



www.turkishstudies.net/language

Turkish Studies - Language and Literature

eISSN: 2667-5641

Research Article / Araştırma Makalesi



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

Horse in Funerary Practices and Ritual Transformations: A Case Study of Kazakhstan

Defin Törenlerinde At ve Ritüel Dönüşümler: Kazakistan Örneği

Reyhan Gökben Saluk*

Abstract: The article examines the horse and related ethnographic elements within Turkic funeral rituals in the context of cultural belief systems and social structure, with a particular focus on their historical continuity in Kazakhstan. When evaluated through pre-Islamic and post-Islamic ritual practices, oral tradition, and folkloric evidence, it becomes clear that among Turkic peoples the horse functioned not only as a means of transportation and warfare, but also as a central symbolic element in mortuary rituals. Research further demonstrates that horses were incorporated into funeral ceremonies as ritual components accompanying the deceased. Archaeological and ethnographic findings indicate that the horse assumed symbolic roles intended to ensure the well-being of the deceased in the afterlife. In Turkic societies, practices such as burying horses fully equipped with tack and harness, ritual sacrifice, and their consumption during funeral feasts are associated with animistic belief systems. In epic narratives and oral traditions, the bond of destiny between the horse and the hero further reinforces the symbolic and spiritual dimensions of mortuary practices. Among the Kazakhs, funeral rituals reflect a multilayered structure in which traditional elements and Islamic practices are intertwined. The process extending from the announcement of death to burial and commemorative ceremonies encompasses both social solidarity and religious obligations. While news of death is conveyed indirectly, funerary procedures are carried out with Qur'anic recitation and the funeral prayer. During the mourning period, ritual lamentations and condolence visits, as well as commemorations on the seventh and fortieth days and on the anniversary of death, demonstrate the continuity of collective memory. In funeral feasts known as aş, practices such as horse sacrifice function both as indicators of social status and as reflections of traditional belief systems. Although these rituals have been reshaped in contemporary times depending on economic conditions, their essential features have largely been preserved. Furthermore, among Kazakhs in the diaspora, the practice of bringing symbolic soil from ancestral graves as a sign of attachment to the homeland represents an important expression of identity, belonging, reverence for ancestral culture, and the reconstruction of historical memory.

Keywords: Folklore, Horse cult, Funerary rituals, Oral culture, Historical continuity.

Öz: Bu makale, Türk cenaze ritüelleri içerisinde at ve atla ilişkili etnografik unsurları, kültürel inanç sistemleri ve toplumsal yapı bağlamında incelemekte; özellikle Kazakistan'daki tarihsel sürekliliğe odaklanmaktadır. İslam öncesi ve İslam sonrası ritüel uygulamalar, sözlü gelenek ve folklorik veriler birlikte

* Assoc. Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature
Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-1498-6566>
reyhan.saluk@hbv.edu.tr

Cite as/ Atıf: Saluk, R. G. (2026). Horse in funerary practices and ritual transformations: A case study of Kazakhstan / Defin törenlerinde at ve ritüel dönüşümler: Kazakistan örneği. *Turkish Studies-Language and Literature*, 21(3), 5781-5820. Ankara Bilim University Publications. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.94654>

Received/Geliş: 03 June/Haziran 2026

Accepted/Kabul: 20 September/Eylül 2026

Published/Yayın: 25 September/Eylül 2026

Checked by plagiarism software



değerlendirildiğinde, Türk halkları arasında atın yalnızca bir ulaşım ve savaş aracı olarak değil, aynı zamanda ölüm ritüellerinin merkezinde yer alan sembolik bir unsur olarak işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Araştırmalar ayrıca atların, ölen kişiye eşlik eden ritüel unsurlar olarak cenaze törenlerine dâhil edildiğini göstermektedir. Arkeolojik ve etnografik bulgular, atın, ölünün öteki dünyadaki refahını ve huzurunu sağlamaya yönelik sembolik roller üstlendiğini ortaya koymaktadır. Türk toplumlarında atların koşum ve eyer takımlarıyla birlikte gömülmesi, kurban edilmesi ve cenaze şölenlerinde tüketilmesi gibi uygulamalar, animistik inanç sistemleriyle ilişkilendirilmektedir. Destanlar ve sözlü geleneklerde ise at ile kahraman arasındaki kader ortaklığı, ölüm ritüellerinin sembolik ve manevi boyutlarını daha da güçlendirmektedir. Kazaklarda cenaze ritüelleri, geleneksel unsurlar ile İslami uygulamaların iç içe geçtiği çok katmanlı bir yapı sergilemektedir. Ölüm haberinin duyurulmasından defin ve anma törenlerine kadar uzanan süreç hem toplumsal dayanışmayı hem de dinî yükümlülükleri kapsamaktadır. Ölüm haberi dolaylı yollarla iletilirken, cenaze işlemleri Kur'ân tilaveti ve cenaze namazı eşliğinde gerçekleştirilmektedir. Yas döneminde söylenen ağıtlar, taziye ziyaretleri ve ölümün yedinci, kırkıncı günü ile yıl dönümünde düzenlenen anma törenleri, kolektif hafızanın sürekliliğini göstermektedir. Aş olarak bilinen cenaze şölenlerinde gerçekleştirilen at kurbanı gibi uygulamalar hem toplumsal statünün göstergesi hem de geleneksel inanç sistemlerinin yansıması olarak işlev görmektedir. Bu ritüeller günümüzde ekonomik koşullara bağlı olarak yeniden şekillenmiş olsa da varlıklarını büyük ölçüde korumuştur. Ayrıca diasporadaki Kazaklar arasında, anavatana bağlılığın bir göstergesi olarak atalarının mezarlarından sembolik toprak getirilmesi uygulaması; kimlik, aidiyet, ata kültürüne saygı ve tarihsel hafızanın yeniden inşasının önemli bir ifadesini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Folklor, At kültürü, Cenaze ritüelleri, Sözlü kültür, Tarihsel süreklilik.

Structured Abstract:

This study examines the role of the horse in Turkic funerary rituals and associated folkloric elements, contextualized through ethnographic materials and oral traditions. In Turkic societies characterized by seasonal pastoralist lifeways, the horse functions not only as a means of transportation and warfare but also as a central symbolic element in mortuary practices. Archaeological evidence indicates that horses have been included in collective burials across the Eurasian steppes since the first millennium BCE, reflecting their ritual significance in conceptions of the deceased's journey and well-being in the afterlife. Within nomadic contexts, the horse was not an object of worship, but rather a ritual companion and practical means of facilitating the deceased's passage to the afterlife. In this framework, there is no clear evidence of a distinct cultic veneration of horses within funerary ceremonies. By contrast, among sedentary agricultural communities, horses appear in burial contexts primarily in symbolic or representational forms from the early Iron Age onward.

In epic narratives and oral traditions, the horse emerges as the companion and fate-bound partner of the hero. In particular, in the *Manas* and *Koblandi-Batır* epics, warhorses are believed to share the fate of their owners; the death of the horse signifies the hero's demise and functions as an important motif of mourning and commemoration within these narratives. In nomadic funerary practices, saddles and harnesses constitute key symbolic elements. The placement of a saddle in the grave, positioning it beneath the deceased's head, hanging it in the household for a year, or deliberately breaking it as a symbolic act of separation and potential reunion in the afterlife, all serve to ease the transition to the afterlife and to establish a ritual bridge between the living and the dead. Practices such as inverted saddling carry protective and regulatory meanings for both the deceased and the community. Archaeological and ethnographic evidence demonstrates that, for nomadic societies, the horse was not only an essential element of daily subsistence but also a vital means of ensuring the soul's journey beyond death. Oral and epic traditions further emphasize the enduring spiritual bond between horse and owner, which continues after death, with practices such as sacrifice, guidance, and ritual commemoration reinforcing the symbolic structure of the funerary process.

Contemporary Kazakh funerary practices continue to integrate Islamic rites with pre-Islamic traditions associated with equine-centered ritual culture. The funeral process begins with Qur'anic recitation and the funeral prayer, while the announcement of death is conveyed through the *estirtu* custom, delivered by socially prominent elders using indirect and gradual expressions. During funerary proceedings, a felt yurt is erected at the deceased's residence, and a continuously lit torch is maintained to designate the ritual space. After the body is washed and shrouded, it is oriented toward the Qibla and interred by male relatives. The ritual also publicly acknowledges that the deceased's social obligations will be assumed by kin, thereby reinforcing both individual and collective dimensions of social responsibility.

The slaughtering of horses and the sharing of ritual meals (*aş*) constitute central components of Kazakh funerary rites, reinforcing both symbolic and social dimensions of the ceremony. The number of horses sacrificed corresponds to the social status of the deceased, while the subsequent distribution of these animals symbolizes both posthumous honor and social prestige. Historically, *ölü aş* ceremonies exerted significant influence on economic and social structures, and oral epics and folklore critically reflect on the potential excesses of such feasts. For example, in the *Manas* epic, despite Kökötöy's testamentary instruction for a modest burial, the funeral evolves into a large-scale feast, illustrating the social and economic dynamics embedded in mortuary ritual practice.

In the modern period, particularly in diaspora contexts or under conditions of war, repression, and forced displacement, the "return of soil" ritual extends beyond a religious practice and becomes a significant mechanism for the reproduction of collective memory and national identity within contexts of historical trauma and spatial dislocation. These rituals restore disrupted intergenerational and territorial connections, creating a symbolic link to ancestral land and inherited cultural memory. Qur'anic recitations and grave-site prayers integrate Islamic ritual practice with long-standing cultural memory structures, reinforcing the continuity of historical consciousness.

Within this framework, horses and funerary rituals occupy a central position in nomadic Turkic culture, functioning as complex symbolic systems that mediate between life and death. The integration of archaeological, ethnographic, and oral sources enables a comprehensive understanding of the horse's role in funerary practices, encompassing social hierarchy, economic redistribution, and cultural continuity. Epic traditions and oral narratives preserve both the historical and ritual dimensions of these practices, contributing

to a broader understanding of the social and cultural organization of Turkic nomadic societies. Accordingly, an interdisciplinary approach that combines archaeology, anthropology, and folklore studies illuminates the historical continuity, cultural diversity, and symbolic significance of Kazakh funerary rituals.

Keywords: Folklore, Horse cult, Funerary rituals, Oral culture, Historical continuity.

الملخص المنهجي:

تتناول هذه الدراسة دور الحصان في الطقوس الجنائزية لدى المجتمعات التركية والعناصر الفولكلورية المرتبطة بها، في سياق المواد الإثنوغرافية والتقاليد الشفوية. ففي المجتمعات التركية ذات أنماط الحياة الرعوية الموسمية، لا يُعد الحصان وسيلة للنقل والحرب فحسب، بل يمثل أيضًا عنصرًا رمزيًا مركزيًا في الممارسات الجنائزية. وتشير الأدلة الأثرية إلى أن الأخصنة قد أدرجت في المدافن الجماعية عبر سهوب أوراسيا منذ الألفية الأولى قبل الميلاد، مما يعكس أهميتها الطقسية في تصورات رحلة المتوفى ورفاهيته في العالم الآخر. وفي السياقات البدوية لم يُعبد الحصان ككائن مقدس، بل كان رفيقًا طقسيًا ووسيلة عملية لتسهيل عبور المتوفى إلى الآخرة. وفي هذا الإطار، لا توجد أدلة واضحة على وجود عبادة مميزة للحصان ضمن الطقوس الجنائزية. وعلى النقيض من ذلك، يظهر الحصان في سياقات الدفن لدى المجتمعات الزراعية المستقرة في أشكال رمزية أو تمثيلية منذ العصر الحديدي المبكر.

في السرديات الملحمية والتقاليد الشفوية، يبرز الحصان بوصفه رفيقًا وشريكًا في المصير للبطل. ففي ملحمتي *ماناس* و*كوبلندي باتير* يُعتقد أن خيول الحرب تشارك أقدار أصحابها؛ فموت الحصان يرمز إلى موت البطل ويُعد عنصرًا مهمًا في الحداد والتذكارات داخل هذه السرديات، وفي الممارسات الجنائزية البدوية، تشكل السروج واللجام عناصر رمزية أساسية. إذ إن وضع السرج في القبر، أو وضعه تحت رأس المتوفى أو تعليقه في البيت لمدة عام، أو كسره عمدًا كفعل رمزي للفصل وإمكانية اللقاء في الآخرة، كلها ممارسات تهدف إلى تسهيل الانتقال إلى العالم الآخر وإقامة جسر طقسي بين الأحياء والأموات. وتحمل ممارسات مثل قلب السرج معاني وقائية وتنظيمية تخص المتوفى والمجتمع على حد سواء. وتُظهر الأدلة الأثرية والإثنوغرافية أن الحصان لم يكن عنصرًا أساسيًا في المعاش اليومي فحسب، بل كان أيضًا وسيلة جوهريّة لضمان رحلة الروح بعد الموت. كما تؤكد التقاليد الشفوية والملحمية على استمرار الرابطة الروحية بين الحصان وصاحبه بعد الوفاة، حيث تعزز ممارسات مثل التضحية والإرشاد والتذكارات الطقسية البنية الرمزية للعملية الجنائزية.

تواصل الممارسات الجنائزية الكازاخية المعاصرة دمج الطقوس الإسلامية مع التقاليد السابقة للإسلام المرتبطة بثقافة الطقوس الفروسية. تبدأ مراسم الجنائز بتلاوة القرآن والصلاة على الميت، بينما يُعلن خبر الوفاة عبر عادة *سَترُو* التي يؤديها شيوخ بارزون باستخدام تعابير غير مباشرة وتدرجية. وخلال المراسم، يُنصب بيت شعر (يورت) في منزل المتوفى، وتُحافظ شعلة مضاءة باستمرار لتحديد الفضاء الطقسي. وبعد غسل الجثمان وتكفينه، يُوجه نحو القبلة ويُدفن على يد أقاربه الذكور. كما تعلن الطقوس علنًا أن الالتزامات الاجتماعية للمتوفى ستُستكمل من قبل ذويه، مما يعزز الأبعاد الفردية والجماعية للمسؤولية الاجتماعية.

يُعد ذبح الخيول وتقاسم وجبات الطقوس (ش) من المكونات المركزية في الجنائز الكازاخية، إذ يعززان الأبعاد الرمزية والاجتماعية للمراسم. ويتناسب عدد الخيول المذبوحة مع المكانة الاجتماعية للمتوفى، بينما يرمز توزيعها لاحقًا إلى الشرف بعد الموت والمكانة الاجتماعية تاريخيًا، كان لمراسم *أولو آش* تأثير كبير على البنى الاقتصادية والاجتماعية، وقد عكست الملاحم الشفوية والفولكلور نقدًا للإفراط المحتمل في مثل هذه الولائم. فعلى سبيل المثال، في ملحمة *ماناس*، ورغم وصية كوكوتوي بإقامة جنازة متواضعة، تتحول المراسم إلى وليمة واسعة النطاق مما يوضح الديناميات الاجتماعية والاقتصادية الكامنة في الممارسة الجنائزية.

وفي العصر الحديث، خاصة في سياقات الشتات أو ظروف الحرب والقمع والتهجير القسري، يتجاوز طقس "عودة التراب" كونه ممارسة دينية ليصبح آلية مهمة لإعادة إنتاج الذاكرة الجماعية والهوية الوطنية في سياقات الصدمات التاريخية والانفصال المكاني. وتعيد هذه الطقوس وصل الروابط المقطوعة بين الأجيال والأراضي، محدثة صلة رمزية بالأرض الأسلافية والذاكرة الثقافية الموروثة. وتدمج تلاوات القرآن والدعاء عند القبور الممارسة الإسلامية مع البنى الراسخة للذاكرة الثقافية، مما يعزز استمرارية الوعي التاريخي.

في هذا الإطار، يحتل الحصان والطقوس الجنائزية موقعًا مركزيًا في الثقافة البدوية التركية، حيث يعملان كنظم رمزية معقدة تتوسط بين الحياة والموت. وينتج دمج المصادر الأثرية والإثنوغرافية والشفوية فهماً شاملاً لدور الحصان في الممارسات الجنائزية، بما يشمل البنية الاجتماعية، وإعادة التوزيع الاقتصادي، والاستمرارية الثقافية. كما تحفظ التقاليد الملحمية والشفوية الأبعاد التاريخية والطقسية لهذه الممارسات مما يساهم في فهم أوسع للتنظيم الاجتماعي والثقافي للمجتمعات البدوية التركية. وبناءً عليه، يوضح المنهج متعدد التخصصات الذي يجمع بين علم الآثار والأنثروبولوجيا والدراسات الفولكلورية الاستمرارية التاريخية والتنوع الثقافي والدلالة الرمزية للطقوس الجنائزية الكازاخية.

الكلمات المفتاحية: الفولكلور، عبادة الحصان، الطقوس الجنائزية، الثقافة الشفوية، الاستمرارية التاريخية

Résumé Structuré:

Cette étude examine le rôle du cheval dans les rituels funéraires turques et les éléments folkloriques qui y sont associés, en les contextualisant à travers des matériaux ethnographiques et des traditions orales. Dans les sociétés turques caractérisées par un mode de vie pastoral saisonnier, le cheval ne constitue pas seulement un moyen de transport et de guerre, mais également un élément symbolique central dans les pratiques

funéraires. Les données archéologiques indiquent que des chevaux ont été inclus dans des sépultures collectives à travers les steppes eurasiatiques dès le premier millénaire avant notre ère, reflétant leur importance rituelle dans les conceptions du voyage du défunt et de son bien-être dans l'au-delà. Dans les contextes nomades, le cheval n'était pas un objet de culte, mais plutôt un compagnon rituel et un moyen pratique de faciliter le passage du défunt vers l'au-delà. Dans ce cadre, il n'existe pas de preuves claires d'une vénération culturelle distincte du cheval dans les cérémonies funéraires. En revanche, parmi les communautés agricoles sédentaires, le cheval apparaît dans les contextes funéraires principalement sous des formes symboliques ou représentatives à partir de l'âge du Fer.

Dans les récits épiques et les traditions orales, le cheval se manifeste comme le compagnon et le partenaire lié au destin du héros. En particulier, dans les épopées *Manas* et *Koblandı-Batır*, les chevaux de guerre sont censés partager le destin de leurs maîtres ; la mort du cheval signifie la disparition du héros et constitue un motif important de deuil et de commémoration dans ces récits. Dans les pratiques funéraires nomades, les selles et les harnais représentent des éléments symboliques essentiels. Le placement d'une selle dans la tombe, son positionnement sous la tête du défunt, son accrochage dans la maison pendant un an, ou sa destruction volontaire comme acte symbolique de séparation et de possible réunion dans l'au-delà, visent tous à faciliter la transition vers l'au-delà et à établir un pont rituel entre les vivants et les morts. Des pratiques telles que la selle inversée portent des significations protectrices et régulatrices pour le défunt comme pour la communauté. Les preuves archéologiques et ethnographiques démontrent que, pour les sociétés nomades, le cheval n'était pas seulement un élément essentiel de la subsistance quotidienne, mais aussi un moyen vital d'assurer le voyage de l'âme après la mort. Les traditions orales et épiques soulignent davantage le lien spirituel durable entre le cheval et son maître, qui se poursuit après la mort, avec des pratiques telles que le sacrifice, la guidance et la commémoration rituelle renforçant la structure symbolique du processus funéraire.

Les pratiques funéraires kazakhes contemporaines continuent d'intégrer les rites islamiques avec des traditions préislamiques associées à la culture rituelle centrée sur le cheval. Le processus funéraire commence par la récitation coranique et la prière funéraire, tandis que l'annonce du décès est transmise par la coutume *estirtu*, délivrée par des anciens socialement influents à travers des expressions indirectes et graduelles. Au cours des cérémonies, une yourte de feutre est érigée au domicile du défunt, et une torche allumée en permanence est maintenue pour désigner l'espace rituel. Après avoir été lavé et enveloppé dans un linceul, le corps est orienté vers la Qibla et enterré par des parents masculins. Le rituel reconnaît également publiquement que les obligations sociales du défunt seront assumées par ses proches, renforçant ainsi les dimensions individuelles et collectives de la responsabilité sociale.

L'abattage des chevaux et le partage des repas rituels (*aş*) constituent des composantes centrales des rites funéraires kazakhs, renforçant les dimensions symboliques et sociales de la cérémonie. Le nombre de chevaux sacrifiés correspond au statut social du défunt, tandis que la distribution ultérieure de ces animaux symbolise à la fois l'honneur posthume et le prestige social. Historiquement, les cérémonies *ölü aş* ont exercé une influence significative sur les structures économiques et sociales, et les épopées orales ainsi que le folklore reflètent de manière critique les excès potentiels de ces festins. Par exemple, dans l'épopée *Manas*, malgré l'instruction testamentaire de *Kökötöy* pour des funérailles modestes, la cérémonie évolue en un festin à grande échelle, illustrant les dynamiques sociales et économiques intégrées dans la pratique funéraire.

À l'époque moderne, notamment dans les contextes de diaspora ou sous les conditions de guerre, de répression et de déplacement forcé, le rituel du « retour de la terre » dépasse la pratique religieuse et devient un mécanisme significatif de reproduction de la mémoire collective et de l'identité nationale dans des contextes de traumatisme historique et de dislocation spatiale. Ces rituels restaurent les liens intergénérationnels et territoriaux interrompus, créant un lien symbolique avec la terre ancestrale et la mémoire culturelle héritée. Les récitations coraniques et les prières au cimetière intègrent la pratique rituelle islamique avec des structures de mémoire culturelle de longue durée, renforçant la continuité de la conscience historique.

Dans ce cadre, les chevaux et les rituels funéraires occupent une position centrale dans la culture nomade turque, fonctionnant comme des systèmes symboliques complexes qui médiatisent entre la vie et la mort. L'intégration des sources archéologiques, ethnographiques et orales permet une compréhension globale du rôle du cheval dans les pratiques funéraires, englobant la hiérarchie sociale, la redistribution économique et la continuité culturelle. Les traditions épiques et orales préservent les dimensions historiques et rituelles de ces pratiques, contribuant à une compréhension plus large de l'organisation sociale et culturelle des sociétés nomades turques. En conséquence, une approche interdisciplinaire combinant archéologie, anthropologie et

études folkloriques éclaire la continuité historique, la diversité culturelle et la signification symbolique des rituels funéraires kazakhs.

Mots-Clés: Folklore, culte du cheval, rituels funéraires, culture orale, continuité historique

Resumen Estructurado:

Este estudio examina el papel del caballo en los rituales funerarios túrquicos y los elementos folclóricos asociados, contextualizados a través de materiales etnográficos y tradiciones orales. En las sociedades túrquicas caracterizadas por modos de vida pastoriles estacionales, el caballo no solo funciona como medio de transporte y de guerra, sino también como un elemento simbólico central en las prácticas mortuorias. La evidencia arqueológica indica que los caballos han sido incluidos en enterramientos colectivos en las estepas euroasiáticas desde el primer milenio a. C., reflejando su importancia ritual en las concepciones del viaje del difunto y su bienestar en el más allá. En los contextos nómadas, el caballo no era objeto de culto, sino un compañero ritual y un medio práctico para facilitar el paso del difunto hacia la otra vida. En este marco, no existe evidencia clara de una veneración cultural distinta del caballo dentro de las ceremonias funerarias. Por el contrario, entre las comunidades agrícolas sedentarias, los caballos aparecen en contextos funerarios principalmente en formas simbólicas o representacionales desde la temprana Edad del Hierro.

En las narrativas épicas y tradiciones orales, el caballo emerge como compañero y socio ligado al destino del héroe. En particular, en las epopeyas *Manas* y *Koblandi-Batır*, se cree que los caballos de guerra comparten el destino de sus dueños; la muerte del caballo significa la desaparición del héroe y funciona como un motivo importante de duelo y conmemoración dentro de estas narrativas. En las prácticas funerarias nómadas, las sillas de montar y los arneses constituyen elementos simbólicos clave. La colocación de una silla en la tumba, su ubicación bajo la cabeza del difunto, colgarla en la casa durante un año o romperla deliberadamente como acto simbólico de separación y posible reunión en el más allá, sirven para facilitar la transición hacia la otra vida y establecer un puente ritual entre vivos y muertos. Prácticas como la inversión de la silla de montar conllevan significados protectores y reguladores tanto para el difunto como para la comunidad. La evidencia arqueológica y etnográfica demuestra que, para las sociedades nómadas, el caballo no solo era un elemento esencial de la subsistencia diaria, sino también un medio vital para asegurar el viaje del alma tras la muerte. Las tradiciones orales y épicas enfatizan además el vínculo espiritual perdurable entre caballo y dueño, que continúa después de la muerte, con prácticas como el sacrificio, la guía y la conmemoración ritual reforzando la estructura simbólica del proceso funerario.

Las prácticas funerarias kazajas contemporáneas siguen integrando los ritos islámicos con tradiciones preislámicas asociadas a la cultura ritual centrada en el caballo. El proceso funerario comienza con la recitación coránica y la oración fúnebre, mientras que el anuncio de la muerte se transmite mediante la costumbre *estirtu*, realizada por ancianos socialmente prominentes a través de expresiones indirectas y graduales. Durante las ceremonias, se erige una yurta de fieltro en la residencia del difunto y se mantiene encendida una antorcha de manera continua para designar el espacio ritual. Tras el lavado y amortajamiento del cuerpo, este se orienta hacia la Qibla y es enterrado por parientes varones. El ritual reconoce públicamente que las obligaciones sociales del difunto serán asumidas por sus familiares, reforzando así las dimensiones individuales y colectivas de la responsabilidad social.

El sacrificio de caballos y el reparto de comidas rituales (*aş*) constituyen componentes centrales de los ritos funerarios kazajos, reforzando tanto las dimensiones simbólicas como sociales de la ceremonia. El número de caballos sacrificados corresponde al estatus social del difunto, mientras que la posterior distribución de estos animales simboliza tanto el honor póstumo como el prestigio social. Históricamente, las ceremonias *ölü aş* ejercieron una influencia significativa en las estructuras económicas y sociales, y las epopeyas orales y el folclore reflejan críticamente los posibles excesos de tales banquetes. Por ejemplo, en la epopeya *Manas*, a pesar de la instrucción testamentaria de Kökötöy para un entierro modesto, el funeral evoluciona hacia un festín a gran escala, ilustrando las dinámicas sociales y económicas incrustadas en la práctica mortuoria.

En el período moderno, particularmente en contextos de diáspora o bajo condiciones de guerra, represión y desplazamiento forzado, el ritual del “retorno de la tierra” trasciende la práctica religiosa y se convierte en un mecanismo significativo para la reproducción de la memoria colectiva y la identidad nacional en contextos de trauma histórico y dislocación espacial. Estos rituales restauran conexiones intergeneracionales

y territoriales interrumpidas, creando un vínculo simbólico con la tierra ancestral y la memoria cultural heredada. Las recitaciones coránicas y las oraciones en la tumba integran la práctica ritual islámica con estructuras de memoria cultural de larga duración, reforzando la continuidad de la conciencia histórica.

En este marco, los caballos y los rituales funerarios ocupan una posición central en la cultura nómada turquica, funcionando como sistemas simbólicos complejos que median entre la vida y la muerte. La integración de fuentes arqueológicas, etnográficas y orales permite una comprensión integral del papel del caballo en las prácticas funerarias, abarcando jerarquía social, redistribución económica y continuidad cultural. Las tradiciones épicas y orales preservan tanto las dimensiones históricas como rituales de estas prácticas, contribuyendo a una comprensión más amplia de la organización social y cultural de las sociedades nómadas turquicas. En consecuencia, un enfoque interdisciplinario que combine arqueología, antropología y estudios folclóricos ilumina la continuidad histórica, la diversidad cultural y la significación simbólica de los rituales funerarios kazajos.

Palabras Clave: Folclore, culto al caballo, rituales funerarios, cultura oral, continuidad histórica

结构化摘要:

本研究探讨了马在突厥葬礼仪式及相关民俗元素中的作用，并通过民族志材料与口头传统加以背景化。在以季节性游牧生活方式为特征的突厥社会中，马不仅是交通与战争的工具，更是丧葬实践中的核心象征元素。考古证据显示，自公元前一千年起，马已被纳入欧亚草原的集体墓葬之中，反映了其在亡者旅程与来世安宁观念中的仪式意义。在游牧语境中，马并非被崇拜的对象，而是亡者的仪式性伴侣与实用工具，帮助其顺利进入来世。在此框架下，并无明确证据表明葬礼中存在独立的马崇拜。相较之下，在定居农业社会中，自早期铁器时代起，马主要以象征性或具象形式出现在墓葬语境中。

在史诗叙事与口头传统中，马作为英雄的伙伴与命运相连的伴侣而出现。尤其在《玛纳斯》与《库布兰德-巴特尔》史诗中，战马被认为与主人同命；马之死象征英雄的陨落，并成为哀悼与纪念的重要母题。在游牧葬礼实践中，鞍具与缰绳是关键的象征元素。将鞍置于墓中、放在亡者头下、悬挂于家中一年，或故意打破作为分离与来世重逢的象征行为，均旨在帮助亡者顺利过渡，并建立生者与亡者之间的仪式性桥梁。诸如倒置马鞍的做法，具有保护与规范亡者及群体的意义。考古与民族志证据表明，对游牧社会而言，马不仅是日常生计的重要组成部分，也是确保灵魂死后旅程的关键手段。口头与史诗传统进一步强调马与主人之间持久的精神纽带，这种纽带在死亡之后仍然延续，通过牺牲、引导与仪式性纪念等实践强化了葬礼过程的象征结构。

当代哈萨克葬礼实践继续将伊斯兰仪式与前伊斯兰时期的马文化传统相结合。葬礼过程以《古兰经》诵读与祈祷开始，死亡的宣布通过 *estirtu* 习俗由社会上德高望重的长者以间接、渐进的表达方式传达。在葬礼过程中，于亡者住所搭建毡房，并保持火炬长明以界定仪式空间。遗体在清洗与裹尸后，面向克尔白，由男性亲属下葬。仪式同时公开确认亡者的社会义务将由亲属承担，从而强化社会责任的个体与集体维度。

宰杀马匹与分享仪式性餐食 (*aş*) 是哈萨克葬礼的核心组成部分，强化了仪式的象征与社会层面。所牺牲马匹的数量对应亡者的社会地位，而随后的分配则象征着死后的荣誉与社会声望。历史上，*ölü aş* 仪式对经济与社会结构产生了重要影响，口头史诗与民俗亦批判性地反映了此类盛宴的

潜在过度。例如，在《玛纳斯》史诗中，尽管克克托伊遗嘱要求简朴葬礼，葬礼却演变为大规模盛宴，揭示了葬礼实践中蕴含的社会与经济动态。

在现代，尤其是在侨居、战争、压迫与强制流离失所的语境下，“归土”仪式超越了宗教实践，成为在历史创伤与空间断裂背景下再生产集体记忆与民族认同的重要机制。这些仪式恢复了被破坏的代际与地域联系，创造了与祖先土地及继承的文化记忆的象征性纽带。《古兰经》诵读与墓地祈祷将伊斯兰仪式实践与长期存在的文化记忆结构结合起来，强化了历史意识的延续性。

在此框架下，马与葬礼仪式在突厥游牧文化中占据核心地位，作为复杂的象征体系在生与死之间发挥中介作用。考古、民族志与口头资料的整合，使我们能够全面理解马在葬礼实践中的作用，涵盖社会等级、经济再分配与文化延续。史诗与口头传统保存了这些实践的历史与仪式维度，有助于更广泛地理解突厥游牧社会的社会与文化组织。因此，结合考古学、人类学与民俗学的跨学科方法，揭示了哈萨克葬礼的历史连续性、文化多样性与象征意义。

关键词: 民俗、马崇拜、葬礼仪式、口头文化、历史连续性

Структурированный Реферат:

В данном исследовании рассматривается роль лошади в тюркских погребальных обрядах и связанных с ними фольклорных элементах, в контексте этнографических материалов и устных традиций. В тюркских обществах, характеризующихся сезонным пасторальным образом жизни, лошадь выступает не только средством передвижения и войны, но и центральным символическим элементом в погребальных практиках. Археологические данные свидетельствуют о том, что лошади включались в коллективные захоронения на евразийских степях начиная с I тысячелетия до н. э., отражая их ритуальное значение в представлениях о пути умершего и его благополучии в загробном мире. В кочевых контекстах лошадь не являлась объектом поклонения, а выступала ритуальным спутником и практическим средством, облегчающим переход умершего в загробный мир. В этом отношении нет четких доказательств существования отдельного культа лошади в погребальных церемониях. Напротив, среди оседлых земледельческих общин лошади появляются в погребальном контексте преимущественно в символической или репрезентативной форме начиная с раннего железного века.

В эпических повествованиях и устных традициях лошадь предстает как спутник и судьбоносный партнер героя. В частности, в эпосах *Манас* и *Кобланды-Батыр* боевые кони считаются разделяющими судьбу своих хозяев; смерть лошади означает гибель героя и выступает важным мотивом скорби и памяти в этих повествованиях. В кочевых погребальных практиках седла и сбруя являются ключевыми символическими элементами. Размещение седла в могиле, под головой умершего, его подвешивание в доме на год или намеренное разрушение как символический акт разлуки и возможного воссоединения в загробном мире — все это служит облегчению перехода в иной мир и установлению ритуального моста между живыми и мертвыми. Такие практики, как перевернутое седло, несут охранительные и регулирующие значения как для умершего, так и для общины. Археологические и этнографические данные показывают, что для кочевых обществ лошадь была не только важнейшим элементом повседневного существования, но и жизненно необходимым средством обеспечения пути души после смерти. Устные и эпические традиции подчеркивают прочную духовную связь между лошастью и хозяином, продолжающуюся после смерти, а такие практики, как жертвоприношение, проводничество и ритуальное поминовение, укрепляют символическую структуру погребального процесса.

Современные казахские погребальные практики продолжают интегрировать исламские обряды с доисламскими традициями, связанными с конно-центричной ритуальной культурой. Процесс похорон начинается с чтения Корана и погребальной молитвы, тогда как сообщение о смерти

передается через обычай *эстирту*, исполняемый социально авторитетными старейшинами посредством косвенных и постепенных выражений. В ходе похоронных мероприятий у дома умершего возводится войлочная юрта, а постоянно горящий факел обозначает ритуальное пространство. После омовения и обертывания тела оно ориентируется в сторону киблы и хоронится мужчинами-родственниками. Ритуал также публично подтверждает, что социальные обязательства умершего будут приняты его родней, тем самым укрепляя как индивидуальные, так и коллективные измерения социальной ответственности.

Заклание лошадей и совместное участие в ритуальных трапезах (*аш*) составляют центральные компоненты казахских похоронных обрядов, усиливая как символические, так и социальные аспекты церемонии. Количество принесенных в жертву лошадей соответствует социальному статусу умершего, а последующее распределение этих животных символизирует как посмертную честь, так и социальный престиж. Исторически церемонии *олу ашы* оказывали значительное влияние на экономические и социальные структуры, а устные эпосы и фольклор критически отражали возможные излишества подобных пиршеств. Например, в эпосе *Манас*, несмотря на завещательное указание Кокетоя о скромных похоронах, церемония превращается в масштабное пиршество, иллюстрируя социально-экономическую динамику, встроенную в погребальную практику.

В современный период, особенно в условиях диаспоры, войны, репрессий и вынужденного переселения, ритуал «возвращения земли» выходит за рамки религиозной практики и становится важным механизмом воспроизводства коллективной памяти и национальной идентичности в контексте исторической травмы и пространственного разрыва. Эти ритуалы восстанавливают нарушенные межпоколенные и территориальные связи, создавая символическую связь с землей предков и наследованной культурной памятью. Чтение Корана и молитвы на могиле интегрируют исламскую ритуальную практику с устойчивыми структурами культурной памяти, укрепляя непрерывность исторического сознания.

В этом контексте лошади и погребальные ритуалы занимают центральное место в тюркской кочевой культуре, функционируя как сложные символические системы, посредничающие между жизнью и смертью. Интеграция археологических, этнографических и устных источников позволяет всесторонне понять роль лошади в погребальных практиках, охватывающих социальную иерархию, экономическое перераспределение и культурную преемственность. Эпические традиции и устные повествования сохраняют как исторические, так и ритуальные измерения этих практик, способствуя более широкому пониманию социальной и культурной организации тюркских кочевых обществ. Соответственно, междисциплинарный подход, объединяющий археологию, антропологию и фольклористику, освещает историческую преемственность, культурное разнообразие и символическое значение казахских погребальных ритуалов.

Ключевые слова: Фольклор, культ лошади, погребальные ритуалы, устная культура, историческая преемственность

संरचित सारांशः

यह अध्ययन तुर्की अंतिम संस्कार अनुष्ठानों में घोड़े की भूमिका और उससे संबंधित लोककथात्मक तत्वों की जाँच करता है, जिसे नृवंशविज्ञान सामग्री और मौखिक परंपराओं के माध्यम से संदर्भित किया गया है। मौसमी पशुपालक जीवनशैली वाली तुर्की समाजों में, घोड़ा केवल परिवहन और युद्ध का साधन नहीं था, बल्कि मृत्यु संस्कारों में एक केंद्रीय प्रतीकात्मक तत्व भी था। पुरातात्विक साक्ष्य दर्शाते हैं कि ईसा पूर्व प्रथम सहस्राब्दी से ही यूरेशियाई स्टेपीज़ में सामूहिक दफनों में घोड़ों को शामिल किया गया है, जो मृतक की यात्रा और परलोक में उसकी भलाई की अवधारणाओं में उनके अनुष्ठानिक महत्व को दर्शाता है। घुमंतू संदर्भों में, घोड़ा पूजा का विषय नहीं था, बल्कि मृतक का अनुष्ठानिक साथी और व्यावहारिक साधन था, जो उसे परलोक की ओर ले जाने में सहायक था। इस ढाँचे में, अंतिम संस्कार समारोहों में घोड़े की विशिष्ट पूजा का कोई स्पष्ट प्रमाण नहीं मिलता। इसके विपरीत, स्थायी कृषि समुदायों में, प्रारंभिक लौह युग से ही घोड़े मुख्यतः प्रतीकात्मक या प्रतिनिधिक रूपों में दफन संदर्भों में दिखाई देते हैं।

महाकाव्य कथाओं और मौखिक परंपराओं में, घोड़ा नायक का साथी और भाग्य से बंधा हुआ सहचर के रूप में उभरता है। विशेष रूप से *मानस* और *कोब्लांडी-बातिर* महाकाव्यों में, युद्धघोड़ों को उनके मालिकों के भाग्य में सहभागी

माना जाता है; घोड़े की मृत्यु नायक की मृत्यु का संकेत देती है और इन कथाओं में शोक और स्मरण का एक महत्वपूर्ण रूपक बनती है। घुमंतू अंतिम संस्कार प्रथाओं में, काठी और लगाम प्रमुख प्रतीकात्मक तत्व होते हैं। कब्र में काठी रखना, उसे मृतक के सिर के नीचे रखना, एक वर्ष तक घर में लटकाना, या जानबूझकर तोड़ना—ये सभी कार्य परलोक में संक्रमण को आसान बनाने और जीवितों तथा मृतकों के बीच एक अनुष्ठानिक पुल स्थापित करने के लिए किए जाते हैं। उलटी काठी जैसी प्रथाएँ मृतक और समुदाय दोनों के लिए सुरक्षात्मक और नियामक अर्थ रखती हैं। पुरातात्विक और नृवंशविज्ञान साक्ष्य दर्शाते हैं कि घुमंतू समाजों के लिए घोड़ा न केवल दैनिक आजीविका का आवश्यक तत्व था, बल्कि मृत्यु के बाद आत्मा की यात्रा सुनिश्चित करने का एक महत्वपूर्ण साधन भी था। मौखिक और महाकाव्य परंपराएँ आगे घोड़े और मालिक के बीच स्थायी आध्यात्मिक बंधन पर जोर देती हैं, जो मृत्यु के बाद भी जारी रहता है, और बलिदान, मार्गदर्शन तथा अनुष्ठानिक स्मरण जैसी प्रथाएँ अंतिम संस्कार प्रक्रिया की प्रतीकात्मक संरचना को सुदृढ़ करती हैं।

समकालीन कज़ाख अंतिम संस्कार प्रथाएँ इस्लामी अनुष्ठानों को पूर्व-इस्लामी घोड़ा-केंद्रित संस्कार संस्कृति के साथ जोड़ती रहती हैं। अंतिम संस्कार प्रक्रिया कुरआनी पाठ और जनाज़ा नमाज़ से शुरू होती है, जबकि मृत्यु की घोषणा *एस्तिर्तु* प्रथा के माध्यम से सामाजिक रूप से प्रमुख बुजुर्गों द्वारा अप्रत्यक्ष और क्रमिक अभिव्यक्तियों में की जाती है। अंतिम संस्कार के दौरान, मृतक के निवास पर एक ऊनी यर्ट (तंबू) खड़ा किया जाता है, और एक निरंतर जलती हुई मशाल को अनुष्ठानिक स्थान को चिह्नित करने के लिए बनाए रखा जाता है। शरीर को धोने और कफ़न में लपेटने के बाद, उसे क़िबला की ओर रखा जाता है और पुरुष रिश्तेदारों द्वारा दफनाया जाता है। यह अनुष्ठान सार्वजनिक रूप से स्वीकार करता है कि मृतक की सामाजिक जिम्मेदारियाँ उसके परिजनों द्वारा निभाई जाएँगी, जिससे सामाजिक जिम्मेदारी के व्यक्तिगत और सामूहिक आयाम मजबूत होते हैं।

घोड़ों का वध और अनुष्ठानिक भोजन (*आश*) का साझा करना कज़ाख अंतिम संस्कार अनुष्ठानों के केंद्रीय घटक हैं, जो समारोह के प्रतीकात्मक और सामाजिक आयामों को सुदृढ़ करते हैं। बलिदान किए गए घोड़ों की संख्या मृतक की सामाजिक स्थिति के अनुरूप होती है, जबकि इन जानवरों का बाद का वितरण मरणोपरांत सम्मान और सामाजिक प्रतिष्ठा दोनों का प्रतीक होता है। ऐतिहासिक रूप से, *ओलु आशी* समारोहों ने आर्थिक और सामाजिक संरचनाओं पर महत्वपूर्ण प्रभाव डाला, और मौखिक महाकाव्य तथा लोककथाएँ ऐसे भोजनों की संभावित अतिशयोक्ति पर आलोचनात्मक दृष्टि डालती हैं। उदाहरण के लिए, *मानस* महाकाव्य में, यद्यपि कुकुतोय ने वसीयतनामा में साधारण अंतिम संस्कार का निर्देश दिया था, अंतिम संस्कार एक बड़े पैमाने के भोज में बदल जाता है, जो मृत्यु संस्कार प्रथाओं में निहित सामाजिक और आर्थिक गतिशीलता को दर्शाता है।

आधुनिक काल में, विशेष रूप से प्रवासी संदर्भों या युद्ध, दमन और जबरन विस्थापन की स्थितियों में, “मिट्टी की वापसी” अनुष्ठान धार्मिक अभ्यास से परे जाकर ऐतिहासिक आघात और स्थानिक विस्थापन के संदर्भों में सामूहिक स्मृति और राष्ट्रीय पहचान के पुनरुत्पादन का एक महत्वपूर्ण तंत्र बन जाता है। ये अनुष्ठान बाधित पीढ़ीगत और क्षेत्रीय संबंधों को पुनर्स्थापित करते हैं, पूर्वजों की भूमि और विरासत में मिली सांस्कृतिक स्मृति के साथ एक प्रतीकात्मक संबंध स्थापित करते हैं। कुरआनी पाठ और कब्र-स्थल प्रार्थनाएँ इस्लामी अनुष्ठानिक अभ्यास को दीर्घकालिक सांस्कृतिक स्मृति संरचनाओं के साथ एकीकृत करती हैं, जिससे ऐतिहासिक चेतना की निरंतरता सुदृढ़ होती है।

इस ढाँचे में, घोड़े और अंतिम संस्कार अनुष्ठान तुर्की घुमंतू संस्कृति में केंद्रीय स्थान रखते हैं, जीवन और मृत्यु के बीच मध्यस्थता करने वाले जटिल प्रतीकात्मक प्रणालियों के रूप में कार्य करते हैं। पुरातात्विक, नृवंशविज्ञान और मौखिक स्रोतों का एकीकरण अंतिम संस्कार प्रथाओं में घोड़े की भूमिका की व्यापक समझ प्रदान करता है, जिसमें सामाजिक पदानुक्रम, आर्थिक पुनर्वितरण और सांस्कृतिक निरंतरता शामिल है। महाकाव्य परंपराएँ और मौखिक कथाएँ इन प्रथाओं के ऐतिहासिक और अनुष्ठानिक आयामों को संरक्षित करती हैं, जिससे तुर्की घुमंतू समाजों के सामाजिक और सांस्कृतिक संगठन की व्यापक समझ में योगदान मिलता है। तदनुसार, पुरातत्व, मानवशास्त्र और लोककथा अध्ययन को संयोजित करने वाला अंतःविषय दृष्टिकोण कज़ाख अंतिम संस्कार अनुष्ठानों की ऐतिहासिक निरंतरता, सांस्कृतिक विविधता और प्रतीकात्मक महत्व को उजागर करता है।

कीवर्ड: लोककथा, घोड़ा पूजा, अंतिम संस्कार अनुष्ठान, मौखिक संस्कृति, ऐतिहासिक निरंतरता

Yapılandırılmış Özet:

Bu çalışma, Türk cenaze ritüellerinde atın rolünü ve buna bağlı folklorik unsurları, etnografik malzemeler ve sözlü gelenekler bağlamında incelemektedir. Mevsimsel nomadik ve hayvancılığa dayalı yaşam biçimleriyle karakterize edilen Türk toplumlarında at, yalnızca bir ulaşım ve savaş aracı olarak değil, aynı

zamanda ölüm ve defin uygulamalarının merkezinde yer alan sembolik bir unsur olarak işlev görmektedir. Arkeolojik bulgular, MÖ I. bin yıldan itibaren Avrasya bozkırlarında atların toplu gömülere dâhil edildiğini göstermekte; bu durum, ölünün öteki dünyaya yolculuğu ve ahiretteki esenliğiyle ilgili tasavvurlardaki ritüel önemini yansıtmaktadır. Nomadik yaşam bağlamında at, bir tapınma nesnesi değil; ölünün öteki dünyaya geçişini kolaylaştıran ritüel bir yoldaş ve pratik bir araç olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, cenaze törenlerinde ata yönelik bağımsız ve belirgin bir kült niteliğindeki kutsama veya tapınma pratiğine ilişkin açık kanıtlar bulunmamaktadır. Buna karşılık, yerleşik tarım topluluklarında atlar, Erken Demir Çağı'ndan itibaren mezar bağamlarında daha çok sembolik veya temsili biçimlerde karşımıza çıkmaktadır.

Destanlar ve sözlü geleneklerde at, kahramanın yol arkadaşı ve kader birliği içinde olduğu bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle Manas ve Koblandı Batır destanlarında savaş atlarının sahiplerinin kaderini paylaştığına inanılmaktadır; atın ölümü, kahramanın ölümünün habercisi olarak görülmekte ve anlatılarda yas ve anma temalarının önemli bir unsuru olarak işlev görmektedir. Göçebe cenaze uygulamalarında eyer ve koşum takımları temel sembolik unsurlar arasında yer almaktadır. Eyerin mezara konulması, ölünün başının altına yerleştirilmesi, bir yıl boyunca evde asılı tutulması veya öteki dünyada yeniden kavuşma düşüncesini simgeleyen ayrılığı ifade etmek amacıyla bilinçli olarak kırılması gibi uygulamalar hem ölünün ahirete geçişini kolaylaştırmakta hem de yaşayanlarla ölümler arasında ritüel bir köprü kurmaktadır. Eyerin ters çevrilerek kullanılması gibi uygulamalar ise hem ölü hem de topluluk açısından koruyucu ve düzenleyici anlamlar taşımaktadır. Arkeolojik ve etnografik veriler, göçebe toplumlar için atın yalnızca gündelik yaşamın ve geçim ekonomisinin vazgeçilmez bir unsuru olmadığını, aynı zamanda ruhun ölüm sonrasındaki yolculuğunu güvence altına alan temel araçlardan biri olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Sözlü ve destansı gelenekler de at ile sahibi arasındaki manevi bağın ölümünden sonra da devam ettiğini vurgulamakta; kurban etme, rehberlik ve ritüel anma gibi uygulamalar cenaze sürecinin sembolik yapısını güçlendirmektedir.

Çağdaş Kazak cenaze uygulamaları, İslami ritüeller ile at merkezli ritüel kültüre ait İslam öncesi gelenekleri bir arada sürdürmektedir. Cenaze süreci Kur'an tilaveti ve cenaze namazıyla başlamakta; ölüm haberi ise toplumda saygın bir konuma sahip yaşlılar tarafından dolaylı ve aşamalı ifadeler kullanılarak gerçekleştirilen estirtu geleneği aracılığıyla duyurulmaktadır. Cenaze merasimleri sırasında, ölen kişinin evinin önüne keçe bir yurt kurulmakta ve ritüel alanı belirlemek amacıyla sürekli yanan bir meşale bulundurulmaktadır. Cenaze yıkandıktan ve kefenlendikten sonra kibleye yönlendirilerek erkek akrabalar tarafından defnedilmektedir. Ritüel aynı zamanda, ölen kişinin toplumsal sorumluluklarının yakınları tarafından üstlenileceğini kamuya açık biçimde ilan ederek sosyal sorumluluğun hem bireysel hem de kolektif boyutlarını pekiştirmektedir.

Atların kurban edilmesi ve ritüel yemeklerin (aş) paylaşılması, Kazak cenaze törenlerinin temel unsurlarını oluşturmaktadır. Bu uygulamalar, törenin hem sembolik hem de toplumsal boyutlarını güçlendirmektedir. Kurban edilen atların sayısı, ölen kişinin toplumsal statüsüyle doğrudan ilişkilendirilmekte; kurban sonrasında etlerin dağıtılması ise hem ölüm sonrası onuru hem de sosyal itibarı simgelemektedir. Tarihsel olarak ölü aşı törenleri ekonomik ve toplumsal yapılar üzerinde önemli etkiler yaratmış; sözlü destanlar ve folklor ürünleri bu şölenlerin aşırılıklarını eleştirel bir bakış açısıyla yansıtmıştır. Örneğin Manas Destanı'nda, Kökötöy'ün mütevazı bir cenaze töreni yapılması yönündeki vasiyetine rağmen cenaze merasimi büyük ölçekli bir şölene dönüşmekte; bu durum ölüm ritüellerine içkin toplumsal ve ekonomik dinamikleri gözler önüne sermektedir.

Modern dönemde, özellikle diaspora topluluklarında veya savaş, baskı ve zorunlu göç koşullarında, "toprak getirme" ritüeli yalnızca dinî bir uygulama olmanın ötesine geçmekte; tarihsel travma ve mekânsal kopuş bağlamlarında kolektif hafızanın ve ulusal kimliğin yeniden üretilmesinde önemli bir mekanizma hâline gelmektedir. Bu ritüeller, kesintiye uğramış kuşaklar arası ve mekânsal bağları yeniden kurmakta; ataların yurdu ve miras alınan kültürel hafıza ile sembolik bir ilişki oluşturmaktadır. Kur'an tilavetleri ve mezar başında gerçekleştirilen dualar, İslami ritüel uygulamalarını köklü kültürel hafıza yapılarıyla bütünleştirerek tarihsel bilincin sürekliliğini pekiştirmektedir.

Bu çerçevede atlar ve cenaze ritüelleri, göçebe Türk kültüründe yaşam ile ölüm arasında aracılık eden karmaşık sembolik sistemler olarak merkezi bir konuma sahiptir. Arkeolojik, etnografik ve sözlü kaynakların birlikte değerlendirilmesi, atın cenaze uygulamalarındaki rolünün; toplumsal hiyerarşi, ekonomik yeniden dağıtım ve kültürel süreklilik boyutlarını kapsayacak şekilde bütüncül olarak anlaşılmasına imkân sağlamaktadır. Destanlar ve sözlü anlatılar, bu uygulamaların hem tarihsel hem de ritüel yönlerini koruyarak

Türk göçebe toplumlarının toplumsal ve kültürel örgütlenmesine ilişkin daha kapsamlı bir kavrayışa katkıda bulunmaktadır. Dolayısıyla arkeoloji, antropoloji ve folklor araştırmalarını bir araya getiren disiplinlerarası bir yaklaşım, Kazak cenaze ritüellerinin tarihsel sürekliliğini, kültürel çeşitliliğini ve sembolik anlam dünyasını açıklığa kavuşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Folklor, At kültü, Cenaze ritüelleri, Sözlü kültür, Tarihsel süreklilik.



www.turkishstudies.net/language

Turkish Studies - Language and Literature

eISSN: 2667-5641



The Horse in Funerary Rites and Ritual Transformations: The Case of Kazakhstan

Introduction

Funerary rites in Turkish culture are of considerable importance, both for elucidating the multilayered structure of ritual practices and for reflecting the everyday lives of the Turkic tribes that historically maintained a nomadic transhumant lifestyle between summer and winter pastures across the steppe. Within this context, the socio-cultural manifestations associated with the horse and related ethnographic materials in funerary ceremonies emerge as significant religious and sociological phenomena that warrant in-depth examination. Furthermore, funeral traditions and the shared oral narratives of the Turkic world provide an important framework for understanding how rituals originating in the pre-Islamic period were transformed and reinterpreted following the adoption of Islam. Closely connected to the construction and representation of an individual's socio-economic and socio-psychological identity, this framework also offers a valuable basis for identifying and classifying folkloric phenomena and typologies.

Rituals are enduring practices that possess the capacity to absorb, preserve, and transform numerous elements of oral tradition and collective memory. In particular, phenomena such as the sacrificial horse, offered during funerary ceremonies with the wish that it accompany the deceased to the underworld, frequently appear in laments as well as in blessings and curses through expressions that reflect earlier belief systems. These forms of address indicate that ritual constitutes not only a symbolic performance but also a communicative sphere grounded in religious belief.

The inseparable relationship between verbal expression and rites of passage provides significant insights not only into cyclical conceptions of time but also into the socio-economic activities and everyday practices of communities. Rituals performed at liminal stages of life—such as birth, puberty, marriage, and death—offer important evidence concerning modes of production, power relations, and patterns of social organization. In the context of funerary rites and commemorative ceremonies, these practices function as expressions of collective cultural memory, providing valuable information about belief systems, historical interactions, cultural affinities, and ethnogenetic connections. The diversity observed in ritual practices likewise reflects the impact of migrations, climatic changes, and interactions among different ethnic groups. The origins and transformations of these variations therefore remain a significant field of inquiry that continues to merit rigorous academic investigation.

The ways in which everyday life has historically been constructed upon tradition, as well as the processes through which older practices have been renewed and reinterpreted, can be traced through the study of ritual. As an effective means of transmitting traditions and ritual practices to future generations, rituals—particularly within nomadic tribal societies—not only serve to preserve cultural heritage but also embody the shared religious experiences that foster social cohesion. The evolution of phenomena associated with folk religion and the broader belief system, as reflected in

oral narratives and everyday life, likewise provides an interpretive framework for understanding the customary dimensions of death. In this context, the horse represents far more than an integral component of the daily life of Turkic communities that maintained a transhumant lifestyle between summer and winter pastures; it also functions as a powerful symbol of religious belief and cultural identity.

This article examines the role of the horse and horse-related ethnographic elements in Turkish funerary rituals within the broader contexts of belief systems, social structure, and historical continuity. It further explores funerary practices in both the pre-Islamic and Islamic periods, drawing upon representative examples from the shared oral traditions of the Turkic world to illustrate the continuity and transformation of these ritual practices.

1. Funerary Rites and Horse Burials

In the context of transhumant societies that relied on horses for transportation and warfare, Anuchin's *Sledges, Boats, and Horses as Accessories of Funerary Rites* (1890) offers significant insights. Enriched with visual materials, the work is noteworthy not only for its discussion of the practical functions of horses but also for its examination of their role in preparing the deceased for the afterlife (Anuchin, 1890, pp. 105–146). In the section entitled “Horses,” emphasizes the role of horses in shared cultural traditions and ritual practices while also exploring their use in funerary ceremonies, their Scythian origins, and their place within the burial customs of different cultures. By comparatively examining horse-centered funerary practices among nomadic societies from antiquity to the present, Anuchin's study places the Turkic peoples—long regarded as the dominant inhabitants of the Eurasian steppe—at the center of the discussion, drawing upon chronological and archaeological evidence to support this perspective.

According to the Indo-European cultural paradigm upon which Anuchin (1890) based his interpretation, osteological evidence indicates that the horse was first domesticated on the Eurasian steppe during the fourth millennium BCE and that horse breeding subsequently spread from this region. In addition, scholars representing different theoretical traditions generally agree that the initial purpose of horse domestication was the procurement of food. However, archaeological discoveries have prompted a reassessment of these assumptions and have paved the way for the development of new scientific approaches (Ghadim, 2018, p. 26). For example, migration and linguistic theories have often sought to substantiate the cultural foundations of Indo-European sedentism, whereas the integrated examination of folkloric, ethnographic, religious, and archaeological evidence has fostered interdisciplinary methodologies that have produced alternative interpretations and more nuanced conclusions.

Ethnographic evidence demonstrates that the symbols and motifs found in Turkic epics are closely associated with rituals that can be historically traced and that have exhibited continuity into the present. According to the findings of the Turkologist Bernshtam (1941), the stone structures uncovered during archaeological excavations at the ancient site of Taraz point to a tradition of solar symbolism that these communities appear to have adopted as an object of veneration. Bernshtam (1941) further argues that these stone circles, known as *cromlechs*, may have been connected with rituals symbolizing the entrustment of the deceased to the sun and, by extension, to fire. Indeed, the practice of cremation among many nomadic communities has commonly been interpreted as reflecting a belief in the purifying and transformative power of fire. In this regard, Gerdīzī, in his eleventh-century Persian chronicle *Zayn al-Akhhbār*, describes the funerary customs of the Kyrgyz as follows: “The Kyrgyz burned their dead in the manner of the Indians. They believed that the deceased departed together with his sins. Among the Kyrgyz were also those who worshipped such elements as cattle, the wind, and trees” (Gerdīzī, 1347, pp. 260–263, as cited in Alkan, 2014, p. 19). In addition to the solar symbols identified in the archaeological record, the lunar symbols found in *kurgans* constitute another complementary element of this sacred cosmology and its associated

belief system (Bernshtam, 1941, p. 16). Considered collectively, these data make it plausible to suggest that cremation rituals may have been performed in accordance with temporal cycles determined by the lunar calendar.

In her work entitled *"The Reflections of Tuvan Funerary Rites in Folklore"* (1974), Dyakonova emphasizes that folkloric data found in narratives highlight various ritual elements. Focusing specifically on Tuvan narratives, the study identifies the existence of older cultural layers that predate the period and tradition to which these texts belong. These layers are interpreted as belonging to the Lamaist belief system, which can be understood as a syncretic religious framework combining elements of Buddhism and animism. While these findings contribute to etiological explanations, they also provide significant insights into the ethnogenetic and socio-cultural relations between the Tuvans and other tribes inhabiting the region. Dyakonova (1974) further argues that, within the context of horse burials, it is not appropriate to explain the complex rituals associated with the horse cult solely through the solar symbolism of Indo-European mythology and religions or through dualistic concepts of good and evil. In subsequent periods, with the growing influence of Lamaism in the region, horses are reported to have been donated to monasteries under the guidance of Lamaist priests in order to ensure the deceased's prosperity in the afterlife (Dyakonova, 1974, pp. 259–266).

In 1246, Johann de Plano Carpini, who was sent to the Tatars by Pope Innocent IV (c. 1195–7 December 1254), drew attention to the funerary practices of Mongol nobles in the thirteenth century in his work entitled *The History of the Mongols and the Journey to the East (1245–1247)*. He describes the burial customs as follows: "When a noble person dies, they secretly bury him in a place in the steppe that they have dug out and greatly value. During such a burial, the deceased is placed inside the *yurt* in a seated position, with a table before him, a bowl filled with meat and a vessel of *kumis* placed upon it. In addition, a mare or its foal, a horse, and the saddle and stirrups belonging to that horse are also placed in the grave. Furthermore, another horse is slaughtered and consumed during the funeral ceremony; its hide is stuffed with straw and mounted on two or four stakes with the aid of a long pole, which is then erected above the grave. Thus, it is believed that the deceased will possess in the other world a tent in which to reside, a mare to provide milk, and a horse that may serve both for breeding and riding. The bones of the horse consumed during the ceremony are burned for the well-being of the deceased's soul" (Carpini, 2000, pp. 41–42). According to Bernshtam (1941), cremation rituals constituted one of the burial traditions of the ancient Turks, and Chinese chronicles directly associate this practice with the funerary customs of the aristocratic elite. He further states that the large burial mounds dating back to antiquity belonged to high-status Turkic nobles and that ashes were frequently discovered within these graves (Bernshtam, 1941, p. 36).

In her article entitled *"The Reflection of Funerary Rites in Turkic-Mongolian Epics,"* Lipets discusses the female and male horses that were buried as votive offerings in nineteenth-century Yakut rituals with the intention of ensuring that the departing prosperity would return to the household (Lipets, 1982, pp. 212–236). This practice is associated with the belief that horses would multiply in herds and eventually return to their owner. The functions of fully harnessed horses identified by archaeologists in ancient burial sites, as well as those of ethnographic elements such as buried spouses, servants, warriors, and grooms, together with weapons, food, and household objects, are largely analogous to this belief system. Within this framework, it is difficult to draw a strict distinction between the ritual sacrifice of horses during funerary ceremonies and the consumption of horse meat at funeral feasts. First, these rituals were often performed using the same animal; after the meat of the animal was consumed, its head, lower parts of the legs, hide, and bones were placed inside or near the grave. Second, the consumption of meat as a ritual act was combined, among the participants of the ceremony, with the belief that the horse continued its worldly existence in the afterlife. Third, all parts of the horse were evaluated in terms of providing sustenance for the deceased and were regarded as sacred elements according to customary traditions (Lipets, 1982, p. 214).

Nevertheless, these rituals may also be interpreted as reflecting the continuation and honoring of the deceased person's *kut* (life force, spiritual fortune) through the living, as well as the desire for this blessing to return to those who remain. As a contemporary example, in Kazakhstan today, the practice of taking an object from the house of a person who has died at an advanced age is maintained with the belief that it contributes to longevity for the living. Lipets (1982) further argues that horses buried together with their owners in funerary rituals should not be interpreted primarily as sacrifices offered to deities or ancestral spirits. Instead, the study proposes that this practice should be understood as a manifestation of animistic belief systems (Lipets, 1982, pp. 212–236).

The thirteenth-century traveler Marco Polo provides information in his travel account about a remarkable tradition practiced during the reign of Genghis Khan. He states: “When a khan died, his body was taken to the Altai Mountains to be buried with a ceremonial procession, and everyone encountered along the way was immediately put to the sword. The underlying belief behind this practice was that these individuals would serve their khan in the other world. Furthermore, upon the death of the khan, his finest horses were also killed, as it was believed that these horses would likewise continue to serve their master in the afterlife” (Marco Polo I, 1979, p. 68). In his work *Death in the Altai in Antiquity and the Middle Ages* (1999), Roux notes that two different methods were employed in execution rituals accompanying elite burials: “One of these methods involved the live burial of human sacrificial attendants, while the other consisted of killing these individuals before burial (or cremation). In the case of the latter method, the question arises as to when the execution ceremony was carried out. This execution ritual took place on the day of the master’s death or shortly thereafter. Consequently, just as the deceased person’s body was preserved, the bodies of the sacrificed individuals were likewise kept in a preserved state. This situation is confirmed by the statement found in the work *Peu-lou-fong-sou*: ‘On the day of death, they killed all the captives, the wives whom he loved most, and his finest horse’” (Roux, 1999, pp. 282–283).

The collective burials of horses observed in the Eurasian steppes from the first millennium BCE onward are considered to be associated with the transition of steppe societies to animal husbandry during this period. In his work *Traditional Beliefs and Superstitious Rites of the Kazakhs* (2013), Toleubaev examines the role of the horse in funerary ceremonies through an interdisciplinary approach based on folkloric, ethnographic, and archaeological evidence, arguing that the horse did not possess a distinct cultic significance. According to this perspective, the horse was dedicated, like other objects accompanying the deceased, with the purpose of serving its owner in the afterlife. For pastoral societies of the steppe, the horse was not an object of worship but rather a functional means of subsistence and an essential necessity of everyday life (Toleubaev, 2013, p. 254). Toleubaev further notes that in the settled agricultural societies of Central Asia, horse burial practices had disappeared from the Early Iron Age onward (approximately 800–300 BCE for Kazakhstan). In some cases, archaeological evidence indicates that horse figurines were placed in graves as substitutes for actual horse burials (Toleubaev, 2013, pp. 254–255).

In the Turkic world, the horse, particularly in oral narratives and epic traditions, is regarded as the hero’s ancient companion and closest ally. Their destinies are intertwined in both life and death. It is known that the breeds of Central Asian warhorses were distinguished by their spirited and fierce temperament, exceptional training, and remarkable abilities; these horses were believed to fight against enemy horses themselves and to possess knowledge of numerous battle strategies. They were equipped to protect both themselves and their riders from arrows, spears, and blade attacks. It is therefore not coincidental that steppe folklore praises not only the horse’s loyalty to its owner but also the owner’s affection for this beautiful and intelligent animal. In narratives, in response to this profound bond, the killing of an enemy’s warhorse is emphasized as an act of humiliation and a symbol of revenge. For instance, in the *Epic of Manas*, after Manas defeats his enemy Kōkçö, he kills his opponent’s heroic horse and addresses him with the following words: “If I wished to kill you, I would have committed a sin. These four haunches shall be provisions for you for four days;

roast these four haunches and eat them, Kökçö! Your horse Körönçü has died, and you have been left helpless. The four legs of your horse and the four pieces of its hide shall become your boots” (Radloff, 1995, p. 65).

In the *Epic of Koblandı-Batır*, these *tulpar* horses, which function almost as spiritual counterparts and possess a spiritual and divine bond with the hero, continue to exist as long as the hero himself remains alive. Following the death of Koblandı Batır, the epic narrative continues for a certain length of time; however, the hero’s horse is never mentioned again (Aydın-Kayatürk, 2024, p. 96). These observations reveal the spiritual dimension inherent in epic narration. In the *Book of Dede Korkut* of the Oghuz Turks, in addition to the tradition of slaughtering stallions during ceremonial feasts (*toy*), examples related to death customs can also be found. For instance, in the episode “*The Story of Uruz Bey, Son of Kazan Bey, Being Taken Captive*,” during the dialogue between Uruz and his father, Uruz expresses the following: “...If I do not return within three months, let him know that I have died; let him slaughter my stallion and prepare my funeral feast” (Ergin, 1969, p. 113). Indeed, it becomes evident that the fate of the warhorse begins and ends together with the fate of its hero.

The death of an extraordinary horse in battle is considered equivalent to the death of its hero. This phenomenon reflects a tradition in which not only heroes but also their horses are mourned in epic narratives and a remembrance of the horse is preserved. The *Epic of Manas*, in which motifs of mourning are particularly prominent, contains numerous examples of this tradition. In the epic, Manas suffers severe losses during his struggle against the Kalmyks. After losing his horse, he cuts off and keeps its ear and forelock as a memorial to Akkula, saying: “O my dear companion, if I return safely to Talas, I will smell these remnants you have left behind and remember you forever.” Upon returning to his homeland, he addresses the people before the mourning tent with the following words: “O my brothers, dear as my own heart, my horse Akkula, which I rode, has fallen by the enemy’s arrow, my friends! I have lost Almambet, the one adorned with a golden forelock and a tasseled sash, my friends! My wing has been broken, my friends! I have been separated from Çuvak, the protector of my people, my friends! I have lost my Sırgak, unmatched by any in this world, my friends! After these losses, how shall I continue to live, my friends!” Following these words, the entire community removes their red garments and dresses in black as a sign of mourning (İnan, 2017, pp. 114, 118). The allegorical representations of the deaths of warriors and their horses emerge as a recurring narrative pattern in epic texts.

The discursive association between the epic hero and the horse born in the same period as the hero may contribute to a better understanding of the ritual elements observed in funerary ceremonies. In epics, the hero and his beloved, loyal horse are often portrayed as having been born on the same day. Within the framework of customary traditions, it is also known that a child was generally given the foal upon which he first learned to ride. According to the Karalayev version of the *Epic of Manas*, Almambet and his horse Sarala were born at the same time and shared the same destiny. It is also recorded that Sarala was born from the dun mare brought to Aziz Khan, the father of Almambet. In the Sagımbay Orozbekov version of the epic, Sarala is described as the sibling of Manas’s horse Akkula (Şimşek, 2021, p. 139). Within this context, the shared destiny between the epic hero and the horse of the same age as the hero provides an important indicator for interpreting the horse as a central symbol in funerary ceremonies and for understanding the ritual practice of placing parts of the horse within the grave of the deceased. Dyakonova identifies a reflection of the tradition of giving a foal to a child in the discovery of a saddled horse alongside a young individual in one of the Tuvan *kurgans*: “This horse was approximately ten years old; it had probably been given to the child as a foal. When the foal grew older, the child began to ride it, and after his death, his beloved horse appears to have been buried together with him in his grave” (Dyakonova, 1974, p. 129). This practice may be associated with the belief in the inseparability of individuals from their horses even after death and with concepts concerning the afterlife. Since it was believed that they

would have to fight again in the other world, weapons were placed in graves. Similarly, horses were sacrificed for enemies who had fought heroically and died. However, the killing of an enemy's horse also reflects the victor's desire to remain cautious toward the defeated adversary. In the Yakut epic tradition, the hero Yolbet-Bergen kills his enemy in a duel, sits upon his two-legged iron horse, and, after reaching the summit of a stone mountain in the south, places his iron horse into a grave pit by trampling it down. He then buries his enemy with a powerful incantation, declaring: "May he not rise to the surface, may he not come back to life!" (Lipets, 1982, p. 220). These examples demonstrate that among nomadic societies the horse was not merely a companion of the hero throughout life but also a central element in posthumous rituals, becoming integrated with the deceased person's social status, courage, and beliefs concerning existence in the afterlife.

From prehistoric periods onward, the horse acquired diverse functions and symbolic meanings among Eurasian societies. In the Afanasievo and Andronovo cultures, horses were utilized not only for riding but also for purposes such as food provision and labor. From the end of the second millennium BCE onward, they became symbols of prestige and status for cavalry groups and tribal communities, while among the Scythians, the horse constituted an inseparable element of cultural identity. Furthermore, from the end of the fourth millennium BCE to the first millennium BCE, horses were incorporated into sacrificial and funerary rituals; particularly in *kurgans*, they were placed alongside human remains either together with chariots or after being killed by blows to the forehead, fully equipped with harnesses (Ghadim, 2018, pp. 26–27). In the *kurgans* of Kazakhstan, archaeological records indicate that horses associated with funerary ceremonies were discovered in burial contexts with saddles, positioned upward within the grave arrangement, placed on their sides, or with their legs folded, together with remains of harness equipment (Lipets, 1982, pp. 212–236). Archaeological findings provide counter-evidence to linguistic and migration theories that advocate the view that the horse was domesticated by Indo-European peoples. These findings have also contributed to a growing interest in epic traditions that reflect not merely discussions concerning the physical characteristics of horses, but rather the everyday human–animal relationship and the ritual functions performed by horses. Within this framework, the significance of horse harness elements discovered in funerary contexts emerges as a particularly noteworthy subject of investigation in relation to ritual practices.

In Turkish culture, the horse, and particularly the saddle, constitutes a powerful symbol situated at the center not only of everyday life but also of funerary rituals. The discovery of horse harness elements in the same archaeological layers as animal bones around hearth areas during the Taraz excavations dated to the sixth–seventh centuries indicates a direct relationship between horses and funerary practices (Bernshtam, 1941, pp. 31–32). The placement of saddles in graves together with the deceased's clothing and weapons, the practice of burying the deceased with a felt-covered saddle placed beneath the head in some cases, and the custom of keeping the saddle hung inside the household for one year after death as a symbol of the widow's presence demonstrate that this object functioned as a symbol of mourning and transition. Likewise, the deliberate breaking or burning of the saddle is associated with the belief that its function in this world was terminated and that the object would be reintegrated in the afterlife (Lipets, 1982, pp. 212–236). Epic narratives also support these archaeological and ethnographic findings. In the Altai epic *Maaday-Kara*, Olonbir's suicide by placing a saddle beneath his head symbolizes the saddle's role as a companion at the moment of death. Similarly, the discovery of saddles together with stirrups, bridles, reins, and whips beneath skulls in Tuvan burials, as well as the arrangement of horse-related inventory at the head section of women's burials in the seventeenth and eighteenth centuries (Dyakonova, 1974, pp. 34–36), demonstrates the continuity between material culture and oral tradition. The practice among the Karagas of burying the deceased with their everyday belongings and burning bones without breaking them (Katanov, 1998, pp. 38–39) reveals a perception of the afterlife as a continuation of earthly existence. Furthermore, the discovery of ash containers associated with Zoroastrian cremation

practices west of Taraz suggests that different layers of belief systems also influenced these funerary traditions (Bernshtam, 1941, p. 40).

The ritual of reversing the saddle represents one of the most striking manifestations of conceptions of death and the afterlife. Across the cultural sphere extending from the Oghuz Turks to the Altai Turkic peoples, horses saddled in reverse are associated in epic narratives and traditional practices with the reversed use of saddles and clothing during the descent into the underworld. This practice appears to have served either the purpose of deceiving beings of the other world or preventing the deceased from returning. Katanov (1998, p. 39) interprets the Khakas practice of leaving the funeral sledge in front of the cemetery for three days, as well as the destruction of the enemy's horses and weapons, within the framework of preventing the deceased from becoming reintegrated in the afterlife and returning to seek revenge. Examples such as the comparison of the coffin to a wooden horse in Turkish cultural traditions further demonstrate that the horse, whether in its actual or symbolic form, has been perceived as a vehicle carrying the deceased on the journey to the other world. The location of cemeteries in transitional zones and in areas close to winter settlements also corresponds with the perception of the grave as a "space of transition" (Bernshtam, 1941, p. 36).

The concept of posthumous existence is interpreted through material elements, and within oral tradition, these relationships are reinforced through both metonymic and metaphoric forms of allegory. In this context, the function of material objects and ritual systems within the narrative world gains particular significance. The epic tradition strongly reflects funerary rituals centered on the journey of the hero and his horse to the realm of the dead through oral expression. Motifs related to the underground kingdom ruled by Erlik Khan appear together with elements of reward, punishment, wishes, and magical practices, as well as through laments, eulogies, and oral formulas directly addressing the hero and his horse. Within this framework, laments possess a dual function: they represent expressions of grief that convey the hope of the hero and his horse being reunited in the afterlife, while simultaneously serving as narratives that praise their battles and acts of heroism. Toleubaev (2013, pp. 198–255) demonstrates that during Kazakh commemorative ceremonies, the re-saddling of the deceased person's horse, the placement of the deceased's clothing upon the horse, and its covering with a black cloth, followed by relatives taking turns mourning and reciting laments beside the horse, indicate that the horse was regarded as a mediator in the spiritual journey of the deceased.

The sacrifice and dismemberment of the horse for burial also constitute significant elements of rites of passage. Practices observed in Yakut funerary ceremonies, such as the separation of the horse into meat and bones, the placement of milk-based beverages beside birch trees, the sprinkling of kumis onto fire, and the attachment of hairs taken from the mane of the sacrificed horse to the head of the bed, demonstrate that the horse assumed both sacrificial and protective-spiritual functions (Lipets, 1982, pp. 212–236). Conceptions of the underworld and hell encompass horses as well as humans; in the Altai epic *Maaday-Kara*, the motif of a horse punished for its improper behavior or the narrative of an animal suffering due to its owner's neglect represents the reinforcement of moral norms at the mythological level. In a Khakas tale, the depiction of the wealthy but miserly owner's horse as weak, and the poor but generous owner's horse as strong and well-fed, reflects the belief that earthly actions produce consequences for both humans and animals (Lipets, 1982, pp. 212–236). Nevertheless, the horse may also appear as a being that rescues its owner from the underworld. In the epic *Maaday-Kara*, the hero Kögüdey-Mergen overcomes the challenges he encounters through the virtues and abilities of his horse (Ergün, 2023, pp. 269–271). Narratives of ecstatic journeys into the underworld may therefore be interpreted as mythological reflections of funerary rituals.

Oral folk narratives confirm the role of the horse and its harness equipment as mediating elements in the funerary process. In a Tuvan legend, the daughter brings back the body of her brother,

who died in a foreign land, by wrapping it in a saddle pad (*Kaz. toqym*), while the tradition among the Tuvans and Altai peoples of carrying the deceased to the grave mounted on a saddled horse demonstrates that the horse functioned as the primary means of transportation for the journey to the other world (Dyakonov, 1974, pp. 255–264). The custom of preserving four hairs taken from the horse's forelock, together with the motif in epic narratives where the hero, when facing danger, burns a hair given by his extraordinary horse in order to summon its assistance, reveals that the spiritual bond between the horse and its owner was believed to continue even after death (Lipets, 1982, pp. 212–236). It may be argued that the sale or release of the deceased person's horse by his heirs, and similar practices, rarely appear in epic narratives because, within the epic worldview, the horse is regarded as an inseparable extension of its owner. Therefore, in funerary rituals, the horse is either buried together with its master or accompanies him during the transition to the other world. Furthermore, in Turkic epic and ritual traditions, the horse represents a comprehensive system of belief, functioning not only as a sacrificial being, guide, helper, rescuer, and object of mourning, but also as a symbol of the hope for reunion in the afterlife.

2. Counterstance and Ritual Transformation

Today, funerary rituals among Kazakh society continue to preserve many of their traditional elements while being maintained in harmony with Islamic practices; Qur'an recitation and the funeral prayer constitute fundamental components of the burial process. Although certain tendencies toward modernization have emerged under the influence of urbanization, funerary practices largely continue within a shared and established framework except in extraordinary circumstances. The announcement of death is traditionally conveyed through the custom of *estirtu* (*Kaz. ecripty*), in which respected members of the community communicate the news through indirect expressions emphasizing destiny and the transient nature of worldly existence. Subsequently, the deceased is placed inside a felt tent (*yurt*) erected on the right side of the deceased's home, and particular attention is given to keeping the lamp beside the body continuously lit. Although these practices remain largely in use today, modern methods of preserving the body, such as the use of ice to prevent decomposition, have also become incorporated into the ritual process. During the mourning period, relatives receive condolences, while the tradition of lamentation (*zhoktau*, *Kaz. жоқтау*), performed by women, praises the life and character of the deceased while simultaneously expressing the grief caused by death. Prior to burial, the body is washed and shrouded according to Islamic procedures, positioned facing the direction of the *qibla*, and carried by men after the funeral prayer to the place of burial. This process also demonstrates that social responsibility is assumed by the relatives of the deceased. Among the Kazakhs, it is common to leave instructions regarding the location of burial and to erect a gravestone (*külfitas*, *Kaz. күлфітас*). In addition, symbolic practices such as returning to the earth from which one originated—by casting soil into the grave and placing three handfuls of earth at the head of the grave—continue to be maintained.



(Телеканал TVK TV, 18 May 2018, 00:25)

Traditional practices following the burial are maintained according to a specific sequence. The seventh day (*zhetisi*, *Kaz. жетісі*), the fortieth day (*qyryq*, *Kaz. қырық*), and, after the

completion of one year, the commemorative feast (*zhylдық as*, Kaz. жылдық ас) are observed as significant stages of remembrance. During the annual memorial feast, the symbolic animal associated with the deceased, known as the *tuldangan at* (Kaz. тұлданған ат), is slaughtered, and various blessed items (*teberik*), such as prayer beads, prayer rugs, and skullcaps, are distributed among the guests. The relatives of the deceased also continue the mourning tradition by regularly visiting the grave.

The changes and transformations occurring in funerary ceremonies within society demonstrate a tendency toward the reproduction of ritual practices without departing from their spiritual foundations. In this context, the horse, which gained symbolic value as an expression of mourning, was gradually reinterpreted within the ritual system known as the *yuğ aşı* or memorial funeral feast. Among Kazakh tribal communities, the most prominent examples of these transformations are described by Toleubaev as follows: “During funerals, wealthy families slaughter the horse ridden by the deceased. The parts of the horse are placed beside the deceased, while the horse’s reins or mane are placed in the hands of the deceased. In some cases, a wooden structure resembling a house is also placed on a horse. If the horse has not been killed, on the seventh day a lock of hair from its mane or tail is cut and burned so that the deceased may have a horse in the other world. Sometimes different practices are observed; the horse ridden by the deceased is released into the herd and is not used for any work for one or two months” (2013, pp. 198–255). These practices can be interpreted as indicators of the processes through which rituals are textualized, local values are balanced with universal values, and the paradigms of orthopraxy and orthodoxy are simultaneously incorporated into tradition. Therefore, epic forms and folkloric structures constitute some of the most evident sources reflecting the adaptation between the practical world of beliefs and religious mentality throughout the process of social evolution.

The mysteries and legends associated with shamanistic beliefs in funerary rituals appear to have reinforced the turning points and transformative moments within epic narratives. Epics frequently criticize the excessive destruction of horses and other livestock during funerary ceremonies and the subsequent tradition of providing memorial funeral feasts for the deceased. The use of livestock, which constituted the foundation of the economy and a primary indicator of wealth, in ritual practices was widely regarded as undermining the material prosperity of steppe communities whose economies were based on animal husbandry (Lipets, 1982, pp. 212–236). Nevertheless, this practice possessed its own internal logic. Just as the deceased departed with their possessions, their wealth was also believed to accompany them to the other world; therefore, the fact that children did not place material goods in the grave should not be considered coincidental. However, the uncontrolled accumulation of property and increasing social inequality appear to have led to disproportionate expenditures, particularly during memorial feasts, even from the perspective of the highest levels of society. According to Lipets, in the nineteenth century, livestock was not only depleted due to memorial feasts held on death anniversaries but was also excessively distributed as prizes in various competitions, including martial games (Lipets, 1982, pp. 212–236).

Criticism of excessive feast traditions, which had the potential to cause economic devastation within Turkic ethnogenesis, is also reflected in oral cultural products. Indeed, in the *Kökötöy* episode of the *Epic of Manas*, it is stated that Kökötöy, before his death, advised his son to arrange a modest burial ceremony and to show consideration toward the poor. However, this testament is not fulfilled, and the memorial ceremony organized by his son develops into a large-scale feast (*as*) involving extensive participation, during which numerous animals are slaughtered and various competitions are held (Çöloğlu, 2023, pp. 42–43). In the epic, the violation of this testament causes the ceremony to gradually transform into an uncontrolled competition for power and prestige, increasing tensions among different communities and initiating a chain of events that ultimately triggers the Kyrgyz–Kalmyk conflict.

Posthumous rituals constitute significant practices shaped within the framework of both belief systems and social solidarity. In this context, as reported by Anohin, a commemorative ceremony known as the *üzüt bayramı* was held on the fortieth day following a person's death. During this ceremony, animals were slaughtered, the meat was prepared and consumed collectively at a communal feast, and short improvised prayers were recited by elders (*aksakals*). These prayers expressed wishes for the prosperity of the living and for the purification of the deceased person's soul (Anohin, 2006, p. 24). Furthermore, within the framework of the tradition of *yağma* (distribution or ceremonial redistribution) observed among Turkic tribes, the distribution of the deceased person's possessions among their household and community is noteworthy both in terms of economic sharing and the strengthening of social bonds. It is also known that among the Kazakhs, by the end of the nineteenth century, the organization of horse races held after the death of an individual was undertaken by the bride's or groom's family through the institution of marital alliance (*dünür*), and that annual commemorative ceremonies were not limited solely to relatives but also brought together participants from different communities (Lipets, 1982, pp. 212–236). These practices demonstrate that posthumous ceremonies were not confined to religious and ritual dimensions alone; rather, they also incorporated functions related to economic redistribution, displays of social status and power, and the reinforcement of communal solidarity.

Today, Kazakhs consider the slaughtering of a horse during funerary ceremonies a necessary practice, interpreting this act both as a sign of respect for the deceased and as an indicator of social status. According to Lipets (1982, pp. 232–233), if grandchildren slaughter a horse at their father's funeral, outsiders say, "They sent off their father with a horse"; however, if they slaughter a cow instead, they mockingly say, "They sent off their father with a cow." This tradition also corresponds to a similar symbolic logic in Altai-centered ritual narratives. According to a tradition recorded by Anohin, Erlik rode a white horse but gave this horse to God in exchange for the life of a hero. The Supreme God deceived him by offering a black bull instead of a life, and Erlik was commanded to ride the bull backwards and to hold an axe rather than a whip in his hand. Therefore, the Altai people sacrifice a black bull or a cow to Erlik instead of a horse (Anohin, 2006, p. 21). Both narratives emphasize that animal sacrifice in funerary rituals within Turkic ethnogenesis possesses both symbolic and mythological significance.

Following the funeral ceremony, the practice of cutting the mane and tail of the deceased person's riding horse and then releasing the animal constitutes one of the most notable customs observed during the mourning period. One year later, the horse is slaughtered and an annual memorial feast (*zhylдық as*, a commemorative meal held on the anniversary of death) is organized. Within this tradition, known among Kazakhs as *Sauyn aytu* (Kaz. сауын айту) (1), participants from different regions contribute meat, sweets, and various types of food, thereby creating a communal feast. These ceremonies serve both the commemoration of the deceased and the reinforcement of social solidarity. In accordance with the deeply rooted Kazakh tradition of hospitality, great importance is attached to offering abundant hospitality during such commemorative gatherings. This tradition continues to be practiced today, particularly because horse meat is regarded as more prestigious and valuable than beef or other types of non-equine livestock meat (2). In ceremonies attended by large numbers of guests, providing sufficient food for all participants is considered an important social responsibility. For this reason, the preparation of valuable traditional foods such as *qazy* (3), a traditional horse-meat delicacy, remains a common practice. Traditionally, while ordinary individuals would slaughter a single horse, the number of horses sacrificed could increase depending on the social status of the deceased. Today, however, this practice continues in accordance with individuals' economic capacities: those with sufficient financial means slaughter horses, whereas those with limited resources perform the farewell rituals for their relatives to the best of their ability.

Another significant phenomenon is the tradition of burying Kazakhs who died in the diaspora with soil brought from Kazakhstan, a practice that gains meaning within the framework of preserving

the spirit of the ancestors. In light of the profound impact that Stalinist repression left on collective memory, funerary ceremonies held for Kazakhs who passed away outside their homeland should be understood not merely as the performance of a religious ritual, but also as a process involving historical trauma, spatial displacement, and the reconstruction of a symbolic bond maintained with the homeland. Symbolic practices carried out in memory of individuals who lost their lives under conditions of exile—such as placing a handful of soil brought from the homeland onto their graves—are directly associated with the Kazakh perception of the sanctity of land and the notion of belonging to the ancestral homeland. Such practices transform funerary ceremonies beyond a mere physical act of burial, enabling the ritual reproduction of collective identity and historical continuity. On the other hand, throughout the Soviet period, under strict state control and surveillance by security institutions, the families of suppressed individuals were largely prevented from conducting public or private commemorative practices. This situation represented an attempt to regulate collective memory through the suppression and control of funerary and mourning rituals. Therefore, funerary and commemorative practices dedicated to Kazakhs who died in the diaspora should be interpreted not only as expressions of cultural continuity but also as manifestations of demands for historical justice, forms of silent resistance, and symbolic restoration of dignity.

As an example, Balkasym Kenzhegarauly, who lost his life during the battles of the Second World War and remained officially classified as missing for many years, represents a significant case illustrating the impact of the uncertainty created by Soviet wartime bureaucracy on individual and familial memory. The absence of definitive information regarding the circumstances of his death in the initial notification delivered to his family prevented the completion of the mourning process and the restoration of ritual integrity for several decades. However, archival and field research conducted in 2010 provided reliable information concerning the location and circumstances of his death. Through a systematic process of investigation and tracing, his grandchildren and representatives of subsequent generations were able to identify the mass grave in which their ancestor had been buried. The act of transporting a handful of soil taken from this grave to the historical homeland and dedicating it to a symbolic grave in the village cemetery can be interpreted as a ritual phenomenon that re-establishes the principle of spatial continuity inherent in traditional Kazakh funerary culture. The symbolic transfer of this soil contributed to the reconstruction of intergenerational bonds disrupted by the wars and political ruptures of the twentieth century, while simultaneously integrating biological lineage with a sense of spatial belonging and continuity with ancestral traditions.



(AQTOBE TV / Ақтөбе телеарнасы, 2019, 01:08, 00:51).

The practice of symbolically returning soil to individuals who were buried away from their homeland due to wars and political ruptures carries significance not only within the familial context but also at the national level. A similar ritual framework can be observed in the commemorative ceremony held at the cemetery in Moscow in memory of Zhusipbek Aimauytov, one of the founding figures of Kazakh literature. Organized through the Embassy of Kazakhstan in Moscow, this memorial ceremony was conceived as a symbolic act of returning to one's roots, as the transfer of

the deceased's remains to the homeland was not possible due to legal and administrative regulations. Within this context, the act of placing a handful of soil brought from the writer's birthplace—Pavlodar—onto his grave site can be regarded as a meaningful practice intended to compensate for spatial separation at the ritual level.



(Телеканал 24kz, 2014, 00:22, 00:30)

This ritual represents more than an individual act of respect; it holds central significance in restoring the public reputation of national intellectuals who became victims of Stalinist repression, addressing collective trauma, and officially honoring the foundational figures of modern Kazakh national identity.

Conclusion

This article aims to provide a comprehensive analysis of the epics belonging to the nomadic Turkic tribes, which have transmitted pre-Islamic ancient shamanistic myths, ritual hymns, laments, oral customs, and cultural expressions across generations for thousands of years, by examining them in conjunction with archaeological and oral cultural data. The style and content of these narratives reflect, on the one hand, the extensive cultural sphere of the steppe region and the shared elements among Turkic tribes; on the other hand, they also acknowledge the differences arising from the complexity of ethnogenetic and ethnocultural processes that developed over generations and resulted in distinctive cultural formations within individual communities.

The comparison of archaeological data with the materials preserved in epic narratives contributes to interdisciplinary fields such as archaeological folklore, thereby enabling more effective and comprehensive interpretations through the examination of similarities and differences. Furthermore, comparing the details found in epics with the traditional forms of funerary practices among the ancestors of specific tribes may facilitate a more nuanced understanding of the components underlying the often highly complex and dynamic processes of ethnogenesis. Conversely, the incorporation of folkloric data can assist archaeologists in elucidating the socio-psychological meanings of customary practices and the dominant motifs of funerary rituals in greater detail.

An ethnographic examination of epics is significant not only for understanding the nature of epic creativity but also for interpreting the transition rituals that existed synchronically with these narratives and shaped many epic symbols, motifs, and stylistic features. This is because such texts contain elements that contribute to the revival of forgotten aspects of the ancient and sacred traditions of the communities to which they belong. In some cases, they reconstruct rituals within a narrative framework through the actions of heroes and their companions, thereby reflecting the realities of the belief system. Moreover, these phenomena are preserved in oral folkloric products in forms that are often more complete and motivated than those retained within the ritual practices themselves. A detailed study of equestrian funerary ceremonies among Turkic tribes of the steppe cannot be conducted within the boundaries of a single discipline. Due to their historical foundations, epics

constitute a rich narrative corpus that can be reinterpreted through a broad interdisciplinary framework involving fields such as archaeology, folklore, and anthropology.

It is evident that funerary and burial rituals in Kazakh society have survived to the present day as a synthesis of Islamic practices and ancient Turkic steppe traditions. While religious practices such as Qur'an recitation, funeral prayer, shrouding, and burial constitute the fundamental framework of the ritual process, traditional elements including *estirtu* (the ritual announcement of death), *joktau* (lamentation), *ölü aşı* (memorial feast for the deceased), horse sacrifice, and the placing of soil on the grave ensure cultural continuity. These rituals are not limited solely to the act of death and burial; rather, through fortieth-day commemorations and annual memorial ceremonies, they contribute to the reproduction of social solidarity and collective memory. On the other hand, although socio-political conditions such as modernization, urbanization, and diaspora have led to certain transformations in ritual practices, the preservation of ties with the ancestral homeland and the continuity of identity continue to be maintained through symbolic practices. Thus, Kazakh funerary traditions reflect a multilayered structure shaped by the combined influence of belief systems and historical-cultural heritage.

Endnotes

- (1) **Sauın aytu (Kaz. Сауын айту):** Prior to the event (sometimes several months or even a year in advance), announcements were sent to neighboring villages, relatives, and communities in other regions. This invitation served to inform people that a major ceremony or feast would be held.
- (2) In the traditional Kazakh pastoral classification system, domestic animals are divided into two categories: *ak mal* and *kara mal*. *Ak mal* refers to horses that are capable of finding their own food by scraping away snow with their hooves in the snow-covered steppes during winter. This ability made horses particularly valuable under harsh winter conditions. In contrast, *kara mal* encompasses other domestic animals, including cattle, sheep, and goats, which require continuous care, sheltered accommodation, and additional feed during the winter months.
- (3) **Qazy (Kaz. қазы):** A traditional Kazakh food made from horse meat, similar to a type of cured sausage, typically prepared from the rib section of the horse.



www.turkishstudies.net/language

Turkish Studies - Language and Literature

eISSN: 2667-5641



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

Defin Törenlerinde At ve Ritüel Dönüşümler: Kazakistan Örneği

Giriş

Türk kültüründe defin törenleri ve buna bağlı olarak ortaya çıkan folklorik ürünler, hem ritüel düzleme has çok katmanlı kompozisyonu aydınlatması hem de geçmişte bozkırda yaylak-kışlak hayat biçimini sürdüren boyların gündelik hayatlarını yansıtmaları bakımından oldukça önemlidir. Bu kapsamda defin törenlerinde at ve buna bağlı etnografik malzemeye has sosyo-kültürel akislerin derinlemesine incelenmesi gereken dinî ve sosyolojik fenomenler olduğu görülmektedir. Ayrıca defin ve buna bağlı Türk dünyasına has ve ortak sözlü aktarımlar, İslâm öncesi ve sonrası şekillenen ritüellerin nasıl dönüştürüldüğü konusunda etkili bir rehberdir. Bireyin sosyo-ekonomik ve sosyo-psikolojik varlığının tanımlanması ile ilişkili olan bu rehberlik, folklorik fenomenlerin ve tipolojilerin belirlenmesinde de bir yol haritası sunmaktadır.

Ritüeller, sözlü kültürün ve toplumsal hafızanın pek çok unsurunu bünyesinde özümseyip dönüştürebilme kabiliyetine sahip ve bu yönüyle süreklilik gösteren pratiklerdir. Özellikle merasimlerde, kişiye yeraltı dünyasına kadar eşlik etmesi temennisiyle kurban edilen at vb. fenomenler; ağıt, alkış ve kargışlarda eski inanç sistemini yansıtan birtakım hitaplarda geçmektedir. Bu hitaplar, ritüelin yalnızca sembolik değil, aynı zamanda inanç temelli bir iletişim alanı olduğunun işaretidir.

Söz ile geçiş ritüellerinin ayrılmaz birlikteliği, döngüsel zaman anlayışının ötesinde, toplumların sosyo-ekonomik faaliyetlerine ve gündelik yaşam pratiklerine dair de önemli veriler sunar. Doğum, ergenlik, evlilik ve ölüm gibi eşik anlarında icra edilen ritüeller; üretim biçimleri, güç ilişkileri ve toplumsal örgütlenme hakkında ipuçları taşır. Defin törenleri ve anma merasimleri bağlamında ortaya çıkan bu uygulamalar, kolektif kültürün ortak hafızasını yansıtan unsurlar olarak inanç sistemi, tarihsel etkileşimler, kültürel benzerlikler ve etno-genetik bağlar hakkında bilgi verir. Ritüellerde gözlemlenen çeşitlilik ise göçler, iklimsel değişimler ve farklı etnik gruplar arası vb. etkileşimlerin izlerini taşır. Bu değişimlerin kökeni ve dönüşümü ise akademik değerlendirmeleri hak eden bir araştırma alanı olarak önemini korumaktadır.

Tarihî süreçte gündelik hayatın gelenek üzerine nasıl inşa edildiği veya eskinin yenilenmesi gibi hususlar ritüel bağlam üzerinden takip edilebilir. Bir nevi gelenekleri ve ritüelleri gelecek nesillere aktarmanın etkili bir yolu olan ritüellerin, nomadik boylar üzerinde düşünüldüğünde kültürel mirası koruma fonksiyonunun yanı sıra toplumu bir araya getiren dinî deneyimleri de yansıttığı görülmektedir. Halk dinine has fenomenlerin ve inanç dünyasının anlatılardaki, alelade hayattaki evrimi ölümün doğasına ilişkin töresel düzleme de rehberlik etmektedir. Bu bağlamda at, yaylak-kışlak hayat tarzını benimseyen Türk boyları için gündelik yaşam biçiminin doğal bir parçası olmanın dışında bir inanç sembolü de olmaktadır.

Makalede, Türk kültüründe defin ritüelleri çerçevesinde atın ve atla ilişkili etnografik unsurların inanç sistemleri, toplumsal yapı ve tarihsel süreklilik bağlamındaki işlevi ele alınmıştır.

Ayrıca İslâm öncesi ve sonrası dönemde defin pratikleri Türk dünyasının ortak sözlü kültür verimleri üzerinden örneklerle desteklenmiştir.

1. Defin Törenleri ve Atlı Gömü

Yaylak-kışlak hayat tarzına sahip toplumların atları ulaşım ve savaş aracı olarak kullanması bağlamında, Anuchin'in "*Defin Töreni Akseuarları Olarak Kızak, Tekne, Atlar*" (1980) adlı eseri önemli tespitler içerir. Görsel materyallerle zenginleştirilen bu eser, atların yalnızca pratik işlevlerini değil, aynı zamanda ölünün öte dünyaya hazırlanma sürecindeki rolünü ele alması bakımından da önemlidir (Anuchin, 1890, s. 105-146). Eserin "Atlar" bölümünde, atların ortak kültür ve ayinlerdeki rolü vurgulanmakla kalmayıp özellikle defin törenlerinde kullanımları, İskit kökenleri ve farklı kültürlerdeki defin ritüelleri de tartışmaya açılmaktadır. Anuchin'in çalışması, antik çağdan günümüze göçer toplumların defin törenlerinde at merkezli pratikleri karşılaştırırken bozkırın hâkimi Türk boylarını kronolojik ve arkeolojik veriler ışığında merkezi bir konuma yerleştirmektedir.

Anuchin'in (1890) dayandığı Hint-Avrupa kültür ideolojisine göre, osteolojik (kemiklere ilişkin) buluntular atın ilk kez MÖ. dördüncü bin yılda Avrasya bozkırında evcilleştirildiğini ve at yetiştiriciliğinin buradan yayıldığını göstermektedir. Buna ek olarak, farklı ekoller at evcilleştirmenin temel amacının başlangıçta yiyecek temini olduğu konusunda birleşmektedir. Ancak arkeolojik kazılarda elde edilen kalıntılar, bu görüşleri yeniden değerlendirmeyi gerektirmiş ve yeni bilimsel yaklaşımların gelişmesine zemin hazırlamıştır (Ghadim, 2018, s. 26). Örneğin, göç veya dilbilim teorileri genellikle Hint-Avrupa yerleşikliğinin kültürel kodlarını kanıtlama amacını taşırken; folklorik, etnografik, dinî ve arkeolojik verilerin birlikte ele alınması ile disiplinler arası metodolojiler gelişmiş ve farklı çıktılara ulaşılmış görünmektedir.

Etnografik veriler, Türk destanlarında yer alan sembol ve motiflerin, tarihsel olarak izlenebilen ve günümüze kadar süreklilik gösteren ritüellerle ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Türkolog Bernshtam'ın (1941) tespitlerine göre, Taraz merkezli antik dönem arkeolojik kazılarında ortaya çıkarılan taş yapılar, bu toplulukların tapınma nesnesi olarak benimsediği güneş sembolizmine işaret etmektedir. Bernshtam (1941), kromlek olarak adlandırılan bu taş halkaların, ölülerin güneşe, dolayısıyla ateşe teslim edilmesini simgeleyen ritüellerle ilişkili olabileceğini ileri sürmektedir. Nitekim pek çok göçer topluluğun ölülerini yakma pratiği, ateşin arındırıcı ve dönüştürücü gücüne duyulan inançla açıklanmaktadır. Bu doğrultuda Gerdîzî, XI. yüzyılda kaleme aldığı Farsça *Zinetü'l-Ahbar* adlı eserinde Kırgızların cenaze ritüellerini şu ifadelerle aktarmaktadır: "Kırgızlar ölülerini Hintliler gibi yakıyorlardı. Ölünün günahları ile gittiğine inanıyorlardı. Kırgızlar arasında inek, rüzgâr ve ağaç gibi unsurlara tapanlar da vardı." (Gerdîzî, 1347, s. 260–263'ten aktaran Alkan, 2014, s. 19). Arkeolojik buluntular arasında yer alan güneş sembollerinin yanı sıra, kurganlarda yer alan ay sembolü de bu kutsal evren tasavvuru ve buna bağlı inançların tamamlayıcı unsurları arasında yer almaktadır (Bernshtam, 1941, s. 16). Bu veriler birlikte değerlendirildiğinde, ölü yakma ritüellerinin ay takvimine bağlı zaman dilimleriyle ilişkili olarak icra edilmiş olabileceği yönünde bir yorum yapmak mümkündür.

Dyakonova, "Tuvalıların Defin Töreninin Folklordaki Yansımaları" (1974) adlı eserinde, anlatılardaki folklorik verilerin ritüel unsurları vurguladığını belirtmektedir. Eserde, Tuva anlatıları özelinde, metinlerin ait olduğu dönem ve geleneğe kıyasla daha eski katmanların varlığı tespit edilmiş; bu katmanların Budizm ile animizmin bir karışımı olarak tanımlanabilecek Lamaist inanç dünyasına ait olduğu ifade edilmiştir. Bu bulgular, etiyolojik açıklamalara katkı sunmakla birlikte, Tuvalıların bölgede yaşayan diğer boylarla olan etnogenetik ve sosyo-kültürel ilişkilerine dair önemli veriler sağlamaktadır. Dyakonova (1974), ayrıca atlı defin törenleri bağlamında, at kültürüne ilişkin karmaşık ayinlerin Hint-Avrupa mitolojisi ve dinlerindeki güneş sembolizmi ile iyilik ve kötülüğe dair düalist kavramlarla ilişkilendirilerek açıklanmasının isabetli olmadığını savunmaktadır. Sonraki süreçte ise Lamaizmin bölgede güç kazanmasıyla birlikte, atların ölünün ahiret hayatındaki refahı için Lama rahipleri öncülüğünde manastırlara hibe edilmeye başlandığı ifade edilmektedir.

(Dyakonova, 1974, s. 259–266).

1246 yılında Papa IV. Innocentius (y. 1195–7 Aralık 1254) tarafından Tatarlara gönderilen Johann de Plano Carpini, “*Moğol Tarihi ve Seyahatnâme (1245–1247)*” adlı eserinde XIII. yüzyılda Moğol soylularının defin törenlerine dikkat çekmektedir: “Soylu bir kişi öldüğünde, onu bozkırda gizlice kazdıkları ve çok sevdikleri bir yere gömerler. Bu tür bir defin sırasında, ölü; otağın içinde oturur vaziyette, önünde bir masa, masa üzerinde bir kâse dolusu et ve bir testi kırmızı ile gömülür; ayrıca bir kısırak ya da yavrusu, bir at ve bu ata ait eyer ile üzengiler de mezara konur. Bunun yanı sıra başka bir at cenaze töreninde kesilip yenir; derisi samanla doldurularak uzun bir sopa yardımıyla iki ya da dört kazık üzerine yerleştirilir ve mezarın üstüne dikilir. Böylece ölen kişinin, öte dünyada ikamet edeceği bir çadıra, kendisine süt sağlayacak bir kısrağa ve hem damızlık hem de binek olarak kullanabileceği bir ata sahip olacağına inanılır. Törende tüketilen atın, kemikleri ise ölünün ruhunun selâmeti için yakılır.” (Carpini, 2000, s. 41-42). Bernshtam’a (1941) göre ise cenaze yakma ritüeli, eski Türklerin defin gelenekleri arasında yer almakta olup Çin yıllıkları bu uygulamayı doğrudan aristokrat kesimin gömülme pratikleriyle ilişkilendirmektedir. Antik çağlara ait büyük höyüklerin, yüksek statülü Türk soylularına ait mezarlar olduğu ve bu mezarlarda genellikle küllere rastlandığı söylenebilir (Bernshtam, 1941, s. 36).

Lipets, “*Türk-Moğol Destanlarında Cenaze Töreninin Yansıması*” adlı makalesinde, 19. yüzyıl Yakut ayinlerinde giden bereketin hâneye dönmesi için adak niyetiyle birlikte gömülen dişi ve erkek atlardan söz etmektedir (Lipets, 1982, s. 212–236). Bu uygulama, atın sürüler hâlinde çoğalarak sahibine geri döneceği yönündeki inançla ilişkilendirilmektedir. Arkeologlar tarafından antik mezar alanlarında tespit edilen tam koşumlu atların işlevleri ile gömülen eşler, hizmetkârlar, savaşçılar ve seyislerin yanı sıra silahlar, yiyecekler ve ev eşyaları gibi etnografik unsurların işlevleri büyük ölçüde bu inanç ile analojiktir. Bu bağlamda, defin sırasında atın kurban edilmesi ile cenaze ziyafetinde at etinin tüketilmesi ritüellerini kesin çizgilerle birbirinden ayırmak güçtür. İlk olarak, söz konusu ritüeller çoğu zaman aynı hayvan üzerinden gerçekleştirilmektedir; hayvanın eti tüketildikten sonra başı, bacaklarının alt kısımları, derisi ve kemikleri mezarın içine veya yakınına yerleştirilmektedir. İkinci olarak, et tüketimi ritüel bir eylem olarak törene katılanlar nezdinde atın öte dünyada dünyevi varlığını sürdürdüğü inancını ile birleşmektedir. Üçüncü olarak ise atın tüm parçaları, ölüye yiyecek temini bağlamında değerlendirilmekte ve töre gereği kutsal unsurlar olarak kabul edilmektedir (Lipets, 1982, s. 214). Bununla birlikte, söz konusu ritüeller, vefat eden kişiye ait “kut”un yaşayanlar üzerinden sürdürülmesi, onurlandırılması ve hayatta kalanlara bunun geri gelmesini arzu etmek şeklinde de yorumlanabilir. Buna ek bir örneklem olarak günümüzde de Kazakistan’da geç yaşta vefat edenin evinden bir eşya alınması geleneği yaşayanların uzun ömür sürme düşüncesi amacıyla gerçekleştirilmektedir. Makalede (1982) ayrıca, atın sahibiyle birlikte defin ayinlerinde tanrılara veya ata ruhlarına sunulan bir kurban olarak değerlendirilmemesi gerektiği yönünde görüşler öne sürülmektedir. Bu uygulamanın daha çok animistik inanç sistemlerinin bir yansıması olarak yorumlanması çalışmada bir tez olarak öne sürülmektedir (Lipets, 1982, s. 212-236).

XIII. yüzyıl seyyahlarından Marco Polo, seyahatnâmesinde Cengiz Han devrinde sürdürülen ilginç bir gelenek hakkında bilgi vermektedir: “Bir han öldüğünde, cenazesi törenle gömülme üzere Altay Dağları’na götürülürken yolda karşılarına çıkan herkes derhâl kılıçtan geçirilirdi. Bu uygulamanın temelinde, söz konusu kişilerin öteki dünyada hanlarına hizmet edecekleri inancı yatmaktadır. Hatta hanın ölümüyle birlikte en iyi cins atları da öldürülürdü; zira bu atların da öteki dünyada hanlarına hizmet edeceğine inanılırdı” (Marco Polo I, 1979, s. 68). Roux ise “*Eskiçağ ve Ortaçağda Altaylarda Ölüm*” (1999) adlı eserinde, infaz törenlerinde iki farklı yöntemin uygulandığını belirtmektedir: “Bu yöntemlerden biri, refakatçi insan kurbanların canlı olarak gömülmesini öngörmektedir; diğeri ise, bu kişilerin gömülmeden (ya da yakılmadan önce) öldürülmesini esas almaktadır. Bu ikinci yöntemde infaz töreninin ne zaman gerçekleştirildiği sorusu gündeme gelmektedir. Söz konusu infaz töreni efendinin öldüğü gün ya da ölümünden kısa bir süre

sonra yapılmaktaydı. Dolayısıyla ölen kişinin cesedi nasıl muhafaza ediliyorsa, kurbanların cesetleri de aynı şekilde korunmaktaydı. Bu durum, *Peu-lou-fong-sou* adlı eserde yer alan ‘Ölüm gününde tüm esirleri, en çok sevdiği eşlerini ve en iyi atını öldürüyorlardı.’ ifadesiyle de doğrulanmaktadır” (Roux, 1999, s. 282–283).

Avrasya bozkırlarında MÖ. birinci bin yıldan itibaren görülen atların toplu mezarlarının, bozkır halklarının bu dönemde hayvan yetiştiriciliğine geçişiyle bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Toleubaev, *Traditional Beliefs and Superstitious Rites of the Kazakhs/Kazakların Geleneksel İnançları ve Batıl İnanışları* (2013) adlı eserinde, atın cenaze törenlerindeki rolünü folklorik, etnografik ve arkeolojik veriler ışığında disiplinler arası bir yaklaşımla değerlendirerek, onun özel bir kült anlamı taşımadığını savunmaktadır. Buna göre at, ölen kişiye eşlik eden diğer unsurlar gibi, sahibine öte dünyada hizmet etmesi amacıyla adanmaktadır. Bozkır toplumlarında hayvan yetiştiricileri için at, bir tapınma nesnesi değil; işlevsel bir araç ve zorunlu bir ihtiyaçtır (Toleubaev, 2013, s. 254). Toleubaev ayrıca, Orta Asya’nın yerleşik tarım toplumlarında atlı defin törenlerinin Erken Demir Çağı’ndan itibaren (Kazakistan için yaklaşık MÖ 800 – MÖ 300) ortadan kalktığını; bazı durumlarda bunun yerine at figürlerinin mezarlara bırakıldığına dair bulgular bulunduğunu da belirtmektedir (Toleubaev, 2013, s. 254–255).

Türk dünyasında at, özellikle sözlü anlatılarda ve destanlarda, kahramanının kadim yoldaşı ve can dostudur. Yaşam ve ölümden kaderleri ortaktır. Orta Asya savaş atlarının ırklarının sıcak ve öfkeli, parlak bir mizaçla ayırt edilen, özel eğitim görmüş, gerçekten düşmanın atlarıyla savaştığı ve pek çok hile bildiği bilinmektedir. Kendilerini ve binicilerini oklardan, mızraklardan ve bıçak darbelerinden kurtarmak için donanımlıdır. Bozkır folklorunda sadece atın sahibine sadakatini değil, aynı zamanda sahibinin güzel ve zeki hayvana olan sevgisinin de övülmesi boşuna değildir. Anlatılarda bu farkındalığa karşılık bir düşmanın savaş atını öldürmek bir aşağılama eylemi ve intikam göstergesi olarak vurgulanmaktadır. Örneğin; *Manas Destanı*’nda *Manas Kökçö* adlı düşmanını yener, kahraman atını öldürür ve ona bunu azık etmesini şöyle söyler: “Seni öldürmek isteseydim günah işlemiş olurum, dört but sana dört gün azıktır, bu dört butu kızart da sen, yiyiver gitsin a Kökçö! Körönçü adlı atın öldü, garip kaldın. Dört at bacağının, dört derisi ayağına çariktır.” (Radloff, 1995 s. 65).

Koblandı-Batır destanında bir nevi ruh eşi gibi, kahramanla ruhsal ve ilahi bağı olan bu tulparlar kahraman mevcut olduğu sürece varlık sürdürürler. Koblandı Batır’ın ölümünün ardından destan metni biraz daha devam eder, ancak kahramanın atından bir daha bahsedilmez (Aydın-Kayatürk 2024: 96). Bu tespitler epik anlatımın spiritüel boyutunu ihtiva etmektedir. Oğuzların *Dede Korkut Kitabı*’nda toylarda da attan aygır kesilmesi geleneği dışında ölüm âdetleri ile ilgili olarak örneğin *Kazan Bey Oğlu Uruz Bey’in Esir Olduğu Boy*’da Uruz ile babasının söyleşmesi bölümünde Uruz’un şöyle seslendiğini görmekteyiz: “...Üç ayda varmazsam öldüğümü o vakit bilsin/Aygır atımı boğazlayıp aşımı versin.” (Ergin, 1969, s. 113). Gerçekten de savaş atının kaderinin, kahramanının kaderi ile başladığı ve sonlandığı görülmektedir.

Olağanüstü vasıflı bir atın savaşta ölümü kahramanının ölümü ile eşdeğerdir. Bu, sadece kahramanların değil, aynı zamanda destanlarda atlara da yas tutulduğu ve ondan bir hatıra saklandığı geleneğine işaret eden bir olgudur. Yas motiflerinin özellikle güçlü bir şekilde yansıtıldığı *Manas* destanında bu türden pek çok iz bulunmaktadır. Destanda *Manas Kalmuklarla mücadelesi* neticesinde savaşta çok ciddi kayıplar vermiştir, atını kaybedince *Akkula*’nın hatırası diye kulağını ve kâkülünü kesip alır ve “Ey aziz arkadaşım, Talas’a sağ dönersem senin bıraktığın bu hatıraları koklayacak, seni daima hatırlayacağım.” diye ağlar aynı zamanda yurda dönünce yas otağının önünde şu şekilde halka seslenir: “Hey benim ciğerim gibi kardeşlerim, bindiğim *Akkula* atım düşmanın oku ile öldü, dostlar! Altın perçem, saçaklı kuşak bağlanan *Almambet*’i şehit verdim, dostlar! Kanadım kırıldı, dostlar! İlin koruyucusu olan *Çuvak*’tan ayrıldım, dostlar! Dünyada eşi bulunmaz o *Sırgak*’ımdan ayrıldım, dostlar! Bu eserlerden sonra ben nasıl yaşayacağım, dostlar!”

Bunun üzerine bütün halk kızıl giyimlerini çıkarıp kara giyerler (İnan, 2017 s. 114, 118). Savaşçıların ve atlarının ölümünün alegorik tasvirleri epik metinlerde ortak bir söylem olarak yansımaktadır.

Destan kahramanı ile aynı yaştaki atının söylemsel birlikteliği defin törenlerindeki ritüel unsurların anlaşılmasına katkıda bulunabilir. Destanda genellikle kahraman ve onun sevgili, sadık atı aynı gün doğmuştur. Töresel düzlemde ise çocuğa genellikle ilk bindiği tayın verildiği bilinmektedir. Manas Destanı'nın Karalayev rivayetine göre ise Almambet ile atı Sarala, aynı zamanda doğarak aynı kaderi paylaşmışlardır. Diğer yandan Sarala'nın Almambet'in babası Aziz Han'a getirilen doru kısıraktan doğduğu kaydedilir. Destanın Sagımbay Orozbekov rivayetinde ise Sarala'nın Manas'ın atı Akkula ile kardeş olduğu belirtilir (Şimşek 2021, s. 139). Bu bağlamda, destan kahramanı ile aynı yaştaki atın kader birliği atın, cenaze törenlerinde merkezî bir simge olarak kullanılmasını ve hatta defnedilen kişinin mezarına ondan parçaların konulması ritüelini anlamlandırmada önemli bir göstergedir. Dyakonova, Tuva kurganlarından birinde bir genç ile rastlanan eyerli at buluntusunda çocuğa bir tay verme geleneğinin bir yansımasını görmektedir: "Bu at yaklaşık 10 yaşındaydı; muhtemelen çocuğa tay olarak verilmişti. Tay büyüyünce çocuk ona binmeye başlamış ve öldükten sonra çok sevdiği atı mezarına defnedilmiş görünmekteydi." (Dyakonova, 1974 s. 129). Bu hususu, ölümden sonra bile atlarından ayrılamama düşüncesi ve ahiret inancı ile ilişkilendirmek mümkündür. Öte dünyada da yeniden savaşmak zorunda kalacaklarını düşündüklerinden mezara silah koyarlardı. Ayrıca kahramanca savaşan ve ölen düşman için de at kurban ederlerdi. Bununla birlikte, düşmana ait bir atın öldürülmesinde, kazananın mağlup olan düşmana karşı temkinli olma arzusu da bulunmaktadır. Yakut destan kahramanı Yolbet-Bergen, düşmanını bir düelloda öldürerek iki ayaklı demir atının üzerine oturur ve güneydeki taş dağın zirvesine ulaştıktan sonra, orada bir mezar çukurunu çiğneyip demir atını yerleştirir. Düşmanını yüze çıkmasın, geri canlanmasın! diyerek güçlü bir büyü ile defneder (Lipets, 1982, s. 220). Bu örnekler, nomadik toplumlarda atın yalnızca yaşam boyunca kahramanın yoldaşı değil, ölüm sonrası gerçekleştirilen ritüellerde de kişinin statüsü, cesareti ve öte dünyadaki inancı ile bütünleşen merkezi bir öge olduğunu göstermektedir.

At, tarih öncesi dönemlerden itibaren Avrasya toplumlarında çok yönlü işlev ve sembolik değer kazanmış; Afanasevo ve Anderenovo kültürlerinde binicilik dışında besin, iş gücü vb. amaçlı kullanılmış, ikinci binyılın sonlarından itibaren süvariler ve boylar için prestij ve statü sembolü hâline gelmiş, İskitler için ise kimliğin ayrılmaz bir unsuru olmuştur. Ayrıca, dördüncü binyılın sonlarından birinci binyıla kadar, atlar kurban ve defin ritüellerinde yer almış; özellikle kurganlarda arabalarla birlikte veya alınlarına darbe vurularak öldürülüp tam koşumlu hâlde insan bedenlerinin yanına bırakılmıştır (Ghadim, 2018, s. 26–27). Kazakistan kurganlarında, defin törenlerinde atların eyerlenmiş olarak mezar yerleşiminde yukarıya doğru, yan tarafına ve bacakları bükülmüş şekilde, koşum takımının kalıntılarıyla birlikte bulunduğu kaydedilmiştir (Lipets, 1982, s. 212–236). Arkeolojik buluntular, atın Hint-Avrupalılar tarafından evcilleştirildiği tezini savunan dilbilim ve göç teorisi ekollerine karşıt veriler sunmakta; atların yalnızca fiziksel özelliklerine ilişkin söylemler yerine, insan-hayvan gündelik ilişkilerini ve atın ritüel hizmetlerde kullanımını gösteren epik formlara yönelik ilgiyi artırmaktadır. Bu bağlamda, defin törenlerinde bulunan at koşum unsurlarının ritüel bağlamdaki değeri ilgi çekmektedir.

Türk kültüründe at ve özellikle eyer, yalnızca gündelik yaşamın değil, ölüm ritüellerinin de merkezinde yer alan güçlü bir semboldür. VI.–VII. yüzyıllara tarihlenen Taraz kazılarında ocak çevrelerinde hayvan kemikleri ile aynı tabakada at koşum takımlarına ait unsurların bulunması atın cenaze pratikleriyle doğrudan ilişkisini göstermektedir (Bernshtam, 1941, s. 31, 32). Mezara ölünün kıyafetleri ve silahlarıyla birlikte eyerin yerleştirilmesi, bazen merhumun başının altına keçe kaplı eyer konularak gömülmesi ve eyerin ölümden sonra bir yıl boyunca evde asılı tutularak dul kadının varlığını simgelemesi, bu nesnenin yas ve geçiş sembolü olarak işlev gördüğünü ortaya koyarken eyerin kasten kırılması veya yakılması geleneği bu dünyadaki işlevin sonlandırılarak nesnenin öte dünyada yeniden bütünleşeceği inancıyla bağlantılıdır (Lipets, 1982, s. 212-236). Destan metinleri

de bu arkeolojik ve etnografik verileri desteklemektedir. Altay destanı Maaday-Kara'da Olonbir'in başının altına eyer koyarak intihar etmesi, eyerin ölüm anındaki eşlikçi rolünü simgelerken; Tuva mezarlarında kafatası altında üzengi, gem, dizgin ve kırbaçla birlikte eyer bulunması ve 17.-18. yüzyıl kadın cenazelerinde at envanterinin baş kısmında toplanması (Dyakonova, 1974 s. 34-36), maddi kültür ile sözlü anlatı arasındaki sürekliliği gösterir. Karagas cenaze törenlerinde ölünün gündelik eşyalarıyla gömülmesi ve kemiklerin kırılmadan yakılması (Katanov, 1998 s. 38-39) ölüm sonrası yaşamın dünyevi hayatın devamı olarak algılandığını ortaya koyarken Taraz'ın batısında zerdüşti ölü yakma ritüeline ait kül kaplarının bulunması farklı inanç katmanlarının da bu pratiklere etki ettiğini düşündürmektedir (Bernshtam, 1941, s. 40).

Ters eyerleme ritüeli, ölüm ve öte dünya tasavvurunun en çarpıcı göstergelerindendir. Oğuzlardan Altay Türklerine kadar uzanan kültürel alanda ters eyerlenmiş atlar, destan metinlerinde ve gelenekte, yeraltı dünyasına iniş sırasında eyerin ve giysilerin ters kullanılmasıyla ilişkilendirilmektedir. Bu pratik ya öte dünya varlıklarını aldatma ya da ölünün geri dönmesini engelleme amacı taşımaktadır. Katanov (1998, s. 39), Hakasların cenaze kızağını mezarlık önünde üç gün bırakmalarını ve düşmanın at ve silahlarının yok edilmesini, onun öte dünyada yeniden bütünleşerek intikam almasının engellenmesi bağlamında değerlendirmektedir. Kültürümüzde tabutun ağaçtan ata benzetilmesi gibi örnekler de, atın gerçek ya da sembolik biçimiyle ölünün öte dünyaya yolculuğunda bir taşıyıcı olarak algılandığını göstermektedir. Mezarlıkların geçiş bölgelerinde ve kışlaklara yakın alanlarda konumlanması da mezarın bir "geçiş mekânı" olarak kavranışıyla örtüşmektedir (Bernstam, 1941, s. 36).

Ölüm ötesi yaşam, maddi unsurlar üzerinden anlamlandırılır ve sözlü kültürde bu bağlar hem metonimik hem de metaforik türden alegorilerle desteklenir. Bu bağlamda maddi unsurların ve ritüel dizgelerin anlatı dünyasındaki işlevi de önem kazanmaktadır. Destan geleneği, kahraman ile atının ölümler dünyasına yolculuğunu merkeze alan defin ritüellerini sözlü anlatım aracılığıyla güçlü biçimde yansıtır. Erlik Han'ın hüküm sürdüğü yeraltı krallığına ilişkin motifler; ödül, ceza, dilek ve büyü unsurlarıyla birlikte, ağıtlar, methiyeler ve kahraman ile atına doğrudan hitap eden sözlü formüller şeklinde karşımıza çıkar. Bu bağlamda ağıtlar, hem kahraman ile atının öte dünyada yeniden buluşma umudunu ifade eden keder söylemleri hem de onların savaşlarını ve yiğitliklerini öven anlatılar içermesi bakımından çift yönlü bir işlev taşır. Toleubaev (2013, s. 198-255), Kazak anma törenlerinde ölünün atının yeniden eyerlenmesi, kıyafetlerinin ata yüklenmesi ve siyah örtüyle örtülmesinin ardından, yakınlarının atın başında sırayla ağlayarak ağıt yakmalarının, atın ölünün ruhsal yolculuğunda bir aracı olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Atın kurban edilmesi ve parçalanarak gömülmesi de geçiş ritüellerinin önemli bir unsurudur. Yakut defin törenlerinde atın et ve kemiklerine ayrılması, sütlü içeceklerin huş ağacı yanına bırakılması, ateşe kırmızı serpme ve kurban edilen atın yelesinden alınan kılların yatağın başına bağlanması gibi uygulamalar atın hem kurban hem de koruyucu ruh işlevini üstlendiğini gösterir (Lipets, 1982, s. 212-236). Öte dünyada cehennem tasavvuru insanlar kadar atları da kapsar; Altay destanı Maaday-Kara'da kötü davranışları nedeniyle cezalandırılan at motifi ya da sahibinin ihmali yüzünden acı çeken hayvan anlatısı, ahlak normlarının mitolojik düzlemde pekiştirilmesidir. Hakas masalında zengin ama cimri sahibin atının zayıf, fakir ama cömert sahibin atının semiz gösterilmesi dünyevi davranışların hem insan hem at için sonuç doğurduğu inancını yansıtır (Lipets, 1982, s. 212-236). Bununla birlikte bazen at, sahibini yeraltından kurtaran varlık olarak belirir. Maaday-Kara destanında kahraman Kögüdey-Mergen atının meziyetleri sayesinde girmiş olduğu mücadelelerden kurtulur (Ergün, 2023, s. 269-271). Yeraltı dünyasına yapılan esrik yolculuk anlatıları defin ritüellerinin mitik izdüşümleri şeklinde okunabilir.

Sözlü halk anlatıları, atın ve koşum takımlarının defin sürecindeki taşıyıcı rolünü doğrulamaktadır. Bir Tuva efsanesinde, kızın yabancı diyarda ölen kardeşinin cesedini eyer altlığına (Kz. tokym) sararak evine getirmesi ve Tuvalar ile Altaylılar arasında ölünün eyerlenmiş ata

bindirilerek mezara taşınması geleneği atın öte dünya yolculuğunun temel aracı olduğunu göstermektedir (Dyakonov, 1974, s. 255–264). Atın kakülünden dört kıl koparıp saklama geleneği ile destanlarda kahramanın zor durumda kaldığında olağanüstü atın verdiği kılı yakarak yardım çağırması, at ile sahibi arasındaki ruhsal bağın ölüm sonrasında da devam ettiğini ortaya koymaktadır (Lipets, 1982, s. 212–236). Denilebilir ki, ölen kişinin varisleri tarafından atın satılması veya serbest bırakılması vb. epik anlatılarda yer almaz; çünkü destan dünyasında at, sahibinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilir. Bu nedenle at, defin ritüellerinde ya sahibisiyle birlikte gömülür ya da öte dünyaya geçişte ona eşlik eder. Yanı sıra at, Türk destan ve ritüel geleneğinde kurban, rehber, yardımcı-kurtarıcı ve yas nesnesi olmanın yanı sıra, öte dünyada yeniden birleşme umudunun da sembolü olarak bütüncül bir inanç dünyasını yansıtır.

2. Karşı Duruş ve Ritüel Dönüşüm

Günümüzde Kazak toplumunda defin ritüelleri, geleneksel unsurlarını büyük ölçüde koruyarak İslâmî pratiklerle uyum içinde sürdürülmekte; Kur’ân tilaveti ve cenaze namazı defin sürecinin temel bileşenleri arasında yer almaktadır. Kentleşmenin etkisiyle bazı modernleşme eğilimleri görülse de olağanüstü durumlar dışında defin uygulamalarının büyük ölçüde ortak ve yerleşik bir model çerçevesinde devam ettiği anlaşılmaktadır. Ölüm haberinin iletilmesi estirtu (Kz. естірту) geleneği kapsamında, toplumsal saygınlığa sahip kişiler tarafından kader ve dünyanın faniliğini vurgulayan dolaylı ifadelerle yapılır; ardından cenaze, merhumun evinin sağ tarafına kurulan keçe çadırda (yurt içinde) konumlandırılır ve yanındaki çırağın sürekli yanık tutulmasına özen gösterilir. Günümüzde bu uygulamalar büyük ölçüde sürmekle birlikte, cenazenin muhafazasında modern yöntemler (örneğin bozulmaması için buz kullanımı) da ritüel düzleme eklenmiştir. Yas sürecinde yakınlar taziye kabul ederken, kadınlar tarafından icra edilen ağıt (Kz. жоқтау) geleneğinde merhumun hayatı ve kişiliği övülmekte, aynı zamanda ölümün yarattığı acı dile getirilmektedir. Defin öncesinde cenaze İslâmî usullere uygun biçimde yıkanıp kefenlenmekte, cenaze kibleye yönlendirilmekte ve namazın ardından erkekler tarafından defnedilmek üzere taşınmaktadır. Bu süreç, toplumsal sorumluluğun yakınlar tarafından üstlenildiğini de göstermektedir. Kazaklarda defin yerine ilişkin vasiyette bulunmak ve mezar taşı (Kz. құлпытас) dikmek yaygındır. Ayrıca doğduğu toprağa dönüş anlayışıyla mezara toprak atma ve başucuna üç avuç toprak bırakma gibi sembolik uygulamalar da sürdürülmektedir.



(Телеканал TVK TV, 18 Mayıs 2018, 00:25)

Defin sonrasındaki geleneksel uygulamalar belirli bir sıra çerçevesinde sürdürülür. Yedinci gün (Kz. жетісі), kırkıncı gün (Kz. қырық), bir yılın ardından ise anma yemeği (Kz. жылдық ас) verilir. Aş gününde merhuma ait sembolik anlam taşıyan hayvan/tuldangan at (Kz. тұлданған ат) kesilir ve misafirlere tespih, seccade, takke gibi çeşitli teberrükler dağıtılır. Merhumun yakınları ise düzenli olarak mezarı ziyaret ederek yas geleneğini sürdürür.

Toplumda defin törenlerinde meydana gelen değişim ve dönüşümler, manevi düzlemde sapmadan ritüelin yeniden üretilmesi eğilimini göstermektedir. Bu bağlamda, yas göstergesi olarak değer kazanan at, zamanla yuğ aş ya da ölü aş olarak adlandırılan ritüel dizgesi içerisinde yeniden

yorumlanmıştır. Kazak boyları arasında bu değişim ve dönüşüme dair en belirgin uygulamalar, Toleubaev tarafından şu şekilde aktarılmıştır: “Cenazede varlıklı aileler, merhumun bindiği atı kesmektedir. Atın parçaları merhumun yanına yerleştirilmekte; atın dizginleri veya yeleleri merhumun ellerine verilmektedir. Bazı durumlarda, bir atın üzerine bir kütük ev de konulmaktadır. Eğer at öldürülmemişse, yedinci gün yelesinden veya kuyruğundan bir tutam saç kesilerek ölünün öte dünyada bir atı olması için ateşe verilmektedir. Bazen farklı uygulamalar da görülmektedir; merhumun bindiği at sürüye bırakılmakta ve bir iki ay herhangi bir işte kullanılmamaktadır.” (2013, s. 198–255). Bu pratikler, ritüelin metinleştirilmesi, yerel değerlerin evrensel değerlerle dengelenmesi ve gelenekte ortopraksi ile ortodoksi paradigmalarının birlikte benimsenmesi sürecinin bir göstergesi olarak okunabilir. Dolayısıyla, toplumsal evrim sürecinde inançların pratik dünyası ile dinî zihniyetin uyumlanmasını yansıtan en bariz kaynaklar, epik formlar ve folklorik yapılar olmaktadır.

Defin ritüellerinde kamlık inanca has gizemlerin ve efsanelerin destanlardaki kırılma noktalarını da pekiştirmiş görünmektedir. Destanlar, defin törenleri ve sonrasında ölü aşı verilme geleneği sırasında atların ve diğer çiftlik hayvanlarının ölçüsüz bir şekilde yok edilmesini kınamaktadır. Ekonominin temeli ve zenginliği olan çiftlik hayvanlarının ritüellerde kullanımı, ekonomisi hayvancılığa dayanan bozkır halklarının maddi refahını baltalamış iddiaları yaygındır (Lipets, 1982, s. 212–236). Ancak bunun kendi içinde bir mantığı bulunmaktaydı. Ölü olduğu gibi, servetini de öte dünyaya götürmektedir ve çocukların mezara hiçbir şey koymaması tesadüf görülmemelidir. Bununla birlikte, mülkün kontrolsüz büyümesi ve sosyal eşitsizlik, toplumun en tepesindeki bakış açısından bile özellikle bu ölü aşlarındaki harcamalarda orantısızlıklara yol açmış görünmektedir. Lipets’e göre, 19. yüzyılda çiftlik hayvanları sadece seneyi devriyelerde ölü aşı nedeniyle değil aynı zamanda onları savaş oyunları gibi çeşitli yarışmalarda orantısız bir şekilde ödül olarak dağıtmak suretiyle yok etmişlerdi (Lipets, 1982, s. 212–236).

Türk etnogenezinde ekonomik yıkıma yol açabilecek ölçüdeki aşırı şölen geleneğine yönelik eleştirilerin, sözlü kültür ürünlerine de yansıdığı görülmektedir. Nitekim Manas içerisinde yer alan Kökötöy anlatısında, Kökötöy’ün ölümünden önce oğluna sade bir defin yapılmasını ve yoksulları gözetmesini öğütlediği belirtilmekte, ancak bu vasiyetin yerine getirilmediği ve oğlu tarafından düzenlenen anma töreninin geniş katılımlı bir aşı dönüşerek çok sayıda hayvanın kesildiği ve yarışların tertip edildiği görülmektedir (Çöloğlu, 2023, s. 42, 43). Destanda bu vasiyetin ihlali, törenin giderek kontrolsüz bir güç ve prestij rekabetine dönüşmesine yol açar ve farklı topluluklar arasındaki gerilimi artırarak Kırgız-Kalmuk çatışmasını tetikleyen olaylar zincirini başlatır.

Ölüm sonrası ritüeller hem inanç sistemi hem de toplumsal dayanışma çerçevesinde şekillenen önemli uygulamalar arasında yer almaktadır. Bu bağlamda, Anohin’in aktardığı üzere, ölen kişinin ardından kırkıncı günde “üzüt bayramı” adı verilen bir anma töreni düzenlenmekte; bu törende hayvanlar kesilmekte, etler pişirilerek ortak bir sofrada tüketilmekte ve aksakallar tarafından doğaçlama kısa dualar okunmaktadır. Söz konusu dualarda, geride kalanların refahı ile ölen kişinin ruhunun arınması temennisi dile getirilmektedir (Anohin, 2006, s. 24). Bununla birlikte, Türk boylarında görülen yağma geleneği çerçevesinde, ölen kişinin mal varlığının yurduna ve halkına dağıtılması hem ekonomik paylaşım hem de toplumsal bağların güçlendirilmesi açısından dikkat çekicidir. Öte yandan, Kazaklarda 19. yüzyılın sonlarında ölen kişinin ardından düzenlenen at yarışlarının organizasyonunun dünür tarafından üstlenildiği, ayrıca yıllık anma törenlerinin yalnızca akrabalık bağıyla sınırlı kalmayıp farklı topluluklardan katılımcıları da bir araya getirdiği bilinmektedir (Lipets, 1982, s. 212–236). Bu uygulamalar, ölüm sonrası törenlerin yalnızca dinî ve ritüel bir boyut taşımadığını, aynı zamanda ekonomik paylaşım, güç gösterisi ve toplumsal dayanışma işlevlerini de bünyesinde barındırdığını göstermektedir.

Günümüzde Kazaklar cenaze törenlerinde at kesmeyi bir gereklilik olarak görmekte, bu uygulama hem merhuma saygı hem de statü göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Lipets’e (1982,

s. 232–233) göre, torunlar babalarının cenazesinde at keserse yabancılar “Babasını atla gönderdiler!” derler, ancak bir inek keserlerse “Babasını inekle gönderdi!” diye alay ederler. Bu gelenek, Altay merkezli ritüel anlatımlarda da benzer bir sembolik mantıkla karşılık bulmaktadır. Anohin’in aktardığı rivayete göre, Erlik bir beyaz ata binmiş, ancak bu atı bir kahramanın canı karşılığında Tanrı’ya vermiştir. Yüce Tanrı onu kandırması ve can yerine kara boğa vermiş, Erlik’e de bu boğaya ters binmesi ve eline kamçı yerine balta alması emredilmiştir. Bu nedenle Altaylılar, Erlik’e at yerine kara boğa veya inek kurban etmektedirler (Anohin, 2006, s. 21). Her iki anlatım da Türk etnogenezinde cenaze ritüellerinde hayvan kurbanının hem sembolik hem de mitik bir karşılığı olduğunu vurgulamaktadır.

Cenaze merasiminin ardından, ölen kişinin bineği olan atın yelesi ve kuyruğu kesilerek serbest bırakılması, yas sürecinin dikkat çekici uygulamalarından biridir. Bunu takiben bir yıl sonra söz konusu at kesilerek yıllık aş (ölüm yıldönümü yemeği) düzenlenmekte ve Kazaklarda “Sauın ayty (Kz sayын айты)” (1) olarak adlandırılan bu gelenek kapsamında farklı bölgelerden katılımcılar et, tatlı ve çeşitli yiyeceklerle katkıda bulunarak ortak bir sofrayı oluşturmaktadır. Bu törenler hem merhumun anılması hem de toplumsal dayanışmanın pekiştirilmesi açısından işlevsel bir nitelik taşımaktadır. Kazaklar köklü misafirperverlik anlayışı doğrultusunda, bu tür anma törenlerinde geniş katılımlı ikramlar sunulmasına özen gösterilmekte olup günümüzde de bu geleneğin sürdüğü ve özellikle at etinin dana veya diğer kara (2) hayvan etlerine kıyasla daha kıymetli kabul edilmesi nedeniyle tercih edildiği görülmektedir. Çok sayıda misafirin ağırlandığı bu törenlerde herkese yeterli ikramda bulunabilmek önemli bir toplumsal sorumluluk olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle kazı (3) gibi değerli etlerin hazırlanması yaygın bir uygulamadır. Geleneksel olarak sıradan bireyler bir at keserken merhumun toplumsal statüsüne bağlı olarak birden fazla atın kurban edilmesi de söz konusudur. Günümüzde ise bu uygulama bireylerin ekonomik imkânlarına göre sürdürülmekte, maddi durumu elverişli olanlar at keserek, imkânı sınırlı olanlar ise ellerinden geldiğince yakınlarını uğurlamaktadır.

Bir başka önemli fenomen ise ata ruhunun korunması bağlamında anlam kazanan diasporada ölenlerin Kazak toprağı ile defnedilmesi geleneğidir. Stalinist baskıların kolektif hafızada bıraktığı derin etkiler ışığında, diasporada yaşamını yitiren Kazaklara yönelik cenaze merasimleri yalnızca dinî bir ritüelin icrası olarak değil; tarihsel travma, mekânsal kopuş ve anavatanla sürdürülen sembolik bağın yeniden inşası olarak değerlendirilmelidir. Sürgün koşullarında hayatını kaybeden şahsiyetlerin anısına gerçekleştirilen sembolik uygulamalar -örneğin mezarlarına anavatan topraklarından getirilen bir avuç toprağın bırakılması- Kazak paradigmasında toprağın kutsallığı ve ata yurduna aidiyet anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Bu tür pratikler, cenaze merasimini yalnızca fiziksel bir defin işleminden öteye taşıyarak kolektif kimliğin ve tarihsel sürekliliğin ritüel düzlemde yeniden üretilmesini sağlamaktadır. Öte yandan, Sovyet dönemi boyunca devlet denetimi ve güvenlik aygıtlarının sıkı gözetimi altında, bastırılmış kişilerin ailelerinin kamusal veya özel anma pratikleri yürütmesi büyük ölçüde engellenmiş; bu durum, cenaze ve yas ritüellerinin baskı yoluyla kontrol edilmesi aracılığıyla kolektif hafızanın denetim altına alınması anlamına gelmiştir. Dolayısıyla diasporada ölen Kazaklara yönelik cenaze ve anma uygulamaları, yalnızca kültürel bir devamlılık pratiği olmayıp aynı zamanda tarihsel adalet talebinin, sessiz direnişin ve sembolik iade-i itibarın ifadesi olarak okunabilir.

Bir örnek olarak; Balkasım Kenzhegaruly, II. Dünya Savaşı sırasında muharebelerde hayatını kaybetmiş ve uzun yıllar resmî kayıtlarda kayıp statüsünde yer almış olup Sovyet savaş bürokrasisinin yarattığı belirsizliğin bireysel ve ailevi hafıza üzerindeki etkilerini göstermesi bakımından büyük bir önem arz etmektedir. Ailesine iletilen ilk bildirimde ölüm koşullarına ilişkin kesin bilgi bulunmaması, yas sürecinin tamamlanmasını ve ritüel bütünlüğün sağlanmasını on yıllar boyunca imkânsız kılmıştır. Ancak 2010 yılında gerçekleştirilen arşiv ve saha araştırmalarıyla ölüm yeri ve koşullarına ilişkin güvenilir verilere ulaşılmış; torunları ve sonraki kuşak temsilcileri, sistematik bir iz sürme çalışması sonucunda atalarının defnedildiği toplu mezarı tespit edebilmiştir.

Söz konusu mezardan alınan bir avuç toprağın tarihî anavatana gönderilmesi ve köy mezarlığında sembolik bir mezara adanması, geleneksel Kazak defin kültürünün mekânsal süreklilik ilkesini yeniden tesis eden ritüel bir fenomen olarak değerlendirilebilir. Bu sembolik toprağın taşınması eylemi, 20. yüzyılın savaşları ve siyasal kırılmaları nedeniyle kesintiye uğrayan kuşaklar arası bağların yeniden kurulmasına hizmet etmiş; biyolojik soy bağı, mekânsal aidiyet ve atalar kültürü ile bütünleşmeyi sağlamıştır.



(AQTOBE TV / Ақтөбе телеарнасы, 2019, 01:08, 00:51).

Savaş ve siyasi kırılmalar nedeniyle anavatandan uzakta defnedilen bireylere yönelik sembolik toprağın iadesi uygulaması, yalnızca ailevi bağlamda değil, ulusal ölçekte de anlam kazanmaktadır. Benzer bir ritüel çerçeve, Kazak edebiyatının kurucu isimlerinden Zhusipbek Aimauytov'un anısına Moskova'da mezarlıkta düzenlenen törende de gözlemlenmiştir. Kazakistan'ın Moskova Büyükelçiliği aracılığıyla gerçekleştirilen bu anma merasimi, cenazenin hukuki ve idari düzenlemeler gereği anavatana naklinin mümkün olmaması nedeniyle sembolik bir köklere dönüş eylemi olarak tasarlanmıştır. Bu bağlamda, yazarın doğduğu coğrafyadan -Pavlodar'dan- getirilen bir avuç toprağın mezar yerine bırakılması, mekânsal kopuşu ritüel düzlemde telafi etmeyi amaçlayan anlamlı bir uygulama olarak değerlendirilebilir.



(Телеканал 24kz, 2014, 00:22, 00:30)

Bu ritüel, yalnızca bireysel bir saygı gösterisi olmayıp Stalinist baskıların kurbanı olan ulusal aydınların kamusal hafızada iade-i itibarının sağlanması, kolektif travmanın atlatılması ve modern Kazak millî kimliğinin kurucu figürlerinin resmî düzeyde onurlandırılması bakımından merkezi bir öneme sahiptir.

Sonuç

Bu makalede; İslâmiyet öncesi eski kamlık efsanelerini, ritüel ilâhilerini, ağıtları, sözlü töre ve kült ürünlerini binlerce yıldır kuşaklar arası taşıyan nomadik Türk boylarına ait destanların arkeolojik ve sözlü kültür verileriyle bir üst okuması hedeflenmiştir. Bu anlatıların üslubu ve içeriği, bir yandan bozkır kuşağının geniş bir hinterlandı içerdiği, Türk boyları arasındaki ortak noktalardan diğer yandan da nesiller boyu oluşan etno-genetik ve etno-kültürel süreçlerin kompleksliği ve kendi

içindeki özgünleşmesinden kaynaklı farklılıklarını göz ardı etmemektedir.

Arkeolojik veriler ile destanlardaki verimlerin karşılaştırılması bir anlamda arkeolojik-folklor gibi disiplinler arası alanlara hizmet edecek böylelikle farklılıklar ve analogiler üzerinden daha etkili ve kapsamlı sonuçlar elde etmek mümkün olabilecektir. Dahası destanlarda bulunan ayrıntıların, belirli bir boyun geçmiş ataları arasındaki geleneksel defin töreni biçimiyle karşılaştırılması, genellikle son derece renkli olan etno-genezin bileşenleriyle ilişkilendirilmesi daha kolay olacaktır. Buna karşılık, folklor verilerinin dahil edilmesi, arkeologların töresel düzlemin sosyo-psikolojik gerçeklerin anlamını ve defin törenlerinin hâkim motiflerini daha ayrıntılı aydınlatılmasına yardımcı olacaktır.

Destanların etnografik açıdan incelenmesi, yalnızca epik yaratıcılığın doğasını anlamak için değil, aynı zamanda onunla eş-süremliler olarak var olan ve birçok destansı simge ve motifi yanı sıra anlatının üslup özelliklerini de belirleyen geçiş ritüelleri için de önemlidir. Çünkü bu metinler ait olduğu boyun eski ve kutsal töresinde unutulmuş olanı yeniden hatırlatmaya yardımcı unsurlar taşımaktadır. Hatta bazen ritüelleri anlatı üslubunda kahraman ve yardımcıları özelinde canlandırarak inanç dünyasına has gerçekliği yansıtmaktadır. Yine bu fenomenleri sözlü folklor ürünlerinde ritüel uygulamanın kendisinde korunanlardan daha eksiksiz ve motive edilmiş versiyonlar halinde yaşatır. Bozkırda Türk boyları özelinde atlı defin törenleri hakkında tek bir disiplin sınırlarında ayrıntılı bir çalışma yapmak mümkün değildir. Destanlar tarihî bir temeli olması hasebiyle arkeoloji, folklor ve antropoloji gibi farklı disiplinlerle geniş bir alanda yeniden okunmaya müsait bir anlatı hazinesidir.

Kazak toplumunda cenaze ve defin ritüellerinin, İslâmî uygulamalar ile eski bozkır Türk geleneklerinin bir sentezi hâlinde günümüze kadar ulaştığı görülmektedir. Kur'ân tilaveti, cenaze namazı, kefenleme ve defin gibi dinî pratikler ritüelin temel çerçevesini oluştururken estirtu, joktau, ölü aşı, at kurbanı ve mezara toprak bırakma gibi geleneksel unsurlar geleneksel sürekliliği sağlamaktadır. Bu ritüeller yalnızca ölümün gerçekleştirilmesiyle sınırlı kalmayıp kırkıncı gün ve yıllık anma törenleri aracılığıyla toplumsal dayanışmayı ve kolektif hafızayı yeniden üretmektedir. Öte yandan modernleşme, kentleşme ve diaspora gibi siyasi ve toplumsal koşullar ritüellerde bazı değişimlere yol açsa da sembolik pratikler aracılığıyla ata yurduyla bağın korunması ve kimliğin sürdürülmesi devam etmektedir. Böylece Kazak defin gelenekleri hem inanç sisteminin hem de tarihsel-kültürel mirasın birlikte şekillendirdiği çok katmanlı bir yapıyı yansıtmaktadır.

Son Notlar

- (1) **Saum aytu (Kaz. Сауын айту):** Önceden (bazen aylarca, hatta bir yıl öncesinden) çevre köylere, akrabalara ve başka bölgelere haber gönderilirdi. Bu davet, büyük bir tören ya da şölen olacağını bildirmek amacıyla yapılırdı.
- (2) Kazak geleneksel hayvancılık sınıflandırmasında evcil hayvanlar ak mal ve kara mal olarak ikiye ayrılır. Ak mal, kışın karla kaplı bozkırlarda kendi yiyeceğini kar altından tınaklarıyla kazarak bulabilen atları ifade eder. Bu yetenekleri, onları sert kış koşullarında son derece değerli kılmıştır. Buna karşılık, kara mal ise büyükbaş hayvanlar, koyun, keçi gibi diğer tüm evcil hayvanları kapsar ve bu hayvanlar kış aylarında sürekli bakım, kapalı barınak ve ek yem gerektirir.
- (3) **Kazı (Kz. қазы) –** At eti sucuk türü, genellikle atın yan etinden yapılan geleneksel Kazak yiyeceği.

References

- Alkan, Ö. (2014). *Zeynü'l-ahbâr'ın tercüme ve değerlendirilmesi* [Yüksek lisans tezi]. Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Anohin, A. V. (2006). *Altay şamanlığına ait materyaller* (Z. Karadavut & J. Meyermanova, Çev.). Kömen Yayınları.
- Anuchin, D. N. (1890). *Loshad' kak prinadlezhnost' pogrebal'nogo obryada, lad'ya i sani (Arkeologicheskoe-etnograficheskoe issledovanie)*. In *Drevnosti: Trudy Imperatorskogo Arkheologicheskogo Obshchestva* (Vol. 14). Moskva.
- AQTOBE TV / Ақтөбе телеарнасы. (2019, 1 Ağustos). Бір уыс топырақ елге әкелінді [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=youtu.be/ledU7v_w6Vg-
- Aydın, O. & Kayatürk, M. (2024). Koplanlı Batır Destanı'nın Nogay varyantında kahramanın kanatlı atı. *International Academic Social Resources Journal*, 9(1), 88–97. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10715571>
- Bernshtam, A. N. (1941). *Pamyatniki stariny Talasskoy doliny*. Akademiya Nauk SSSR.
- Carpini, J. de Plano. (2000). *Moğol tarihi ve seyahatnâme, 1245–1247* (E. Ayan, Çev.). Derya Kitabevi.
- Çöloğlu, R. (2023). Bir destan kahramanı Kökötöy Han üzerine düşünceler. *Uluslararası İdil-Ural ve Türkistan Araştırmaları Dergisi*, 5(9), 40–55. <https://izlik.org/JA52HN33YE>
- Dyakonova, V. P. (1974). *Otrazhenie pogrebal'nogo obryada tuvintsev v fol'klore*. In B. N. Putilov (Ed.), *Fol'klor i etnografiya: Obryady i obryadovyy fol'klor* (pp. 259–266). Nauka.
- Ergin, M. (Ed.). (1969). *Dede Korkut hikâyeleri*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Ergün, E. C. T. (2023). Maaday-Kara destanında kahramanın mitik yolculuğu. *Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Belgü Dergisi* (Özel sayı), 266–273. <https://izlik.org/JA57CN79LX>
- Gerdîzî. (1347). *Zeynü'l-ahbâr* ('Abdulhay Habibî, Haz.). İran.
- Ghadim, F. I. (2018). The role of domestic animals in the life of Eurasian nomadic warrior groups in light of recent archaeological evidence. *TÜBA-AR: Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi*, 22, 19–33. <https://izlik.org/JA23KT36WB>
- İnan, A. (Ed.). (2017). *Manas destanı* (2. bs.). Millî Eğitim Bakanlığı.
- Katanov, N. F. (1998). Türk boyları arasında (A. Bağcı, Çev.). *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (5), 37–58.
- Lipets, R. S. (1982). Otrazhenie pogrebal'nogo obryada v tyurko-mongol'skom epose. In V. K. Sokolova (Ed.), *Obychai i obryadovyi fol'klor* (pp. 212–236). Moskva: Nauka.
- Polo, M. (1979). *Marco Polo seyahatnâmesi* (F. Dokuman, Çev., Cilt 1). Tercüman Yayınları.
- Radloff, W. (Der.). (1995). *Manas destanı: Kırgız Türkçesi metin – Türkiye Türkçesi çeviri* (E. Gürsoy-Naskali, Haz.). TÜRKSOY.
- Roux, J.-P. (1999). *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde ölüm* (A. Kazancıgil, Çev.). Kabalcı Yayınları.
- Şimşek, S. (2021). Bir epik kahraman: Manas'ın yoldaşı Almambet. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 9(29), 131–150. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1035645>

-
- Toleubaev. (2013). Beliefs and rituals in burial and commemorative ceremonialism. In *Traditional beliefs and superstitious rites of the Kazakhs* (pp. 198–255). Kazakh University.
- TVK TV. (2018, 18 Mayıs). Горсть земли с братской могилы привезли в родной Шымкент [Video]. YouTube. https://youtu.be/sXqnrNut_d
- Телеканал 24kz. (2014, 5 Eylül). Жүсіпбек Аймауытов бейітіне туған жерден бір уыс топырақ жеткізілді [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Lp8TIRxsUfg>

ETHICAL DECLARATIONS**Research and Publication Ethics**

I declare that this article is an original work and was prepared in accordance with the principles of scientific research and publication ethics. The article has not been published elsewhere and is not currently under review by another journal.

All sources used in the study have been cited in accordance with academic standards. I declare that the study does not contain plagiarism, fabrication, falsification, or manipulation of data, and that the research findings have been presented in accordance with the principles of scientific integrity.

Author Contributions

The author single-handedly designed, conducted, and analyzed the study and prepared the report for this article. I have reviewed and approved the final version of the article and agreed to its publication.

Conflict of Interest

I declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this manuscript.

Funding

This research did not receive any specific grant, financial support, or funding from any public, commercial, or non-profit funding agencies.

Artificial Intelligence (AI) Usage Disclosure

During the preparation of this manuscript, artificial intelligence tools may have been used solely for limited purposes such as language editing, translation assistance, and stylistic improvement. Any AI-assisted translations or language corrections were carefully reviewed and verified by the author. Artificial intelligence tools were not used to generate the core scientific content, research design, analysis, or scholarly conclusions. All academic responsibility for the content of the manuscript rests entirely with the author.

Copyright and Permissions

I confirm that all necessary permissions for copyrighted materials have been obtained where required and that the manuscript does not violate any intellectual property rights.

Author Approval

I confirm that they have read and approved the final version of the manuscript and consent to its submission and publication.

ETİK BEYANLAR**Araştırma ve Yayın Etiği**

Bu makalenin özgün bir çalışma olduğunu ve bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hazırlandığını beyan ederim. Makale daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olup başka bir dergide değerlendirme sürecinde değildir.

Çalışmada kullanılan tüm kaynaklar akademik kurallara uygun biçimde atıf lanmıştır. Çalışmanın intihal, veri uydurma, veri tahrifi veya manipölasyon içermediğini; araştırma bulgularının bilimsel dürüstlük ilkelerine uygun şekilde sunulduğunu beyan ederim.

Yazar Katkısı

Çalışmanın tasarlanması, yürütülmesi, analizi ve makalenin raporlama aşamasını tek başına yürütmüştür. Makalenin son hâlini okuyup onayladım ve yayımlanmasını kabul ettim.

Çıkar Çatışması

Bu makalenin yayımlanmasına ilişkin herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan ederim.

Finansal Destek

Bu araştırma herhangi bir kamu kurumu, ticari kuruluş veya kâr amacı gütmeyen kuruluş tarafından finansal olarak desteklenmemiştir.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı

Makalenin hazırlanması sürecinde yapay zekâ araçlarından yalnızca dil düzenleme, çeviri desteği ve anlatım iyileştirmesi amacıyla sınırlı ölçüde yararlanılmıştır. Yapay zekâ araçları tarafından yapılan çeviri ve dil düzenlemeleri tarafımdan dikkatle kontrol edilmiştir. Yapay zekâ araçları çalışmanın bilimsel içeriğinin, araştırma tasarımının, analizlerinin veya akademik sonuçlarının oluşturulmasında kullanılmamıştır. Makalenin içeriğine ilişkin tüm akademik sorumluluk bana aittir.

Telif Hakları ve İzinler

Telif hakkı gerektiren materyaller kullanılmışsa gerekli izinlerin alındığını ve çalışmanın herhangi bir fikrî mülkiyet hakkını ihlal etmediğini beyan ederim.

Yazar Onayı

Makalenin son hâlini okudum, onayladım ve yayımlanmasını kabul ettiğimi beyan ederim.