple but out in the churchyard without the compulsory ceremonial garment. The ecclesiastical name of this celebration was the passiva assistentia. The regulation caused protest throughout the counties. By chance one of the first people concerned was Lajos Kossuth. It was a very characteristic sign of Kossuth's life: he had no private life, his marriage put into centre of political debates, too. The Lutheran Kossuth wanted to marry

a Catholic woman, Terezia Meszlenyi, and Kossuth declared not to give a reservation for the parish priest of town Pest, where he lived. The indignation of the county nobility because of the reservation affairs was bigger than the bishops expected. In connected to Kossuth's case for the first time county of Pest (the 'leading county' of Hungarian Liberals) declared the ecclesiastical procedure of passiva assistentia unlawful, furthermore catholic priests demanding reservations were held out the prospect of legal procedure and conviction.

In the columns of *Pesti Hírlap* ('Journal of Pest'), Kossuth always gave publicity to the movements against the church originating in the provinces. At the same time it is remarkable that even despite being personally affected, in his newspaper he showed more interest in social, political and economic issues, for example in the liberation of feudal peasants, and industrialisation, etc. Conspicuously, he dedicated none of the hundreds of his leading articles to church policy; he expressed his views rather in footnotes to reports from the provinces. (I have to mention here, that these, sometimes really substantial remarks of Kossuth have rarely been considered by researchers.) In one of these notes he clearly expressed that the equality of religious denominations can only be achieved with legal measures and at the same time by breaking the unavoidable opposition of the Catholic Church: 'If the Catholic clergy finds the way shown by Article 26 contradictory to their theology, the legislation has to find another way to achieve the goals of the state.' In these days he always emphasised that he does not judge Catholicism, only the arrogant political behaviour based on it. 'I am sure that the case of Protestantism in Hungary will find strong support under enlightened Catholics,' he wrote to Károly Zay at the beginning of 1842, 'and I am not willing to identify the foolish fanaticism of the Catholic clergy, and their desire for power, with Catholicism in general.' Moreover, it is very characteristic that the *Pesti Hírlap* ('Journal of Pest') dealt with the problem of the union of both Protestant churches, but not from a theological point of view, much more in connection with minority issues.

As we know, Kossuth played a major part in the political restructuring of 1848. Article 20 about the mutual equality of religious denominations was actually created by him, and gives a proper picture of his legislative purpose: the separation of state and church. Furthermore, he

made clear that the state would provide financial support for the churches. At the same time he explained that this was meant only with regard to the practical public role of the churches, and implicitly it aimed at the secularisation of church lands. Kossuth had not only a theoretical role in 1848. On 18th March, when the Assembly accepted the laws about the liberation of feudal peasants, the abolishment of the tithe became a major issue. Historians mostly emphasise the 'voluntary resignation' of church delegates, but in my opinion, knowing the circumstances, we should speak about their dismissal. Kossuth played a primary role in asking the delegates to give up collecting the tithe without compensation. On 4th April 1848 there was an interesting and typical discussion between Kossuth and Miklós Sárkány, the Abbot of Bakonybél. Kossuth explained that civic development not only implies the changing of laws, but also the modernisation of certain social groups. The latter in his views meant, without wishing to interfere with internal issues of the Catholic Church, the abolishment of outdated medieval dogmas and the abolishment of celibacy as well. Later, during a discussion with József Lonovics, the Bishop of Csanád, Kossuth explained in detail that the Hungarian Catholic Church cannot hide behind the back of Rome's authority: they have to work towards the interests of Hungarian society, respecting the Hungarian law. Kossuth kept representing this opinion firmly. From a certain point of view he continued the Josephinistic tradition of church policy when he said, the church has to work for the interest of society. In 1848-49, partly against his own philosophy, Kossuth often organised financial state support for the clergy. In return he expected the Hungarian Catholic Church to use its influence in favour of the Hungarian state. 'The clergy have a beautiful mission,' he said in December 1848, 'to lead the people towards salvation, but also to lead them towards freedom on Earth. It is my wish that the clergy fulfil this delightful mission.' The Catholic Episcopacy, although taking notice of the new laws, remained supportive to the conservative political side in 1848. From 1849 on they expected the support of their interests from the Royal Court in Vienna rather than from the liberal Hungarian government.

Kossuth communicated on Hungarian affairs even in emigration. In 1868, for example, he expressed his objections to church schools as part of his liberal church policy. He thought that public education is a duty of the state. The dominance of church schools holds up 'national public

education' in the long term. In those years he also objected to the Hungarian clergy enjoying Habsburg support. He found that the Holy See collaborating with conservative powers played a major part in the opposition to the freedom of European nations. In 1871, after the end of the papal state Kossuth wrote his memoirs on 1848, in which he also gave a summary of his views on church policy. In his opinion the laws of 1848 resulted from a compromise, as he was not only against 'the dreadful idea of one dominant religion', but also against any financial support to the churches from the state. He thought religious denominations were 'nothing else but voluntary associations of people sharing the same faith of one's own free will, and they are not any different from other social unions'. Later the Hungarian movements of anti-Semitism caught Kossuth's attention (they met with his strong condemnation). It might be symbolic that by the end of his life Kossuth expressed his opinion in a debate on church policy affairs in 1890. The supporters of his party in Hungary, being in opposition at that time, had encouraged and called for the creation of a law about civil marriage for a long time. When the Wekerle Government made the same proposition, Kossuth asked the members of his party to support the government regarding this issue. His feelings against the Austro-Hungarian Dualism did not keep him from representing the liberalism he served for decades.

SOURCES

As we mentioned, we can not find an independent work focused on Kossuth's Chuch policy in the Hungarian literature. There is only one good (and unfortunetely forgetted) exception after Kossuth's death: VÁRNAI, SÁNDOR: Kossuth és az egyház. [Kossuth and the Church.] In: Protestáns Szemle, 1894. pp 292-304. The citeted work of GÉZA HEGYALJAI KISS: Kossuth mint presbiteri jegyző. [Kossuth as a Parish Notary.] In: Protestáns Szemle, 1928. pp 495-497. We can use very good: ZAKAR, PÉTER: Kossuth Lajos és a katolikus egyház 1848/49-ben. [Lajos Kossuth and the Catholic Church in 1848-49.] In: Belvedere Meridionale, 1995. Nr. 1-2. pp 77-86.

Kossuth's cited works: Kossuth Lajos iratai. [Lajos Kossuth's Papers.] Ed. by KOSSUTH, FERENC. Nyolczadik kötet. Bp., 1900. and the 8th and the 11th volumes from the Kossuth's collected works. (Ed. by GÁBOR PAJKOSSY in 1989 and ISTVÁN BARTA in 1951.) The other Kossuth's speeches and ideas: Kossuth's Collected Works on CD-ROM (Budapest, Arcanum, 2002) About Kossuth's marriage and his opinion: KOSÁRY DOMOKOS: Kossuth Lajos a reformkorban. [Lajos Kossuth in the Reform Era.] Budapest, 1946. and Magyar írók levelei gróf Zay Károlyhoz. [Hungarian Writers's Letters to Károly Zay.] Ed. by GRAGGER, RÓBERT. In: Irodalomtörténeti Közlemények, 1910. Nr. 3. pp 349-363.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

"Omeljan Pritsak, geçen asrın en büyük türkologlarından birisidir.

O, kendisinden önceki Rus tarihçilerinin bağlı bulundukları İndo-Germen etnoloji nazariyesinden ayrılarak kendine has bir kültür, medeniyet ve etnografya anlayışı vücuda getirmiştir.

O, Rus resmi tarihçiliğinde "Tatar Boyunduruğu", "Tatar İstilası" genel başlığı altında toplanan ve Türklere karşı olumsuz bir kanaatin zeminini teşkil eden genel anlayışı da reddetmiştir. Pritsak, kendisini asıl memleketi Ukrayna'da kabul ettirmekle birlikte, Türkiye'de ve dünyada da azımsanmayacak taraftarı bulunan saygın bir ekolün sembolü olarak da tanınmıştır. O'nun şahsında Karadeniz, Kafkasya ve Balkan milletleri ortak bir akademik zeminde buluşma imkânı yakalamışlardır.

Mevcut armağan kitabı da bu buluşmanın bir ifadesidir."

ISBN NO: 978-975-7988-35-9