

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

HAKAS TÜRKLERİNDE
ŞAMANİZM VE ÖLÜM



HAKAS TÜRKLERİNDE
ŞAMANİZM VE ÖLÜM
NÜKHET OKUTAN DAVLETOV

NÜKHET OKUTAN DAVLETOV



DİNLER TARİHİ ARAŞTIRMALARI

HAKAS TÜRKLERİNDE ✓
ŞAMANİZM VE ÖLÜM

NÜKHET OKUTAN
DAVLET OV





YAYIN NU: 1755

KÜLTÜR SERİSİ: 976

T.C. KÜLTÜR ve TURİZM BAKANLIĞI

SERTİFİKA NUMARASI: 49269

ISBN: 978-625-408-180-4

www.otuken.com.tr

otuken@otuken.com.tr

ÖTÜKEN NEŞRİYAT A.Ş.®

İstiklâl Cad. Ankara Han 65/3 • 34433 Beyoğlu-İstanbul

Tel: (0212) 251 03 50 • (0212) 293 88 71 - Faks: (0212) 251 00 12

Editör: Göktürk Ömer Çakır

Tashih: Ayşe Erdoğan

Son Okuma: Timur B. Davletov

Kapak Fotoğrafları: Nükhet Okutan Davletov

Kapak Tasarımı: Mahmut Doğan

Dizgi-Tertip: Mahmut Doğan

Kapak Baskısı: Pelikan Basım

Baskı: ÇINAR MATBAACILIK VE YAY. SAN. TİC. LTD. ŞTİ.

Yüzyıl Mah. Matbaacılar Cad. Ata Han No:34 K:5

Bağcılar / İSTANBUL Tel: (0212) 628 96 00

Sertifika No: 45103

İstanbul- 2021

Kitabın bütün yayın hakları Ötüken Neşriyat A.Ş.'ye aittir. Yayınevinden yazılı izin alınmadan, kaynağın açıkça belirtildiği akademik çalışmalar ve tanıtım faaliyetleri haricinde, kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz; hiçbir matbu ve dijital ortamda kopya edilemez, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

NÜKHET OKUTAN DAVLETOV: Aslen Karadenizli olup Antakya'da doğan Nükhet Okutan Davletov, 2010-2014 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümünde lisans programını tamamladıktan sonra Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsünde devam ettirdiği yüksek lisans eğitimini 2016 yılında, doktora eğitimini ise aynı enstitüde 2020 yılında bitirdi. Nükhet Okutan Davletov'un fikir ve proje sahibi olduğu "Yenisey Ölüm Maskeleri" fotoğraf sergisi ilk olarak Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsünün desteğiyle Ocak 2017'de akademisyenler, öğrenciler ve sanatseverlerle buluşmuş; takip eden üç yıl içinde ise 10'a yakın üniversite ve STK'da "Şamanizm ve Hakas Ölüm Maskeleri: 2000 Yıl Önceki Türkler" başlıklı bir konferans programı eşliğinde gösterilmiştir. Sibirya'nın yerli Türk halklarından Hakaslara mensup olan eşi Dr. Timur B. Davletov ile birlikte Hakaşçadan çevirip hazırladıkları *Bilgeler Sözü: Hakas Türklerinin Atasözleri ve Deyimleri* adlı çalışma, 2018'de TÜRKSOY Yayınlarından; *Kün Sarığ Han: Bir Hakas Kadınının Destanı* adını verdikleri destan çevirisi ise 2021'de TKAE Yayınlarından çıkmıştır. Nükhet Okutan Davletov, Timur B. Davletov'un *Şaman Masalları: Üç Âlem Gezgini* adlı kitabını da yayıma hazırlamış ve bu eserden esinlenerek Türk mitolojisindeki kahramanları fotoğraflama projesini geliştirmiştir. Bu çalışma, 2019'da *Magma* dergisince tanıtılmıştır. Yazar, 2020-2021 akademik yılında Dr. öğretim üyesi olarak göreve başladığı Kapadokya Üniversitesinde hâlen lisans ve lisansüstü seviyede Şamanizm, Eski Türk Yazıtları, İslam Öncesi Türk Kültürü, Türk ve Yunan mitolojileri üzerine dersler vermektedir.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	11
GÖRSELLERİN KAYNAKÇALI LİSTESİ	13
ÖN SÖZ.....	17
SUNUŞ	21

1. BÖLÜM

HAKAS ŞAMANİZMİ	27

2. BÖLÜM	47

HAKAS-MİNUSİNSK VADİSİ'NDE ÖLÜM.....	47

2.1. Yaşamaya Karşı Duyulan Doyumsuzluk Hissi.....	49

2.1.1 Ölüm Tanrısı: <i>İrlig</i>	77

2.1.2 Ölümsüz Ruh	99

2.1.3 Kut Çağırma, <i>Hut Ağılarğa</i>	112

2.1.4 Ölüm Ötesi, <i>Tigî Çir</i>	118

2.1.5. Folklorik Metinlerde Dirilme ve Reenkarnasyon	134

2.1.6 Ölümünden Sakınma.....	144

3. BÖLÜM

DEFİN YÖNTEMLERİ VE TÖRENLER.....	159

3.1. Kremasyon.....	161

3.2. İnhumasyon.....	168

3.3. Ölüye Eşlik Eden Nesneler.....	184

3.4. Ölüm Maskeleri.....	198

3.5. Kan Ağlamak	206

3.6. Törensel Yemek, <i>İbirig</i>	213

4. BÖLÜM	
ÖLDÜRMEK	239
4.1. Ölenle Ölenler: İnsan ve At Kurbanı	243
4.2. İntihar.....	274
5. BÖLÜM	
ÖLÜ TABUSUNDAN ATALAR KÜLTÜNE.....	295
SONUÇ.....	313
KAYNAKÇA	321
EKLER-1.....	345
EKLER -2-3	355

*İki dünyada da beraber olmayı dilediğim
sevgili eşim Timur'a*

KISALTMALAR

Alt.	Altayca
BK	Bilge Kağan yazıtı
BKT	Bilge Kağan yazıtının güney ve güney batı yüzün deki altı satırdan oluşan Tengri Kağan yazıtı
bk.	Bakınız
Ch.	Chast
D	Doğu yüzü
DGRBM	<i>Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology</i>
DLT	<i>Dîvânu Lügâti't-Türk</i>
DTS	Drevnetyurkskiy Slovar
Ed.	Editör
G	Güney yüzü
GAGU	Gorno-Altayskiy Gosudarstvenny Universitet
GBUK RH	Gosudarstvennoe byudzhethnoe uchrezhdenie kultury Respublika Hakasiya
Gl.	Glavny
Hak.	Hakasça
HakNiiYaLi	Hakasskiy Nauchno-İssledovatel'skiy Institut Yazıka, Literatura i İstorii
HGU	Hakasskiy Gosudarstvenny Universitet
HOS	Hakas-Orıs Söstitk
HRS	Hakassko-Russkiy Slovar İAET SO RAN Institut arheologii i etnografii Sibirskogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk
İng.	İngilizce
İzd.	İzdatelstvo
KGB	Komitet Gosudarstvennoy Bezopasnosti
Kırg.	Kırgızca
NB	Natsionalnaya Biblioteka

MAE RAN	Muzey antropologii i etnografii imeni Petra Veli kogo Rossiyskoy akademii nauk
M-vo	Ministerstvo
Mn.	Moğolca
MÖ	Milattan Önce
MS	Milattan Sonra
OİH	Ocherki İstorii Hakasii
OLD	Oxford Latin Dictionary
PMU	Pavlodar Memlekettik Universiteti
RAN	Rossiyskaya Akademiya Nauk
RF	Rusya Federasyonu
Red.	Redaktör
Resp.	Respublika
RHS	Russko-Hakasskiy Slovar
RKS	Russko-Kyrgyzskiy Slovar
Rus.	Rusça
SİE	Sovetskaya İstoricheskaya Entsiklopediya
SPB	Sankt-Peterburg
SSCB	Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
T.	Tom
Tiv.	Tivaca
TSTY	Tolkovy Slovar Tuvinskogo Yazyka
Tr.	Türkçe
UP	University Press
UTD	Uryanhai. Tyva Depter.
Vyp.	Vypusk
WSE	Women's Studies Encyclopedia

GÖRSELLERİN KAYNAKÇALI LİSTESİ

- Çizim 1. Şam çeliğinden yapılmış Bağır'ın kılıcı ve sembolik olarak öldürülmüş demir kılıç. (Hudyakov, Y.S. Sablya Bagyra. Vooruzhenie i voennoe iskusstvo srednevekovyh Kyrgyzov, Moskva 2003, Res. 1, s. 15).
- Görsel 1. Hakasların kutsal kabul ettikleri Ah Tas (Ak Taş) adlı dikili taşı tavaf eden ve kansız kurban sunan Rus kadınlar. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, Askiz Bölgesi, Kazanovka Köyü, 28.07.2019).
- Görsel 2. E 28 numaralı Altın Köl I Yazıtı'ndaki "erklig adırtı" ifadesi. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Minusinsk Martyanov Müzesi, 03.08.2019).
- Görsel 3. Mayhan-uul kurganında yer alan duvar resmi (Sartkozhauly, K., Ochir, A., Erdenbold, R., Karzhaubauly, Z. Drevnetyurkskiy mavzoley rannego srednevekoviya. Voprosy Tyurkologii, 2, 2012, Res. 16, s. 91).
- Görsel 4. Ölüm Tanrısı Yama, V.V. Bianki Biysk Müzesi Budist Heykeller Koleksiyonu (<http://www.biysk.museum.ru/ru/coll/buddijskaya-skulptura/> Erişim Tarihi: 30.10.2019).
- Görsel 5. Hakasların Kızıl boyuna ait ev şeklinde geleneksel mezar üstü yapıları, Orconikidze Bölgesi, Agaskır Mezarlığı. (Fotoğraf: Grachev, İ.A. Kladbische kak infrastrukturny element aalnoy obschiny Hakasov v XIX-XX vv., SPB 2017, Görsel 7, s. 113).
- Görsel 6. Isık-Köl ili, geleneksel bir Kırgız mezarlığı. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Kırgızistan, 10.06.2014).
- Görsel 7. Turan-Ust Elegest arasındaki karayolunda bulunan bir temsili mezar. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Tıva Cumhuriyeti, 2013).
- Görsel 8. Taştıp Bölgesi, İmek (Hak. İmcek) Köyü Mezarlığı. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, 04.08.2019).
- Görsel 9. Oğlahtı Kurganları. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, 08.08.2019).
- Görsel 10. Kayalarla örtülmüş bir Hakas mezarı. (Fotoğraf: Nükhet Okutan

Davletov, Hakas Cumhuriyeti, Askiz Bölgesi, Novostroyka [Beltirskiy] Mezarlığı, 10.08.2019).

Görsel 11. Kayalarla örtülmüş bir Hakas mezarı. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, Askiz Bölgesi, Poltakov Mezarlığı, 25.07.2019).

Görsel 12. Praskovya V. Topoyeva adlı bir Hakas kadınının kayalarla örtülmüş mezarı.

Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, Askiz Bölgesi, Poltakov Köyü, 29.07.2019).

Görsel 13. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, 10.08.2019).

Görsel 14. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, 10.08.2019).

Görsel 15. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, 10.08.2019).

Görsel 16. Moskovskiy Mezarlığı. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, 1.08.2019).

Görsel 17. Praskovya V. Topoyeva'nın mezarı ve arkada Kistigey Kurganı. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, Askiz Bölgesi, Poltakov Köyü, 29.07.2019).

Görsel 18. E 66 Kara-Bulun II, Bağır'ın Yazıtı. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Tıva Cumhuriyeti Millî Müzesi, 02.07.2013).

Görsel 19. Bağır'ın kılıcı. (Uryanhai. Tyva Depter T. 1, Der. S.K. Shoigu, Kyzyl 2014, s. 14).

Görsel 20. Adrianov'un Tagar Adası'nda bulunduğu maskelerden birinin parçaları. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Minusinsk Martyanov Müzesi, 03.08.2019).

Görsel 21. Minusinsk Martyanov Müzesi'ndeki ölüm maskeleri. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, 03.08.2019).

Görsel 22. Güney Sibirya'da bulunan bir eski Türk dönemi mezar heykeli. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Tıva Cumhuriyeti Millî Müzesi, 2013).

Görsel 23. Ağzı yağlanmış bir eski Türk dönemi mezar heykeli. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Tıva Cumhuriyeti Millî Müzesi, 2013).

Görsel 24. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, 25.07.2019).

Görsel 25. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, 10.08.2019).

Görsel 26. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, 10.08.2019).

- Görsel 27. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, 10.08.2019).
- Görsel 28. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı, Ukrain so-yadlı bir kişinin mezarının üzerinde bulunan bardak. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, 25.07.2019).
- Görsel 29. Askiz Bölgesi, Poltakov Mezarlığı. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, 25.07.2019).
- Görsel 30. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, 25.07.2019)
- Görsel 31. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, 10.08.2019).
- Görsel 32. Hakasların Sağay boyu, Hobiy aşiretine mensup Timur B. Davletov saç yapılacak sütü ziyaretçilere ikram ediyor. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, Askiz Bölgesi, Poltakov Mezarlığı, 25.07.2019).
- Görsel 33. Mezar ziyareti sırasında ata ruhlarına sunulacak yiyeceklerin ziyaretçilere dağıtılması (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, Askiz Bölgesi, Poltakov Mezarlığı, 25.07.2019).
- Görsel 34. Hakasların Sağay boyu, Hobiy aşiretine mensup Timur B. Davletov, akraba mezarlarını ziyaret sırasında aile büyüklerinin ruhlarına süt saçısı yapıyor. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Askiz Bölgesi, Poltakov Mezarlığı, 25.07.2019).
- Görsel 35. Eski Türk dönemi balbalları. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Tıva Cumhuriyeti, Barun-Hemçik Bölgesi (Tıv. Barıın-Hemçik), 2013).
- Görsel 36. Eski Türk dönemi balbalları. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Tıva Cumhuriyeti, Barun-Hemçik Bölgesi (Tıv. Barıın-Hemçik), 2013).
- Görsel 37. VIII. yüzyıla tarihlendirilen tek örgülü eski Türk savaşçısı heykeli. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Tıva Cumhuriyeti Millî Müzesi, 02.07.2013).
- Görsel 38. Okunev Dönemi antropomorfik figürler. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Minusinsk Martyanov Müzesi, 03.08.2019).
- Görsel 39. Okunev Dönemi antropomorfik taş figür. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Minusinsk Martyanov Müzesi, 03.08.2019).
- Görsel 40. Okunev Dönemi antropomorfik figür. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Minusinsk Martyanov Müzesi, 03.08.2019).
- Görsel 41. Askiz Bölgesi, Safronov Kurganları. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, 29.07.2019).
- Görsel 42. Büyük Salbık Kurganı, Kansız Kurban geleneği. (Fotoğraf: Nük-

het Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, 01.08.2019).

Görsel 43. Büyük Salbık Kurganı, Çalama (Çaput). (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, 01.08.2019).

Görsel 44. Büyük Salbık Kurganı, Çalama (Çaput). (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, 01.08.2019).

Görsel 45. Dikili taşların üzerine bırakılmış madenî para. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, Askiz Bölgesi, Safronov Kurganları, 29.07.2019).

Görsel 46. Çalama (Çaput). (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, Askiz Bölgesi, Ah Püür Kurganları, 31.07.2019).

Görsel 47. Kurganı çevreleyen kayaların üzerine bırakılmış madenî para. (Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, Hakas Cumhuriyeti, Askiz Bölgesi, Ah Püür Kurganları, 31.07.2019).

Görsel 48. Mülakat yerleri ve kaynak kişilerin köylerinin Hakas Cumhuriyeti idari haritasında gösterimi.

ÖN SÖZ

İlk kez Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nün desteğiyle 2017'de açılan "Yenisey Ölüm Maskeleri" adlı fotoğraf sergimin hazırlıkları sırasında kendimi tam anlamıyla içinde bulduğum Hakas topraklarında Şamanizm ve ölüm konusu, hâlâ tüm yönleriyle çalışılmış ve aydınlatılmış değildir. Elbette Türkolojide Sibiry Türkleri ve Hakaslarda ölüm konusunu işleyen çalışmalar mevcuttur, ancak bunlar esas olarak literatür taramasına dayanmakta ve genellikle sahadan güncel bilgiler içermemektedir. Bahsi geçen çalışmalarda sıklıkla Orta Çağ seyyahlarının kayıtları ve XIX-XX. yüzyılları kapsayan kaynaklara başvurulmaktadır. Örneğin Hakaslar arasında XIX. ve XX. yüzyıllara ait kayıtlarda eski Türk yazıtlarında geçen Erlik'ten bahsedilse de Türkiye Türkolojisinde bu figürün XXI. yüzyıldaki durumuna dair yeterli güncel bilgi bulunmamaktadır. Aynı şekilde Türkçe literatürde yer almayan, fakat alan araştırması sırasında kaynak kişilerden kaydedilebilen birtakım inanış ve uygulamalar da söz konusudur. Bu sebeple Hakas Türklerinde ölümün Şamanizm bağlamında sahada incelendiği bir araştırma yapılması gerekliliği ortadaydı. Ancak ifade etmeliyim ki Şamanizmin bir din olarak yaşatıldığı Hakas topraklarında ölüm gibi korkulan bir konuda araştırma yapmak pek de kolay olmadı. Örneğin Hakas Dili, Edebiyatı ve Tarihi Bilimsel Araştırma Enstitüsü'nün (HakNİİYaLİ) eski yöneticilerinden görüşme gerçekleştirmek istediğimiz 1948 doğumlu bir Hakas Türkolog, üzerinde çalıştığımız konunun tehlikeli bir konu olması ve kısa süre önce bir yakınının vefat etmiş olması sebebiyle sorularımıza cevap veremeyeceğini; çünkü ölümü kendisinin üzerine çekmek istemediğini söylemiştir. Ayrıca mümkünse çalışmamızın konusunu değiştirerek doğum ya da bayramlar gibi

bir konu seçmemizi önermiş ve bu meseleler üzerinde çalışan başka bir akademisyenin, çalışması bittikten kısa süre sonra vefat ettiğini de belirtmiştir. Aynı şekilde bir kardeşinin kendini asarak intihar ettiğini bildiğimiz bir katılımcı, Hakas Şamanizmindeki intihar ruhu hakkındaki sorularımızı, cevaplarını bilmediği gerekçesiyle geçmemizi istemiştir. Ancak aynı katılımcının annesi ve diğer kardeşi ile de görüşme yapıldığında bu kişilerin söz konusu kötü ruh hakkındaki soruları cevaplamaktan çekinmedikleri görülmüştür. Elbette bu durumu, insanın kendisini olumsuz etkileyen bir olay hakkında konuşmaktan kaçınması şeklinde yorumlamak mümkündür. Ancak Hakaslar arasında kötü bir varlık, hastalık ya da olaydan bahsetmenin o olumsuzluğu kişinin kendisi ya da ailesi üzerine çekebileceği inancı da göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu katılımcının gösterdiği kaçınma refleksinin doğrudan dinî inanışlarla alakalı olabileceği sonucuna varılmıştır. Görüldüğü üzere Şamanizm bir din olarak Hakaslar arasında güçlü bir biçimde yaşatılmakla birlikte sosyal hayatı yönlendirmede de etkilidir. Literatür taraması verilerinin alan araştırması ile desteklenmesiyle ortaya çıkan bu bütünün, mevcut bilimsel birikime bir katkı sağlamasını ve bundan sonraki çalışmalar için de bir örnek olmasını ümit ediyorum.

Türkoloji alanında çalışmaya başladığım ilk günlerden itibaren önce akademik, sonra manevi danışmanlığımı yürüten, devlerin yani eski bilimcilerin omuzlarına çıkmış; küçük ama devlerden daha uzakları görebilen cüceler olduğumuzu asla unutmamamı öğütleyen sayın Prof. Dr. Bülent Gül'e;

Bu çalışmanın daha iyi bir noktaya varmasını sağlamak için değerli fikirlerini paylaşan hocalarım sayın Prof. Dr. Yunus Koç, Prof. Dr. Mete Taşlıova, Prof. Dr. Nezir Temur, Prof. Dr. İbrahim Dilek ve Dr. Öğretim Üyesi Nagehan Üstündağ Özdemir'e;

Türk kültürüne büyük katkıda bulunan ve bu eserin de okuyucuyla buluşmasını sağlayan Türkiye'nin en köklü yayınevlerinden Ötüken Neşriyat'a ve bu süreçte desteklerini esirgemeyen yayınevi editörü sayın Göktürk Ömer Çakır'a;

Eserin vücuda getirilmesi için yoğun çalıştığım bu dönemde hayatımı kolaylaştırmak için türlü fedakârlıklarda bulunan sevgili anem Sema Okutan'a;

Korece kaynaklardaki ilgili bölümleri tercüme ederek özellikle

insan kurbanı konusunda Altay halklarına daha geniş bir çerçeveden bakmama imkân veren can dostum Dr. Juyeong Jang'a;

Alan araştırması için Hakas Cumhuriyeti'nde bulunduğumuz bir ay boyunca konukseverliği ve güleryüzü ile bizi en iyi şekilde ağırlayarak araştırmanın meydana getirilmesine büyük bir katkı sağlayan ablam Aselya B. Davletova'ya;

Bölgede yürütülen bu araştırma sırasında bana eşlik ve tercümanlık eden, çalışmada bilimsel birikime bir katkı olarak yer alacağını düşündüğüm her düşüncemi ilk olarak kendisiyle paylaştığım değerli eşim Dr. Timur B. Davletov'a teşekkür ediyorum.

Dr. Nükhet Okutan Davletov
Ankara, Ağustos 2021

SUNUŞ

Ölüm, tarih boyunca insanlığın yüzleşmekten kaçındığı ve kurtulmak için yollar aradığı bir olgu olmuştur. Aynı insanlık bu olgunun kaçınılmaz olduğunu anladığında ise ölümün ardından gidilecek alternatif bir dünya yaratarak kendisini rahatlatmaya çalışmış ya da fiziki varlığının yok olacağı düşüncesiyle savaşılabilmek için bir ruh konsepti ortaya koymuştur. Ölüme karşı geliştirilen bu inanış ve davranışların günümüzde Rusya Federasyonu sınırları içindeki Hakas Cumhuriyeti'nde yaşayan ve Güney Sibirya'nın yerlisi olan Hakaslarda nasıl şekillendiğini ortaya koyabilmek için bu halkın ölümü algılayışının Şamanizm bağlamında incelendiği bir araştırma yapılması planlanmış ve Hakas-Minusinsk Vadisi'nde geçmişten günümüze dek var olan inanışlar ile pratikler bu doğrultuda detaylı biçimde ele alınmıştır.

Bu çalışmanın, alanında en çok başvurulmuş çalışmalardan biri olan Jean-Paul Roux'nun *Altay Türklerinde Ölüm* adlı eserinden ne gibi bir farkı olduğu ya da hangi açılardan Roux'dan etkilendiği sorulabilir. İlk olarak belirtilmelidir ki Roux kendisi de her ne kadar çalışmanın adında Altay Türklerine işaret ediliyor olsa dahi araştırmasının coğrafi açıdan Pasifik Okyanusu'ndan Akdeniz'e uzanan çok geniş bir alanı kapsadığını ve bizzat kendisinin gerçekleştirdiği bir saha araştırmasına değil, tamamen literatür taramasına ve yazılı belgelere dayandığını ifade etmektedir (1999, s. 14). Dolayısıyla bu çalışmanın Roux'nun eserinden ayrıldığı ilk nokta, araştırmanın doğrudan Hakasları ele alması ve birkaç noktada karşılaştırma yapılabilmesi için farklı coğrafyalarda yaşayan Türk halkları ile Altay kültür dairesine mensup Moğollar ve Koreliler gibi halklardan örneklere başvurulsa da esas olarak yalnızca tarihsel süreçte Güney

Sibirya topraklarında tespit edilmiş olan ve Hakasların ataları kabul edilen halkların bıraktıkları arkeolojik ve etnografik malzemenin takip edilmiş olmasıdır.

Çalışmanın, Roux'nun eserinden farklılık gösterdiği bir diğer nokta ise yerli Hakasların öneri ve yönlendirmeleri sayesinde genel olarak Askiz Bölgesi ve başkent Abakan olarak belirlenen bölgelerde 2019 yazında bir alan araştırması yürütülmüş ve çalışmanın bu araştırmadan elde edilen verilerle desteklenmiş olmasıdır. Bu doğrultuda Hakasların ölüm ile ilgili inanışları, bu inanışlar dâhilinde sürdürdükleri gelenek ve göreneklerini incelemek için nitel araştırmalarda en sık kullanılan veri toplama aracı olan görüşme ve gözlem yöntemlerine başvurulmuş ve Ekler kısmında da yer verildiği üzere 38 soru geliştirilmiştir. Soru formlarının tasarımı Dr. Timur B. Davletov tarafından Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı'nda hazırlanan *Hakasya ile Türkiye Arasında Sosyo-Kültürel Devamlılığın Unsuru Olarak Şamanlık* adlı doktora tezinden de yararlanılmıştır. Zaman kısıtlılığı ve maddi imkânlar dolayısıyla araştırma sırasında toplam 21 kişi ile görüşme yapılabilmektedir. Ancak Hakas toplumunun yansıtılabilmesi için görüşülen kişilerin farklı eğitim düzeylerine sahip, çeşitli meslek gruplarına ve farklı dinlere mensup kadın ve erkekler olmasına özen gösterilmiştir (bk. EK 1). Görüşmeler için yukarıda da belirtildiği üzere Hakasların yoğun olarak yaşadıkları Askiz bölgesi ve Hakas Cumhuriyeti'nde Hakasların yaşadıkları diğer bölgelerin temsil edildiğinin düşünüldüğü başkent Abakan tercih edilmiştir. Toplanan veriler ise literatür taraması yoluyla ulaşılan arkeolojik ve etnografik kayıtlarla desteklenerek yorumlanmıştır.

Çalışmanın sınırlılıklarını zaman ve mekân boyutunda mevcut olanaklar oluşturmuştur. Zamansal kapsam olarak bu çalışma, günümüzde yaşayan Hakas Türklerinin Şamanizmdeki ölüm olgusuyla ilgili algılarını ele almakta ve incelemektedir. Dolayısıyla araştırmanın zamansal çerçevesi Çarlık Rusyası ve Sovyetler Birliği devirlerinden çok Rusya Federasyonu dönemiyle sınırlıdır. Ancak yerli Hakaslarla gerçekleştirilen mülakatlarla desteklenen bu süreç içerisinde elde edilen bulgular aynı zamanda etnografya dönemini kapsayan ilgili kaynaklardan taranan bilgilerle de karşılaştırılmaktadır. Bu sebeple çalışmanın en önemli özelliğinin, Hakas Türklerinin

ölümü algılayışları ve ölüme dair uygulamalarının ilk kez kapsamlı bir biçimde ele alınması olduğu ifade edilebilir.

Edward Tryjarski'nin de *Türkler ve Ölüm* (2006) adlı bir çalışması bulunmaktadır, ancak bu eser de Türk halklarını genel olarak ele almakta ve ulaşabildiği ölçüde farklı coğrafyalarda yaşayan Türk halklarından örnekler vermektedir. Rusça literatürün bu bakımdan çok daha zengin olduğunu ileri sürmek mümkündür. Nitekim Hakasların kendilerinin de arkeolojik ve etnografik veriler ile saha araştırmalarına dayalı pek çok çalışmaları bulunmaktadır. Bu konuda Butanayev ve Burnakov'un sayısız çalışması örnek gösterilebilir. Bahsi geçen araştırmacıların Hakasların öbür dünya tasarımları, ruh inançları, cenaze ve anma törenleri, ölümden kaçınma amaçlı inanış ve pratiklerini ele aldıkları pek çok ayrı kitap ve makale çalışması mevcuttur. Ancak bunlar da bir bütün hâlinde değil, konulara bölünmüş hâldedir. Türkçe literatürde de Sibiryâ Türkleri ve Hakaslarda ölüm konusunu işleyen makalelere ulaşılabilir. Belirtilmelidir ki bu çalışmalar da esas olarak literatür taramasına dayanmakta ve güncel bilgiler içermemektedir. Bu kaynakları okuyan bir araştırmacının zihninde, Hakasların XXI. yüzyılda hâlâ bahsi geçen inanış ve uygulamaları hiçbir değişiklik olmaksızın sürdürdükleri düşüncesi oluşacaktır. Ancak son yüzyılda radikal olarak nitelendirilemese de Hakasların inanış ve uygulamalarında birtakım değişiklikler gerçekleşmiştir. Dolayısıyla alan araştırması sayesinde Hakas-Minusinsk Vadisi'ndeki kültürel devamlılık örnekleri verilirken, literatür taraması ile ulaşamayan bu değişiklikler üzerinde de durulmaya çalışılmış ve ortaya çıkan bütünü, mevcut bilimsel birikime bir katkı sağlaması amaçlanmıştır. Hakas Türklerinin ölüm algısının incelenmesiyle tarihsel süreçte Hakas halkının ve dolayısıyla Yenisey Kırgızlarının yaşam, ölüm ve öbür dünya tasarımlarının ortaya konulması da mümkün olacaktır. Bununla birlikte çağdaş Hakas toplumunun ölüme dair birtakım pratiklerinin ve günümüzde hâlâ yaşatmakta oldukları diğer pek çok inançsal uygulamanın altında yatan Şamanik felsefenin de açıklanmasına çalışılmıştır.

Bilindiği üzere bilimsel bir araştırma, kendisinden önce ortaya konulan ilmî tetkiklerin tekrarlanmasından ziyade belirli alanda bir yeniliğin meydana getirilmesinin amaçlandığı veya daha önceden bilinenlerin yeni ve bilimsel bir bakış açısıyla ele alındığı bir süreç-

tir. Bu bakımdan bilimsel araştırmanın yenilik getirici olması, bir başka ifadeyle orijinallik içermesi ve mevcut bilime katkı sağlaması önemlidir (Seyidoğlu 2003, s. 51). Bu doğrultuda elde edilen özgün bulgulardan bahsetmek gerekirse aşağıdaki örneklerle yer verilebilir.

Hakas topraklarındaki kurgan kazıları esnasında kurgandaki asıl gömütten daha geç dönemlere ait cesetlerin de bulunduğu bilinmektedir. Nitekim XVIII. yüzyılda Georgi de günümüzde Hakas bozkırlarında bulunan kurganlara, farklı çağlarda yaşamış olan Tatarların gömüldüğünü ve bu mezarlarda bulunan çeşitli eşyalar ile kemikler üzerinde incelemeler yapıldığında gömütlerin hepsinin aynı derecede eski olmadığını görülebildiğini ifade etmiştir (1799, s. 149). Atalar kültü sebebiyle kutsal sayılan bir mezarlık bölgesinin, oraya gömülen bir ölüyü atalarına yaklaştıracığı ve onlardan biri kılacağı düşüncesinden hareketle günümüz Hakaslarının da aynı geleneği devam ettirdikleri tespit edilmiştir. 2019 yazında bölgede gerçekleştirilen alan araştırmasında, Hakasların yoğun olarak yaşadıkları Askiz bölgesinde yer alan pek çok kurganın modern mezarlıklar ile iç içe geçmiş durumda olduğu görülmüştür.

İnhumasyon konusunda özellikle Güney Sibiry coğrafyasında kültürel devamlılığa işaret eden bir diğer örneğin, ölülerin baş ve ayaklarının baktığı yön ile ilgili olduğu tespit edilmiştir. Bu düzenleme, arkeolojik kazılardan elde edilen verilere göre Hakas-Minusinsk Vadisi'nde yaklaşık 5000 yıldır var olan bir gelenektir. Nitekim Çarkov köyündeki Okunev kurganlarından elde edilen verilere göre günümüz Hakas topraklarının bulunduğu noktaya özgü bir Bronz Çağı kültürü olan Okunev döneminde dahi ölüler mezara başı batıya bakacak şekilde yerleştirilmişlerdir (OİH, 2008, s. 37). Yine bir Bronz Çağı kültürü olan ve MÖ II. binyıla tarihlendirilerek Okunev dönemini takip eden Andronov kültüründe de ölülerin başları batıya ya da güneybatıya bakacak biçimde konumlandırılmıştır (Çoruhlu, 2016, s. 386). Aynı şekilde XXI. yüzyılda da görüşme yapılan Hakasların ölen kişiyi Ortodoks Hristiyan olsa dahi Şaman âdetlerine göre başı batıya bakacak biçimde gömdükleri görülmüştür. İnhumasyon konusunda başka pek çok kültürel devamlılık “3.2. İnhumasyon” başlığı altında detaylı bir biçimde ele alınmıştır.

Ek olarak Hakasların XXI. yüzyılda alt dünyanın hâkimi Erlik'e hâlâ inandıkları tespit edilmiştir. Kişisel görüşmeler yarı yapısal

gerçekleştiği, yani konuşmanın akışına göre ekstra sorular eklendiği için Erlik ile ilgili sorular katılımcıların bazılarında sorulamamıştır. Ancak 21 katılımcının %57,14'ü (12) Şamanizm ve Türk mitolojisine ait bu karakteri duyduğunu ve bildiğini belirtmiştir. Hakaslar arasında XIX. ve XX. yüzyıllara ait kayıtlarda Erlik'ten bahsedilse de Türkiye Türkolojisinde bu figürün XXI. yüzyıldaki durumuna dair yeterli güncel bilgi bulunmamaktadır. Bu anlamda çalışmanın bu konuya da bir yenilik sağladığını ileri sürmek mümkün görünmektedir.

Çalışmada ayrıca hakkında çok az kaynağın bulunduğu ve yine yeterince araştırılmayan insan kurbanı meselesi üzerinde de durulmuş ve Kültigin yazıtında geçen bir ifadenin bu geleneğe işaret edip etmediği tartışılmıştır. Bu noktada Köktürk yazıtlarına ek olarak Bizans tarihçilerinin ve Çin hanedanlıklarının kayıtlarından, Avrupa Hunlarının hükümdarı Attila'nın cenaze töreninde Romalı tarihçilerin kaydettikleri gözlemlerden ve Altay kültür dairesine mensup Korelilerdeki hükümdar cenazelerinde yer alan ritüellerden de istifade edilmiştir. İnsan kurbanı meselesi ele alınırken balbal dikme geleneği üzerinde de durulmuş ve doğrudan Köktürk yazıtlarındaki cümleler ile yazıtlarda adı geçen kişilerin kim tarafından hangi tarihte öldürülmüş olabileceklerine dair tarihî kaynaklara dayanarak balbalın bir kişinin şerefine sunulabileceğine ya da hediye edilebileceğine dair görüşler ileri sürülmüştür. Köktürk yazıtlarından yapılan bu çıkarımlara göre ölen kişi yalnızca kendi eliyle öldürdüğü düşmanlarının balbalına sahip olmakla kalmıyor, aynı zamanda kendi adına ve şerefine öldürülen düşmanlarının balballarını da alabiliyor olmalıdır.

Çalışmanın bilimsel birikime getirdiği bir diğer yenilik ise Hakasların ölen kişinin bu dünyayı terk etmeyi reddeden ya da yolunu kaybeden ruhunu öbür dünyaya göndermek için gerçekleştirdikleri ritüellerden biri ile ilgilidir. Türkçe literatürde yer almayan bu ritüel, alan araştırması sırasında kaydedilmiştir. Ayrıca ölüm üzerine yapılan çalışmalarda intiharın sıklıkla gözardı edildiği ve bu konuyla daha çok sosyologların ilgilendiği görülmektedir. Her ne kadar Rusça literatürde Hakaslarda intihar ve Şamanizm ilişkisi konusunda yapılmış araştırmalar mevcut olsa da bu çalışma, Türkiye Türkolojisinde Hakas Türklerinin intiharı algılayışları üzerine özellikle saha

araştırmasına dayanarak bilgiler sunan ilk çalışmadır. Ayrıca yine bu başlık altında Hakasların intihar ruhu olarak tanımladıkları can alan bir varlık olan *pooncah* adlı figürün, *Altun Yaruk* gibi Budist Uygur metinlerinde geçen ve cellat anlamına gelen *bogaguçı* kelimesi ile biçimsel ve anlamsal bir yakınlık içinde olduğu da ilk kez ileri sürülmüş ve tartışılmıştır.

Belirtilmelidir ki çalışma bizleri beklenen bir şekilde Hakasların yaşamı ve ölümü anlamlandırırken bölgenin en eski inanç sistemi olan Şamanizmin şekillendirdiği bir düşünce yapısı ile hareket ettikleri sonucuna götürmüştür. Bilindiği üzere Hristiyanlık, XVIII. yüzyıldan itibaren Hakas topraklarında aktif bir biçimde yayılmaya başlamıştır. Rusya Federasyonu Federal Devlet İstatistik Servisi'nin (*Federalnaya sluzhba gosudarstvennoy statistiki*) 2019 verilerine göre Hakas Cumhuriyeti'nin genel nüfusunun 535.500 kişi olduğu görülmektedir. Bu genel nüfusun yaklaşık %12'sini oluşturan Hakaslar, sayıca az olmalarına karşın atalarına ait eski gelenekleri ve inançlarını kaybetmemişlerdir. Bu sebeple bu çalışmada esas olarak Türk kültür dairesine ve Şamanizme ait öğelerin günümüzde dahi varlığını koruduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

1. BÖLÜM

HAKAS ŞAMANİZMİ

Alman botanikçi ve coğrafyacı Johann Georg Gmelin 1743 yılında Güney Sibirya’da bulunduğu sırada karşılaştığı ve gözlemlene şansı bulduğu Türk halklarından bahsederken bu insanların herhangi bir dine mensup olmadıklarını ve dünya üzerinde en büyük kâfirler olduklarını kaydetmiştir (Butanayev, 2003: 9). Gmelin, bu düşüncelerini notları arasına kaydederken Sibirya Türklerinin, kendisinin bildiği Hristiyanlık, İslam ya da Musevilik gibi dinlerden birini benimsememiş olduklarını kastetmiş olmalıdır. Aynı şekilde bölgeye seyahat eden başka pek çok araştırmacının, göçebelerin “dua edip etmedikleri” (Roux, 2006: 63) sorusuna negatif yanıt vermeleri gibi Alman botanikçi Gmelin de Sayan-Altay Türklerinin özgün bir dinleri olduğu gerçeğini atlamıştır. Bu özgün dinin adının ne olduğu ve Şamanizm kelimesinin bu inanç için uygun bir ad olup olmadığı meselesi ise içinde bulunduğumuz XXI. yüzyılda hâlâ tartışılmaktadır.

Tunguz-Mançu dillerinde çıldırmış gibi görünen kişi anlamına gelen *samaan* (Butanayev, 2006a, s. 5) kelimesinin, ilk defa XVIII. yüzyılda Rus idaresinin Sibirya’ya yolladığı görevlilerin kayıtlarında bir tür din adamı olarak *Şaman* biçiminde kullanılmasının ardından, yerli halkların özgün dinlerini ifade eden *Şamanizm* adı da yayılmaya başlamış ve Çar I. Petro’nun Sibirya üzerinden Çin’e gönderdiği Rus büyükelçiliği heyetinde bulunan Adam Brandt ve İzbrand İdes tarafından Avrupa’ya taşınarak literatüre girmiştir (Potapov, 2012, s. 148). Butanayev’e göre, Hakasçada da aynı kelimenin “şeytanî, huzursuz, lanet okuyan” anlamlarına gelen bir paralelinin bulunuşu göz önüne alınırsa, *samaan* teriminin Sibirya’da Sayan-Altay Türk dillerini de kapsayan geniş bir yayılım sahası olduğunu söylemek mümkündür (2006a, s. 5).

Davletov, bu kelimenin kökünde bilmek anlamına gelen *sa*-¹ fiil kökünün bulunduğunu ve Tunguz-Mançu ve Moğol dilleri gibi Altay dil ailesine mensup olan Hakasçada da sağ, esen, kendinde olan anlamına gelen *sah*; düşünce anlamına gelen *sağıs* kelimesi ve yine aynı kökten türeyen özlemek, düşünmek anlamında bir de *sağın*- fiilinin bulunduğunu ifade etmektedir. Rusya’da yaşayan ve Türkler gibi Altaylı halklardan olan Negidallerin dilinden de örnek veren Devletov, Negidalde de *samaan* kelimesinin Şaman anlamında kullanıldığını ve bu dildeki *sa*- kökünün de bilmek, anlamak, bir şeyin bilincinde olmak anlamlarını taşıdığını belirtmektedir. Devletov bu sebeple Tunguz-Mançu dillerindeki bilge, Şaman anlamındaki *samaan* ve Türk dillerinde hâlâ yaşamakta olan *sa*- kökünden türemiş kelimeler arasında Prof. Dr. Süer Eker’in ifade ettiği gibi lengüistik DNA ilişkisinin mevcut olduğunu ileri sürmektedir (2019b, ss. 41-42).

Şamanizm günümüzde dünyanın çok farklı noktalarında yaşatılmakta olsa da literatürde daha çok Sibirya ve İç Asya’ya özgü bir dinsel olguyu karşılamakta olduğu görülmektedir (Eliade, 2006, s. 22; Roux, 2006, s. 59). Bunun sebebi ise kelimenin çıkış noktasının bu topraklar olmasıdır. Bu durumda söz konusu kelimenin dünyaya Altaylı halklar tarafından verildiğini ifade etmek de yanlış olmayacaktır. Nitekim Hakaslar da Şamanizmi Güney Sibirya’nın “asıl halkı” (Miller, 1750, s. 2) olarak gördükleri Tatarlara, yani Yenisey Kırğızlarının mirasçıları olan Hakaslara ait olduğunu göstermek amacıyla bu dini kimi zaman da *Tadar tersezî* “Tatar dini” olarak adlandırmaktadırlar (Butanayev, 2006a, s. 5).

Türk dillerinde Şaman kelimesi dışında bu anlamda kullanılan bir kelime daha vardır: *Kam*. Rusların XVI. yüzyılda Sibirya Türkleri ile kurdukları bağlantıların ardından bu kelime *kamlat* “kamlatma” (Шаманить) ve *kamlanie* “Şaman ayini” (Шаманский сеанс, обрядовое действие Шамана) biçimlerinde Türk dillerinden Rus diline geçmiştir (Butanayev, 2006a, s. 10). Nitekim modern Ha-

Clauson, -sa ve ondan türeyen *sak*- fiillerinin Türkçede “saymak, düşünmek” anlamlarına geldiğini ve bundan türeyen “saymak, hesaplamak” anlamındaki *sakış* kelimesinin de “düşünce, endişe, alaka” anlamlarındaki *sakınç* kelimesine dönüştüğünü; ayrıca yine aynı kökten türeyen *sakin*- fiilinin de esasında “düşünmek” anlamına gelmekle birlikte sonradan “özlemle düşünmek” anlamına doğru ilerlediğini ifade etmektedir (1972, ss. 781-782, 804, 812, 816).

kasların da kendi özgün dinlerini kimi zaman *Ham kireği* “Kam işi” (Шаманское дело) olarak adlandırmakta oldukları belirtilmektedir (Butanayev, 2006a, s. 5).

Güney Sibirya’nın yerlisi olan Hakaslar için bu din, mitolojik geçmişteki yaratılış hikâyelerine uzanmaktadır. Hakas antropogoni mitlerine göre yeryüzündeki ilk Şamanı alt dünyanın tanrısı *İrlig Han* yani Erlik Han yaratmıştır (Butanayev, 2006a, s. 10). Yenisey bölgesinde bulunan petrogliflerde de Hakasların günümüze dek korudukları bu mitolojik bilgilerini destekleyen Şaman kostümü ve Hakasçada *tüür* denen Şaman davulunun net bir biçimde tespit edilebilmesi sebebiyle doğrudan Şaman tasviri olduğu ileri sürülen insan figürleri mevcuttur (Kızlasov ve Leontyev, 1980, ss. 117, 144). Araştırmacıların Şamanizmin yaşı hakkında sürdürdükleri tartışmalara ek olarak, Potapov bölgede keşfedilen söz konusu petrogliflerde yer alan; ancak günümüzde artık kullanılmayan oval olmayan, komple yuvarlak *tüür* örneklerinin bölge müzelerinde muhafaza edildiğini belirterek, Güney Sibirya Türklerinin ulusal dini olarak nitelenen Şamanizmin yaşını da daha eski tarihlere çekmektedir (Potapov, 2012, s. 150). Bayat da Sayan-Altay ve Baykal bölgesi petrogliflerinde görülen tasvirlerin, Şamanizmin doğuşunu Paleolitik döneme götürdüğünü ileri sürmektedir (2012, s. 28).

Hakasların ataları olan Yenisey Kırgızlarının arasında da Şamanlar bulunduğu ve bu kişilerin *kam* olarak adlandırıldıkları bilgisi Tang hanedanı (618-906) yıllıklarında da geçmektedir. Yenisey Kırgız Kağanlığı dönemine ışık tutan tarihî belgelerde *Hyagas* (Kırgız) ülkesinde tanrılara ve ruhlara kurbanlar sunulduğu ve *gan* yani *kam* denen özel bir kimseden bahsedildiği kaydedilmiştir (Butanayev, 2006a, s. 10). Hakasların kadim sözlü geleneklerinin ürünü olan destanlarında da kamlardan bahsedilmesi, tarihî kaynakları desteklemektedir. Örneğin, *Huban Arığ* destanında yerin üstünde ve altında dokuz *tüür*’lü (Şaman davulu) Tolğay Kam’ın bilmediği bir şeyin bulunmadığı; kamlama yaparak, her şeyi gördüğü ve bildiği ifadeleri geçmektedir (2006, s. 16).

Türk halkları arasından çıkan ilk Türkolog ve ilk Hakas profesör olan Nikolay F. Katanov da farklı dönemlerde Müslümanlık, Hristiyanlık, Maniheizm ve Budizm gibi çeşitli inanç sistemlerine geçmiş olan Türk halkları içinde Şamanizme ait eski inanış ve uygulama-

ların en çok Hristiyanlık ve Budizm mensubu Türkler tarafından sürdürüldüğünü belirtmiştir (2004, s. 53). Bu inancın diğer Türk halkları ile kıyaslandığında en çok Sibiry Türklerinde korunmuş olmasının sebebi olarak ise Şamanizmin Güney Sibiry'a'nın yerlisi olan Türkler tarafından eski Türk döneminin kültür ve hayat tarzına ait bir parça olarak kabul edilmesi gösterilmektedir (Potapov, 2012, s. 121). Saha (Yakut) etnograf G. Ksenofontov da aynı şekilde Şamanizmi yerli Türklerin yaşamlarının bir unsuru olarak gördüğünü ifade etmekte ve Sibiry Şamanizminin temelinde özgün bir felsefenin yattığını ileri sürmektedir. Bu özgün felsefeye göre ise dünyada canlılara zararı dokunabilecek pek çok kötücül ruh dolaşmaktadır ve bu gözle görünmeyen varlıklarla savaşma gücüne sahip olan Şamanlar sayesinde yeryüzündeki hayat da belirli bir düzen içerisinde sürebilmektedir (Ksenofontov, 2011, s. 143).

1884'te Hakas topraklarında bulunan arkeolog Dmitri Klements ve ona rehberlik yapan bir Hakas arasında geçen sohbet, Güney Sibiry Türklerinin Şamanların hayattaki bu denge üzerindeki etkisini ve bu konuda geliştirmiş oldukları düşünce tarzlarını yansıtan ifadeler içermektedir. Klements'in kaydettiklerine göre yerli rehber, tayganın, dağların ve hatta içinde yaşadıkları yurtların dahi insanları hastalandıran kötü ruhlarla dolu olduğunu ve Şamanlar olmadan bunlar karşısında çaresiz kalacaklarını söylemiştir (Klements, 1884, s. 7).

Hakas toplumu içerisinde böylesine mühim bir rol üstlenmiş olan Şamanlardan hem korkulmakta hem de kendilerine saygı duyulmaktadır. Örneğin, 2019 yazında bölgede gerçekleştirilen alan araştırması sırasında görüşme yapılan 52 yaşındaki müzisyen Leonid İvandayev de (Sağay boyu, Tiilin aşireti²) çocukluğunun geçtiği köyde hatırladıklarını aktarırken Hakasların bir zararı dokunabilir

Bu çalışmada "halk, klan, kabile" anlamlarına gelen Rusça *плeмя* (племя) ve Hakasça *çon* (чон) kelimelerinin karşılığı olarak boy; "birbirlerine kan akrabalığı ile bağlı" insan gruplarını ifade eden Rusça *rod* (род) ve Hakasça *söök* (сөөк) kelimelerinin karşılığı olarak ise aşiret kelimesi tercih edilmiştir (HRS, 2006, s. 505, 986). Kaynaklarda sıklıkla birbirinin yerine kullanıldığı görülen bu ifadelerin çevirilerinin doğrulanması amacıyla anadil konusu olan kaynak kişilere de danışılmış ve Hakas boylarının alt gruplarını temsil eden *söök* kelimesinin Türkçeye aşiret olarak aktarılmasının uygun olduğu sonucuna varılmıştır (T.B. Davletov, kişisel görüşme, Mayıs, 11, 2020).

düşüncesiyle Şamanlardan çekindiklerini ve onlara karşı mesafeli davrandıklarını ifade etmiştir (L. İvandayev, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

Bu inanış doğrultusunda Şaman olacak bir insanın doğduğu andan itibaren seçilmiş olmanın getirdiği birtakım işaretlere sahip olacağı düşünülmektedir. XX. yüzyılın sonlarında gerçekleştirilen alan araştırmaları ve kişisel görüşmelerde söz konusu işaretlerin ve Şamanlık belirtilerinin neler olduğuna dair sorular sorulmuştur. Alekseyev, 1977’de 60 yaşlarında olan İrina Kurbizhekova adlı kaynak kişiden, Şaman olmak üzere seçilmiş bir kişinin daha bebekken başının bulunması gereken yere ayakları gelecek şekilde beşiğinde kendi kendine dönebildiği bilgisini kaydetmiştir (2013, s. 135).

Kaynaklarda, Hakaslar arasında görü yeteneğine sahip olmayan, geleneklere ve inanışlara hâkim olmayan kişilerden bahsedilirken *hal* (профан, невежда) “cahil”, *tiġn* (простой человек) “sıradan kişi” ya da *hul* (раб) “kul” kelimelerinin kullanıldığı belirtilmektedir. Bu nedenle Hakaslar, daha doğduğu andan itibaren özel bir insan olduğu belli olan bir Şamandan *tiġn kızı nimes* “o sıradan bir kişi değil, olağanüstü biri” şeklinde bahsetmektedirler. Butanayev, Hakas bilmecelerinde çobanların da sıklıkla *hul* adıyla geçtiğini belirtmekte ve Şamanların normal kişilerden farkını gösteren bilmelere örnekler vermektedir: *Hurap sarap ton tiktım, hul kizee çarabaçh* “kurutup sarıp paçavradan don diktım, kul kişiye yaramaz” ya da *hurap tıkken tonnu hul kizee kizerge çarabaan* “kul kişiye paçavradan dikilen donu giymek yaramaz”. Bu bilmecelerin yanıtı çeşitli kumaşlardan ve pendentif eklemelerden oluşan *Hamdih ton* “Kamlık donu” yani Şaman giysisidir ve esas olarak sıradan kişilerin bu kostümü giymeyeceğini ifade etmektedir (Butanayev, 2006a, ss. 10-11). Fakat bu bilmecelerde geçen ifadeler kimi araştırmacılar tarafından Şamanların toplumdan dışarı itilen kişiler oldukları ve bu durumun da Şamanların giyimlerini etkilediği; Şaman kişilerin giydikleri bir giysiyi kölelerin dahi giymeyeceği biçiminde yanlış yorumlanmıştır.

Şamanların Hakas toplumundaki bu ayrıcalıklı pozisyonuna rağmen halkın *hamnih söök*’e ait, yani Şaman soylu insanlarla evlilik yoluyla akrabalık ilişkisi kurmaktan çekinmekte oldukları bilgisiyle de karşılaşmaktadır (Butanayev, 2006a, s. 16). Bu durumun nedeni olarak ise Şamanların saygı duyulan kişiler olmalarının yanı

sıra kızdırıldıklarında çevresindekilere zarar verebileceklerine dair duyulan korku gösterilmektedir (Aleksyev, 2013, s. 281).

Rusya'daki rejim değişikliklerinde görülen dinî ve siyasi yenilikler, Şamanizmi ortadan kaldırma amacıyla hareket ederken halkın Şamanlara karşı hissettiği bu korku duygusundan beslenmiş olmalıdır. Nitekim Şamanların esasında işe yaramayan gösteriler yaptıkları ve kabul ettikleri rüşvetlerle maddi yönden kötü durumda olan insanları daha da sömürdükleri hakkında söylemlerin kendine yer bulabilmesi buna bağlı görünmektedir.

Yukarıda bahsi geçen rejim değişiklikleriyle ortaya çıkan dinî yeniliklerden kasıt, Rus Ortodoks kilisesi tarafından XVII. yüzyıldan itibaren Hakas halkı üzerinde yürütülen geniş kapsamlı vaftiz kampanyalarıdır. Bu yönde gerçekleştirilen eylemlerin millî kültür üzerinde olumsuz etkilerde bulunarak Hakas halkının yok olmasına yol açtığı bilinmektedir (Kızlasov'dan aktaran Davletov, 2006, s. 146). Nitekim 1889 yılında *Yeniseyskie Eparhialnye Vedomosti*'nin (Yenisey Ruhban Mecmuaları) 6. sayısında Sibiry'a bozkırlarının yarı vahşi göçebelerinin Ortodoksluğu kabul edip zaman içinde eriyerek Ruslara dönüşmelerinin mümkün olup olmadığı üzerine tartışmalar yürütülmekte ve misyonerlere öğütler verilmektedir (Kotozhekov'dan aktaran Davletov, 2006, s. 146).

XVIII. yüzyılın başında I. Petro'nun emriyle çocuk ve yetişkin tüm Hakasların vaftiz edilmesi için ciddi çalışmalar başlatılmıştır. 1719-1720 yıllarında Abakan Vadisi'nde henüz bir kilise bulunmadığı için yeni vaftiz edilenler daha uzaktaki Rus köylerinde yer alan kiliselere kaydedilmişlerdir. Bu şekilde 1770 yılına kadar yaklaşık 9 bin Hakas vaftiz edilmiştir. Hakas topraklarındaki ilk kilise ise As-kiz'de 1772 yılında kurulmuştur (Butanayev, 2003, s. 18).

Bu süreçte din değiştirmeye ve vaftiz olmaya direnip karşı koyanlar birtakım ağır cezalara çarptırılmışlardır. Şamanlar ve onlara inanmaya devam eden halkı hedef alan caydırıcı yaptırımlar getirilmiştir. Ayrıca Şaman ayinleri katı bir biçimde yasaklanmış, şaman davulları da toplanıp yakılmıştır (Potapov, 2012, s. 128). Bu eylemlerin sebebi ise Şamanların Ortodoksluğun yayılmasının önündeki en büyük olarak engel olarak görülmesidir (Davletov, 2006, s. 146). Dolayısıyla din değişimi üzerinden gerçekleşmesi istenen asimilasyonu da zora sokan Şamanizm ayrıca Rus Ortodoks misyonerler

tarafından karanlık ve kötülüğün hizmetinde bulunmakla da ilişkilendirilmekteydi (Burnakov, 2011a, s. 109). Örneğin, bir misyoner olan Verbitskiy, *Tomsk Haberleri*'nde yayımladığı bir makalesinde insanlara kötülük yapmaya çalışan ruhlardan korunmak için haçın yardımının şart olduğunu ileri sürmekte ve vaftiz edilmedikleri için doğrudan bu kötü ruhların etkisi altında bulunan Şamanların onları nasıl olup da uzak tutabileceklerini sorgulamaktadır (Radlof, 1976, s. 288). Verbitskiy'nin bu ifadeleri, Hristiyanların Hakas Şamanizmindeki dünya görüşünü algılayamadıklarının göstergesi niteliğindedir; çünkü Şaman kötü ruhlara hizmet etmemekte, fakat onlarla iletişim kurmaktadır.

Şamanlar nasıl pozitif olarak algılanan yaratıcılar ve ruhlardan ricalarda bulunuyorlarsa, aynı şekilde gerek olduğu vakitlerde kötü olduğu düşünülen varlıklara da başvurabilmektedirler. Dolayısıyla bir Şaman ölüm, hastalıklar ve doğal afetler gibi olaylar karşısında da bunlara sebep olduğuna inanılan yaratıcı ya da ruhlarla iletişim kurmakta, kurbanlar yoluyla onları sakinleştirerek insan yaşamının sürdüğü yeryüzündeki dengeyi sağlamaktadır. Şamanizm, iyiliğin kötülüğü yenmesi ve ona üstün gelmesi gibi bir nihai hedef taşımadığı için kötülüğün en sonunda yenik düşerek ortadan kalkacağına dair bir inanca da sahip değildir. Canlı yaşamının sürdüğü doğada hiçbir şeyin tamamen iyi ya da tamamen kötü olarak nitelenemeyeceğini ileri süren Şamanizm, esasında çeşitliliği sahiplenmekte ve her kavramın zıddıyla birlikte var olduğu felsefesini benimsemektedir. Bu sebeple bir canlının karnını doyurabilesi için başka bir canlının ölmesi gerekmektedir ve Şaman bu düzen içerisinde bir arbulucu görevi üstlenmiştir. Ancak yukarıda ifadelerine yer verilen Verbitskiy, bu felsefeyi analiz etmekte yanlış bir yol izlemesi ve pek tabii kendi inancı lehine çalışması sebebiyle papazların Şamanlardan daha güçlü olduklarını kanıtlamak amacıyla, bayılıp kendinden geçen bir Şamanı kamçı ile vurdukları halde ayıltamayan Kozaklardan³ bahsetmektedir. Verbitskiy hikâyesinin devamında aynı Şamanın davulunun elinden düşmesi için bir papazın müdahalesinin yeterli geldiğini ileri sürmüştür (Radlof, 1976, s. 288).

Kazakistan Kazakları ve Slav asıllı Kozaklar arasındaki fark hakkında bk., İsina, A. (2006). Kazaklar ve Kozaklar. *TASAM* (http://tasam.org/tr-TR/Icerik/441/kazaklar_ve_kozaklar Erişim Tarihi: 11.02.2020).

Ortodoks Hristiyanlık karşısında Şamanizmi bu tarz anlatılarla güçsüz duruma düşürmeye çalışmak pek tabii yerli halkı vaftiz olmaya teşvik etmek için planlanan adımlardır; ancak yeterince etkili bir yöntem olmamıştır. Nitekim Şamanizmi terk etmeyen Hakaslar gibi Şamanların kendileri de bu yıldırıcı girişimlerle mücadele etmekteydiler. Tıpkı haç karşısında Şamanizmi güçsüz göstermeye çalışan misyonerler gibi, Şamanlar da kimi zaman papazlar karşısında hünerlerini sergileyerek üstünlük kurmaya çalışmışlardır. Örneğin, büyük ve güçlü bir Şaman olarak tanınan Haras Tokmashev, bir gün papaz İvan Shtıgashev'e meydan okumak için rahibin yaşadığı yere gider ve Şaman ayininin gücü sayesinde köyün kilisesinin çatısında duran haçı düşüreceğini söyler. Hakas Şaman Haras, ateş yakarak *tüür*'üne vurmaya başladığında bulutsuz bir gök vardır. Ancak kısa bir süre sonra bölgedeki *Sın-Tağ* tarafından kara bulutların yükseldiği görülür. Bunun üzerine fırtına ve yağmur başlamış, kilisenin çatısını ve tepede duran haçı yerinden koparak bir hortum oluşmuştur. Hakas Şaman, söz verdiği gibi haçı indirdikten sonra ayini bitirir bitirmez hava da aniden düzelmiştir. Bu nedenle Şamanizm mensubu Hakaslar, Şamanların yardımcısı olan ruhlar yani *tös*'ler karşısında haçın daha güçsüz olduğunu düşünmektedirler (Butanayev, 2006a, ss. 14-15). Bu örnekte de görüldüğü üzere, verilen tüm vaazlara karşın Hakaslar geleneksel kültürlerinin belkemiğini oluşturan Şamanizmi günah ya da şeytana övgü olarak kabul etmemişlerdir (Potapov, 2012, s. 130).

Bu noktada Kobyakov'un Çarlık döneminde halkın zor kullanılarak Hristiyanlaştırılması meselesi üzerinde durduğu *Kiröske Tüzirgeni* (Vaftiz) adlı öyküsüne değinmek yerinde olacaktır. Hikâyenin başkahramanı Çongday, Hakas halkını vaftiz etmek için köye gelen Rus papazdan bahsetmektedir. O güne dek Ruslarla karşılaşmamış olan yerli Hakaslar, sarı saçlara, mavi gözlere, büyük bir burna ve uzunca da bir boya sahip olan Rus papazı korkutucu bulmuşlardır. Papaz, Hakaslara Tanrısız yaşamanın mümkün olmadığını, öbür dünyada ateşler içinde yanmak istemiyorlarsa vaftiz olmaları gerektiğini söyler. Bu sözleri işiten Şaman ise eğer vaftiz olurlarsa Erlik'in çok kızacağını, yerin yedi kat altındaki kara dağın iyesinin herkesi mahvedeceğini söylemiş ve şeytan olarak nitelediği bu Rus papazın kovulması gerektiğini haykırmıştır. Hikâyenin devamında yüzlerce

Hakas, vaftiz edilmek için Askiz Nehri'ne götürülmüştür. Fakat bu işlemin nasıl gerçekleşeceğinden haberdar olmayan yerliler doğal olarak boğulmak üzere götürüldüklerini düşünmüş ve ormana doğru kaçmaya çalışmıştır. Kaçanlar ise atlılar tarafından yakalanmıştır. Bu şekilde gruplar hâlinde suya girerek başlarını üç kez suya sokmaları ve sonrasında da papazın yanına giderek kendilerine dağıtılacak olan haçlardan almaları emredilir. Yaşlı Hakasların arasından bazıları boyunlarına ne asmak istediklerini anlamayarak bu işlemlerden korkarak ağlamaya başlamıştır (Killi, 2004, s. 131).

Vaftiz edilmelerinin ardından köye dönerlerken başkahraman Çongday ve babası arasında bir diyalog geçer. “Şimdi benim adım Harool (Kara oğul) değil, Vladimir, senin adın da Çongday değil, Vladimir. Bütün erkeklere Vladimir, bütün kadınlara da Mariya adını vermişler” (Killi, 2004, s. 133). Butanayev, 15 Haziran 1876 tarihinde Askiz'de 3003 Hakasın toplu olarak vaftiz edilmesi şeklinde kayıtlara geçen ve tüm erkeklere Vladimir, tüm kadınlara da Mariya adının verildiği bu olayı, Hakasların dinlerine bir saygısızlık olarak nitelendirmiştir (Anadol, 2000, s. 110).

Bu olaylara ek olarak şiddet yerine daha farklı bir yaklaşım içeren ve Rusya'da yerli halkın din değişimini özendiren yasalar da çıkarılmıştır. I. Petro'nun 1720 yılının 1 Eylül'ünde çıkardığı vergi ile alakalı bir kanun buna örnek olarak gösterilebilir. Söz konusu kanuna göre Rusya içinde yabancı kabul edilen ve “inorodets” olarak adlandırılan yerlilerden toplanan “yasak” (Hak. *alban*) vergisi, vaftiz edilen kişilerden 3 yıl boyunca alınmamıştır. Bu şekilde muaf sayılan yerlilerden alınmayan vergiler sebebiyle ortaya çıkan açık ise henüz vaftiz edilmemiş olan kişilere yüklenmiştir. Ayrıca Hristiyanlığa geçen yerliler kavga ya da küfür gibi eylemlerden kaynaklanan birtakım cezai yaptırımlardan da muaf tutulmaktaydılar (Gladyshevskiy'den aktaran Davletov, 2006, s. 142).

11 Eylül 1720'den itibaren ise vaftiz edilen Hakas erkek ve kadınlarına Rus giyim eşyalarının dağıtılması ve 15 yaşını doldurmuş her erkeğe 1,50 ruble, 10 yaşını doldurmamış erkek çocuklar ve 12 yaşını doldurmamış kızlara ise 0,50 ruble verilmesi uygulaması getirilmiştir (Davletov, 2006, s. 142). Ancak tüm bu özendirme uygulamalarına ve sağlanan kolaylıklara karşın Rus belgelerinde XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yerlilerin hâlâ eski inançlarını sürdürmekte

direndikleri bilgisi kaydedilmiştir (Butanayev'den aktaran Davletov, 2006, s. 142).

Bu şekilde din değiştirmeye mecbur bırakılan Hakaslar ve diğer Sibiry Türkleri, Davletov'un ifadesiyle "konformist bir davranış" sergileyerek görünüşte Hristiyan özde ise Şamanist kalmışlardır (Davletov, 2006, s. 143). 1787 yılında Alaska'ya gitmek üzere Yakutsk şehrine gelen Amerikalı gezgin John Ledyard, bölgedeki Rus halkının son derece dindar olduğunu; fakat Sahalar (Yakut) arasında Hristiyan olanların azınlıkta bulunduğunu, vaftiz edilmiş olanların ise dinî uygulamaları "kayıtsızlık" içinde yerine getirdiklerini aktarmıştır (Davletov, 2006, s. 143).

Bu kayıtsızlık meselesi sebebiyle, misyonerlik faaliyetlerinin yön değiştirdiği belirtilmelidir. Hristiyanlık öğretilerinin Hakaslar için bir şey ifade etmediği fark edildiğinde insanların anlayabildikleri bir düşünceyi daha kolay benimseyecekleri düşünülmüştür. Bu doğrultuda Ortodoks kilisesine bağlı okullar aracılığıyla Hakaslar arasında okuryazarlığın yaygınlaştırılması ya da artırılması; yerlilerin inanç ve gelenekleri hakkında bilgi sahibi olunarak misyonerlik faaliyetlerinin yerel halkın konuştuğu dilde devam ettirilmesi gibi yöntemler ortaya çıkmıştır (Killi, 2004, s. 122).

Yine bu konuyla ilgili olarak 1879 yılının temmuz ayında Kazan Başpiskoposu Filaret, Vyatka Başpiskoposu Kirill'e yazdığı mektubunda, Rusya'da yaşayan tüm yerli halkların Hristiyanlaştırılması konusunda daha başarılı sonuç vereceğini düşündükleri bazı yeni yöntemlerden söz etmiştir. Bu yeni yöntemlere göre, yerlilerin kurban törenleri ve ayinlerinin yeri ve zamanı değiştirilmeyecek; kilise törenleri bu yer ve zamanlara uygun yapılacaktır: "Mesela onlar ekim işlerine başlarken kurban töreni yaparlar, niçin bizim papazlarımız o sırada, azizlerin ikonlarıyla açık arazide bir dua töreni yapmasınlar?" (Arik, 2012, s. 263).

Denilebilir ki günümüzde dünyanın çeşitli bölgelerinde mono-teistik dinlere ait bayramlar ve pagan bayramları arasındaki benzerliklerin örneklerinin kolaylıkla bulunabilmesi, esasında baskılar sonucu yok olmuş gibi görünse dahi hâlâ tehdit oluşturan pagan rakiplerle yapılmak zorunda kalınan anlaşmaya ve varılmak zorunda olunan uzlaşya işaret etmektedir (Frazer, 2014, s. 452). Bu uzlaşya bir örnek olarak Katanov'un 1889 yılında Hakasların yoğun

olarak yaşadıkları Askiz bölgesinde yaptığı alan araştırması sırasında kaydettiği, İncil'den uyarlanmış bir hikâye gösterilebilir. Hikâye, İbrahim'in oğlunu kurban etmesi ile ilgilidir ve Hakaslar tarafından anlatılana göre İbrahim bıçağı oğlunun karnına saplayacağı anda gökten bir kâğıt inmiştir. Bu kâğıtta ise her yıl Petro Günü'nde akağaç altında dağ kurban törenleri (*tağ tayii*) yapılması emredilmektedir (Katanov, 2008, s. 24). Görüldüğü üzere Hakasların dağ iyelerine sundukları kurbanlar ve onların şerefine düzenledikleri ayinler, Hristiyanlıktaki kurban geleneği ile bir şekilde ilişkilendirilmiştir.

Bu konuya bir diğer örnek olarak ise Hakasçada Hristiyan bayramlarına *sas kün* "korkunç gün" denmesi gösterilebilir. Söz konusu bu bayram günlerinde çalışmak yasaktır ve Hakaslar arasında bu kural çiğnendiği takdirde göğün öfkesinin ve kızgınlığının bir sonucu olarak kötü havaya, fırtınalara ya da şiddetli yağmurlara maruz kalınacağına inanılmaktadır (Butanayev, 2003, s. 22). Bu örnekte de fark edileceği gibi Hakaslar Hristiyan yortularını, Şamanizmdeki gök kültüyle alakalandırmayı başarmışlardır.

Katanov'un XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başarında yukarıda bahsi geçen alan araştırmalarını ve gezilerini gerçekleştirdiği dönemde Hakaslar artık Hristiyanlıkla çoktan tanışmışlardır ve yeni din ile geleneksel inançlar iç içe geçip karışmaya başlamıştır (Aleksyev, 2013, ss. 51-52). Tam olarak bu sebeple, Katanov'un derlediği Şaman dualarında ilk insanın Havva ile özdeşleştirilen *Imay* yani Umay Ana'dan doğduğu şeklinde bir ifade bulunmaktadır (Katanov, 2008, s. 71). Yukarıda üzerinde durulan süreçlerin ardından Şamanik panteondaki yaratıcılar, Hristiyan inanışlarındaki figürlere dönüşmüştür.

Aynı şekilde ilerleyen bölümlerde detaylıca bahsedilecek olan alt dünyanın iyesi Erlik Han da Hakaslarla bir arada yaşayan Rus nüfus tarafından şeytan ya da iblis gibi kavramlarla karşılandıkça zaman içinde Hristiyanlıktaki şeytana ait özellikler de Erlik'e atfedilmiştir (Burnakov, 2011a, s. 109). Yeni dinin getirdiği ortama uyum sağlama çabaları, kaçınılmaz olarak Şamanizmi de etkilemiştir. Dünyanın hiçbir yerinde "saf din" (Eliade, 2015, s. 35) diye bir şeyin bulunmadığı fikri hatırlanacak olursa, bu durumun pek de şaşırtıcı olmadığı görülecektir.

Katanov hatıralarında bu süreci ve Sibiry Türklerinin yeni dinî ortama adapte olabilmek için nasıl bir bakış açısı geliştirdiklerini anlatırken, kendisinin de anne ve babası gibi insanlar ve hayvanların koruyucusu olan dağ, su, gök ve ateş iyelerine tapındığını; bunlar için düzenlenen kurban ayinlerine katıldığını ifade etmiştir. Aynı zamanda Rus Tanrısının gökte olduğuna ve Rusların göğün ruhuna inandıklarını bildiğini söyleyen Katanov, Hakas kabilelerine mensup herkes gibi kendisinin de Şamanlık ve Hristiyanlığa ait koruyucu ruhların birbirlerinin yetki sahasına girmediği sürece aynı anda hem Hristiyan hem de Şaman olmanın mümkün olduğu kanısında olduğunu belirtmiştir (Davletov, 2006, ss. 143-144).

Yakovlev de XX. yüzyılın başlarında yerliler üzerinde hem Budizm hem Ortodoks Hristiyanlığın baskısı olduğunu ve yerlilerin bu yabancı öğretileri yalnızca şekil olarak benimseyebildiklerini, özünü ise kavrayamadıklarını ifade etmiştir. Ayrıca yine aynı zaman dilimi içerisinde Hakaslar arasında Hristiyan Şamanların da bulunduğu, çeşitli araştırmacıların kayıtlarında mevcuttur (Davletov, 2006, s. 144). Örneğin, Butanayev kilisede görev yapan *Alarçon Kam* adlı bir Hakas Şamandan bahsetmektedir. Bu Hristiyan Şamanlar da tıpkı yerli halk gibi her iki din arasında bir denge kurmuşlardır. Bu kişiler Hristiyanlığın gerektirdiği oruç dönemlerinde kamlama yapmamakla birlikte normal zamanlarda düzenledikleri Şaman ayinleri sırasında boyunlarında haç taşımakta bir sakınca görmemekteydiler (Butanayev, 2006a, s. 14).

Radloff da Hristiyan Şamanlarla ilgili bir örnek vermekte ve vafatiz olmuş Şamanlara sorduğu sorulara aldığı yanıtlar üzerinden Şamanların yeni bir din benimsemelerine karşın eski tanrılarına hâlâ inandıklarını ve onlardan korktuklarını göstermektedir. Söz konusu Hristiyan Şamanlar, Radloff'un kendilerine sorduğu sorulara yanıt olarak, eski tanrılarının kendisini terk ettikleri için kızgın olduğunu; fakat Rus tanrısından da eski dinleri hakkında konuştuklarını duyar diye korktuklarını söylemekle yetinmişlerdir (1976, s. 214).

2019 yılında bölgede gerçekleştirilen alan araştırması sırasında görüşülen 71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova da (Sağay boyu, Hobıy aşireti) dedesinin, Hakasların Hristiyanlaştırılmasında aktif rol aldığını, aynı şekilde babasının da Hristiyan olduğunu ve rahibe olan teyzesinin 1903 tarihli incilinin ise hâlâ kendisinde dur-

duğunu ifade etmiştir. Katılımcı hem Hristiyan hem Şaman olmanın mümkün olduğunu; ancak bir dini seçmesi gerekse Şamanizmi seçeceğini, çünkü kendi hayatında tös'lerden, yani ruhlardan yardım aldığını belirtmiştir (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

Ancak Hakasların Hristiyanlığa geçmelerini, kısa zamanda ve kolayca gerçekleşmiş bir olay olarak nitelemek mümkün değildir. Örneğin, Johann G. Georgi 1776'da Hakas topraklarında bulunduğu sırada yalnızca Hristiyanlık değil, Lamaizm gibi çeşitli dinlerin temsilcilerinin de yerliler üzerinde misyonerlik faaliyetlerinde bulunduklarını; ancak Hakasların kendi dinlerini sürdürmeye devam ettiklerini kaydetmiştir (Georgi, 1799, s. 154). Gösterilen bu direnç, Hakasların Hristiyanlığa geçiş sürecinin yüz yılı aşkın bir süreye yayılmasını sağlamış ve hafızalarda sıkıntılı, zor bir dönem olarak yer etmiştir.

Sonuç olarak Rus Ortodoks kilisesi adına çalışan misyonerlerin görevlerini yerine getirdikleri ve Hristiyanlığı yerli halka bir şekilde kabul ettirdikleri söylenebilir. Fakat en başta planlandığı gibi halkı Şamanizmden vazgeçirmek konusunda başarılı olamamışlardır. Planlananın aksine, Hakaslar arasında Ortodoks Hristiyanlık ve Şamanizm bir arada yaşanmaya başlamıştır. Din sosyolojisi bizlere, din değişiminin yeni bir hayat tarzı ve yeni bir sosyal çevreyle sonuçlandığını ve dinini değiştiren bir kişinin de eski hayatına ait arkadaş çevresini geride bırakacağını söylemektedir (Furseth ve Repstad, 2011, s. 231). Ancak dikkat çekicidir ki bahsedilen geçiş döneminde Şamanizmi terk etmeyen Hakaslar ile vaftiz olan Hakaslar arasındaki ilişkiler aynı şekilde devam etmiştir. Bunun sebebi olarak ise Hristiyan olan Hakasların esasında Şamanizmden kopmamaları gösterilebilir. Potapov da bu durumu, Hristiyan olan kişilerin ailevi bağları, dilleri ve geleneksel kültürleri ortak olduğu için Şamanizmi devam ettiren soydaşları ile devamlı bir iletişim hâlinde oldukları şeklinde özetlemektedir (2012, s. 131). Nitekim vaftiz edilerek "sözde" Hristiyan olmuş gözüken insanların, esasında pagan inançlarını sürdürdükleri, Hakas-Minusinsk bölgesinde çalışan Rus Ortodoks Kilisesi görevlileri tarafından da kabul edilmiştir (Anzerlioglu, 2004, s. 81).

Sayan-Altay bölgesinde yaşamakta olan Türk halklarını genel olarak gayrimüslim Türkler şeklinde niteleyen Radlof da benzer şekilde bu Türk halklarının çoğunluğunun putperest olduğunu ve yalnız bir kısmının kâğıt üzerinde Hristiyan sayıldığını belirtmiştir (1976, s. 166) Bahse konu olan Şamanizm mensubu Türkler, haç taşımak, yenidoğanları vaftiz ettirmek ve mezarlara haç dikmek gibi Hristiyanlığa ait şekilsel gerekleri yerine getirmelerinin yanı sıra çeşitli iyelere karşı yükümlü oldukları uygulamaları da gözetmekteydiler. Herhangi bir hastalıkla ya da negatif bir durumla karşılaştıklarında ise derhal Şamanlara başvurmaktaydılar. Fakat Şaman ayinleri esnasında evlerindeki ikonaları ters çevirdikleri ve bu ikili hayatın mazur görülmesini sağlamakta oldukları da belirtilmelidir (Potapov, 2012, ss. 128-130).

Çarlık döneminin sona ermesiyle birlikte Ortodoks kilisesi de eski nüfuzunu ve gücünü kaybetmiştir. Bu gelişmeleri takip eden Sovyet rejimiyle birlikte ateist propagandayla karşılaşıldığında ise Hakas toplumu inanışları konusunda bir kez daha baskı ile yüz yüze gelmiştir. Bu dönemde edebiyatta ve basında tüm diğer din görevlileri gibi Şamanların da proletaryaya düşman oldukları ve *zaysan* yani beyler zümresinden olduklarına dair ifadeler ortaya çıkmaya başlamıştır (Potapov, 2012, ss. 269-270).

Domozhakov'un *Mahtançh Ham* "Kibirli Kam" adlı hikâyesi, söz konusu dönemde halkın Şamanlara dair tutumundaki değişikliğe ve tüm din görevlilerinin esasında halkı sömürmeye çalıştığına dair oluşturulan yargıyı göstermesi bakımından uygun bir örnektir. Hikâyede Şaman, bir hastanın evine yaptığı ziyaretten dönmektedir. Şamanın gerçekleştirdiği tedavi amaçlı ayin sona erip Şaman hastanın evinden çıktıktan sonra hasta ölür. Fakat zaten hastanın düzelişip düzelmemesi Şamanın önemseydiği bir konu değildir. Eve dönüş yolunda karşılaştığı bir ihtiyar, Şamana nereden gelmekte olduğunu sorar. Onun bir hasta ziyaretinden döndüğünü öğrendiğinde ise hastanın durumunu, iyi olup olmadığını sorar; ancak Şaman bu soruyu duymazlıktan gelerek ayin karşılığında aldığı giysilerden, yediği yemeklerden ve nasıl ağırlandığından bahsetmeye başlar. Bunun üzerine aksakal, *Sin çonnı hanırtıpçathan üçün hızıl pastığ tobrıǵı polıp hatıǵ ağas sohhlap çurta, pozının küzinnen azıral taapçat* "Sen halkı kandırdığın için kızıl başlı ağaçkakan olup sert ağaçları gagalayarak yaşa, kendi gücünle yiyecek bul"

diyerek Şamana kargış okur, beddua eder. Bu beddua ise hemen tutar ve Şaman bir ağaçkakana dönüşür. Karnını doyurmak için sert ağaç kabuklarını gagalayıp didiklemek zorunda kalan Şaman, sonunda gagası köreldiği için açlıktan ölür. Bu sayede yıllarca halkı sömürmesinin karşılığı görür (Domozhakov, 1956, s. 71)

Hakasların evrenin yaşıyla bir tuttuğu ve katı misyonerlik çalışmalarına ve ardından gelen ateist propagandaya karşın terk etmedikleri Şamanizm, yukarıda bahsedildiği üzere Sovyetler dönemi süresince negatif özelliklere bürünmüştür. Fakat bu süreçte sadece Şamanların kötülenmesi ya da iftiraya uğramasıyla değil, onlara inanmaya devam eden sıradan kişilerin de çeşitli cezalara çarptırılmasıyla yüz yüze gelinmesine rağmen Hakas Şamanizmi günümüze ulaşmıştır (Gorenburg, 1999, s. 322).

1991 yılı, Sovyetler Birliği'nin çözülmesi nedeniyle, kültürel değerler ve kimliklere dair uzun süre devam edecek bir "belirsizlik safhasının başlangıcı" (Chumakov, 2013, s. 74) olarak görülmekle birlikte, Hakaslar için millî olana dönüş anlamına da gelmektedir. Nitekim Şamanizm bu çözülmenin ardından gelen geri dönüş sayesinde Hakas halkının kimliğine ait bir unsur olarak itibarını tekrar elde etmiştir. Sibiry Şamanizmi günümüzde yalnız Hakasların değil diğer Sibiryalı yerli halkların da milliyetçi düşüncelerini ortaya çıkaran; halkın dünü, bugünü ve yarınını birbirine bağlayan ve aynı zamanda ait olduğu toplumun etno-kültürel anılarını tazeleyen elemanlardan biri olma rolünü üstlenmiş haldedir (Sem, 2011, s. 323). Millî kültürün çocuklara da tanıtılabilmesi için Hakas Cumhuriyeti'nin başkenti Abakan'daki kreşlerde Şaman ayinlerini de kapsayan gösteriler sunulması da bu role bir örnek olarak gösterilebilir.⁴

Şamanlar tarafından kurulan vakıf, dernek ve cemiyetler de Şamanizmin içinde bulunduğumuz yüzyılda eski itibarını ve popülerliğini yeniden elde etmesi meselesine bir diğer örnek olarak sunulabilir niteliktedir. Gerçekten de bu yolla Şamanlar faaliyetlerini daha sistemli bir hale getirmenin yanı sıra, haklarını da hukuk çerçevesinde savunabilmektedirler (Davletov, 2007, s. 93). Yüz yıllar boyunca psikolojik ve fiziksel boyutta devam eden bir baskı devrinin ardından

Söz konusu etkinlik için bk. (<http://ctv7.ru/news/vospitateli-provodyat-v-detsadah-abakana-hakasskie-obryady> Erişim Tarihi: 11.02.2020).

Şamanların artık devletin de desteği sayesinde çok daha rahat bir biçimde varlıklarını ifade edebildikleri yadsınamaz bir gerçektir. Hakas Cumhuriyeti'nde 2015 yılının aralık ayında bölgedeki ilk güneş enerjisi santralinin resmî açılış töreninin, basının ve diğer katılımcıların önünde santralin hayırlı olması için Şaman ayini ile yapılması da bu duruma bir örnek teşkil etmektedir.⁵ Hoppal'ın da belirttiği gibi, eski gelenekler daima hayatta kalmanın bir yolunu bulmaktadır (1996, s. 105).

XX. yüzyılın sonlarını ve içinde bulunduğumuz yüzyılı kapsayan sosyolojik araştırmalar ele alındığında, yukarıda bahsi geçen dinî inançların bölgede aynı şekilde iç içe geçmiş varlıklarını sürdürmekte olduğu ve bu inançlardan birinin diğerini silmesinin mümkün olmadığı görülmektedir. Örneğin, 1996'da gerçekleştirilen bir sosyolojik çalışma için Hakasya'da yaşayan Hakasların %10'u ile görüşmeler yapılmıştır ve bu görüşmelerde katılımcıların %26'sının dinî inancını Şamanizm olarak belirttiği tespit edilmiştir. Ayrıca katılımcıların %50'si kendisini Ortodoks olarak tanımlarken, bu %50'lik grubun yalnızca %3'ü Ortodoksluk mezhebine katı bir şekilde bağlı olduğunu ifade etmiştir (Anjiganova ve Topoyeva, 2007, ss. 6-15). 2007 yılına gelindiğinde, dinî inancının Ortodoks Hristiyanlık olduğunu belirten Hakasların oranı bu kez %50'den %68,6'ya çıkmıştır. Ancak 2013 yılında bu oran %55,2 olarak tespit edilmiş ve bir düşüş yaşandığı görülmüştür (Aksutin vd., 2013, s. 22).

Yukarıda yer alan bu verileri üzerine bir çıkarımda bulunmak gerekirse, içinde bulunduğumuz yüzyılda nüfusun çoğunluğunun Ortodoks Hristiyan olduğu Hakas toplumunda, Şamanizme ait inanış ve uygulamaların hâlâ var olmaya devam ettiğini ileri sürmek mümkündür. Nitekim yukarıda örnek gösterilen kişisel görüşmelerde Şamanizm de diğer inançlarla birlikte katılımcıların din hanesinde düşük yüzde oranları ile dahi olsa seçilmekte ve yer almaktadır. Davletov ise özellikle Ortodoksluğun bu görüşmelerde daha yüksek oranlarda kendini göstermesinin altında yatan sebeplerin başında Rus Ortodoks Kilisesi'nin sahip olduğu imkânları göstermektedir (2009, ss. 43-56).

Söz konusu etkinlik için bk. (<http://khakaschiry.ru/news/detail.php?ID=1345>)
Erişim Tarihi: 11.02.2020).

Ayrıca belirtilmelidir ki her ne kadar ilk Ortodoks misyonerlik faaliyetlerinin yürütüldüğü sıkıntılı ve çatışmalı zamanlarda Şamanizme karşı çıkılmış ve bu dinin uygulamaları yok edilmeye çalışılmış olsa dahi, günümüzde bölgede Hakaslar ile birlikte yaşayan Ruslar ve diğer halklara mensup kişiler de problemlerini çözebilme amacı ve umuduyla Şamanlara başvurmakta ve Hakasların kutsal alanlarına giderek bölgedeki dikili taşlardan ve kaya idollerden yardım istemektedirler (bk. Görsel 1).



Görsel 1. Hakasların kutsal kabul ettikleri *Ah Taş* (Ak Taş) adlı dikili taş tavafe eden ve kansız kurban sunan Rus kadınlar.

Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov

Burnakov, Rusların Şamanlara gitmeye başlamalarının XIX-XX. yüzyıllara denk geldiğini ve hatta bu tarihlerde Hakasların *tayığ* dedikleri kurban sunma ayinlerine de yoğun bir biçimde katılım sağladıklarını ifade etmektedir (2011a, s. 109). Bu noktada, Hakas kültürünün karakteristik bir unsuru olan Şamanizmin herkesçe kabul gördüğü ve Hristiyanlık, İslam ya da Budizm gibi diğer dinler arasında hak ettiği yeri almaya başladığı görülmektedir.

Şamanizmin Hakas topraklarındaki güçlü varlığı tiyatro, dans, resim, dekor, müzik gibi çağdaş Hakas sanatlarında kullanılan Şamanik motifler yoluyla da kendisini göstermektedir (Anjiganova, 2007, s. 11). Ayrıca Şamanizm bölgedeki bazı yer adlarında da yaşamaktadır. Örneğin, Kamarskiy ilçesi, Kamlar yani Şamanlar anlamı-

na gelen *Hamnar* aşiretinden gelmektedir. Dolayısıyla bu kültürden gelen ve gösterişli “davulları” ile (Haritonova, 2003, s. 131) kamlama yapan eski büyük Şamanların mirasının Hakas topraklarında günümüzde de yaşamaya devam ettiğini söylemek mümkündür.

2. BÖLÜM

HAKAS-MİNUSİNSK VADİSİ'NDE ÖLÜM

2.1. YAŞAMAYA KARŞI DUYULAN DOYUMSUZLUK HİSSİ

*Çazıda ösken çahayah hurubacañ daa polza.
Yazıda biten çiçek kurumasa keşke.¹*

Bir milletin ölüme atfettiği anlamlar ve ölüm olgusu karşısında geliştirdiği davranışlar, esas olarak yaşamın söz konusu millete ifade ettikleri ile ilgilidir. Platon'un *Phaidon*'unda Sokrates de uyanıklığın karşısının uyku olması gibi, hayatın karşısının da ölüm olduğunu; fakat bunların birbirinden doğup birbirlerine gittiklerini söylemektedir (1963, s. 28). Bu kavramların birbirleriyle olan ilişkisinden hareketle ölümün Hakas Türklerindeki karşılığını anlayabilmek için de öncelikle doğumun ve yaşamın Güney Sibiry topraklarındaki değeri ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Orta Çağ'da insan hayatının günümüze kıyasla çok daha kısa olduğu tahmin edilebilir bir durumdur. Nitekim Brileva da XVIII. yüzyıla kadar ortalama insan ömrünün 40 yıl olduğunu belirtilmiştir (2011, s. 61). Bu sebeple söz konusu dönemlerde insanların olgunluğa da yine günümüze kıyasla daha erken adım attıklarını ileri sürmek mümkündür. Bu ortamın bir gerekliliği olarak erken yaşta aile kurulması ve dünyaya yeni nesiller getirilmesi aracılığı ile ailenin ve soyun devamının güvence altına alınması davranışı da dünyanın pek çok farklı bölgesinde gözlemlenebilmektedir. Bu çalışmanın odak noktasını oluşturan Hakasların ataları olan Kim Suğ yani Yenisey Kırğızlarının² bıraktıkları mezar yazıtlarında da bu düşünce rahatlıkla

Huban Arığ, 1996, s.18. (Davletov'un çevirisi için bk. *Huban Arığ*, 2006, s. 139). 1727'de Çin ve Rusya arasında imzalanan ve belirli dağlar ile nehirleri sınır olarak bunların kuzeyi Rusya'da, güneyi ise Çin'de kalacak biçimde bölen Kyahta (Bura) Antlaşması sonucunda Sayan Dağları'nın kuzeyi Rusya'ya dâhil

edilmiştir (*Russko-Kitayskie otnosheniya 1689–1916: ofitsialnye dokumenty*, 1958, s. 18; Butanayev ve Hudyakov, 2000, s. 170). Bu antlaşmanın ardından Hakasların binlerce yıldır yaşamakta olduğu Minusinsk Vadisi Rus yönetimi altına girmiş, bu bölgede bulunan yerli halklar ise birtakım yeni adlar taşımaya başlamışlardır (Daha geniş bilgi için bk. Davletov, T. (2003). Milliyetçilik Bağlamında Hakas Türklerinin Sosyo-Politik, Ekonomik ve Dilsel Durumu. 21. Yüzyılda Türk Dünyası Jeopolitiği içinde (s. 193-217) Ankara: ASAM Yay). Örneğin, Hakaslar XVIII. yüzyıla tekabül eden bu dönemden 1917'deki Ekim Devrimi'ne dek Tatar olarak adlandırılmışlardır. Hakaslar, Sovyet Tarih Ansiklopedisi'ne göre de XX. yüzyılın başındaki Ekim Devrimi'ne kadar Minusinsk Tatarları, Abakan Tatarları ya da doğrudan Türkler olarak bilinmekteydiler (SİE, 1974, s. 490). Hakas adı ise ilk kez Temmuz 1917'de milli hareketin bahsi geçen dönemdeki lideri S.D. Maynagaşev tarafından Çarkovski köyünde düzenlenen yerli nüfusun II. kurultayında sunulan teklif üzerine kabul edilmiştir (Davletov, 2006, s. 131). Hakas adı, bir etnonim olarak bu kurultaydan altı yıl sonra tüm belgelerde yer almaya başlamıştır. Bu değişiklik, Hakaslar tarafından şu şekilde anlatılmaktadır: “1923 yılında Tadar bölgesi kuruldu ve işte o zaman bizim halkımızın adını Hakas olarak değiştirip kaydettiler” (Butanayev ve Butanayeva, 1996, s. 3). XX. yüzyılın başında kabul görmeye başlayan Hakas adlandırmasının nereden çıktığı konusunda ise Kırgız adının izinin sürülmesi gerekmektedir. Nitekim günümüz Hakas toprakları yüzlerce yıldır esas olarak Yenisey Kırgızlarının ve daha öncesinde ise yine onların ataları kabul ettiğimiz toplulukların yurdu olmuştur. Yenisey Kırgızlarının, Köktürk Kağanlığı zamanında Yenisey Nehri kıyıları, Abakan bozkırları ve Minusinsk Vadisi'ni kapsayan Güney Sibiry coğrafyasında yaşadıkları bilinmektedir (Ögel, 1991, s. 207). Çin'in Tang hanedanlığına ait yıllıklarda olduğu gibi Köktürklerin kendi yazıtlarında da “Kırgız” olarak geçen bu halk, günümüzde hâlâ aynı bölgede yaşayan Hakaslardan başkası değildir (Yakovlev, 1900, s. 3). MS IX-X. yüzyıllarda farklı Müslüman seyyahlar tarafından da bu bölgede Kırgızların oturdukları pek çok kez kaydedilmiştir (İnan, 1998a, s. 51). Hakasların kendi anlatılarında da Kırgızların Kim Suğ (Yenisey Nehri) bölgesinde çok uzun zamandır yaşayan bir halk olduğu anlatılmaktadır (Butanayev ve Butanayeva, 1996, s. 3). Yenisey Nehri'nin Hakasça adı olan Kim Suğ, Tıvalar tarafından da Uluğ Hem olarak adlandırılmaktadır. Kelime, eski Türk yazıtlarında da Kem olarak geçmektedir. Butanayev ve Butanayeva, *Hooray Çonnı Törelleri* adlı çalışmada bu meseleyi şu şekilde aktarmışlardır: “IX-X. yüzyıllarda Tang hanedanlığı zamanında tutulan kayıtlarda bizim topraklarımızda bulunan bir Hırğıs devletinden bahsedilmektedir. Çinliler Hırğıs kelimesini yanlış yazıp Hyagas demişler. [...] Yani aslında biz kendimizi Çince bir kelimeyle adlandırıyoruz. Hakas adının Tatarcası (Hakasçası) Hırğıs'tır. Bu nedenle biz aslında Hakas-Hırğıs'ız” (1996, ss. 3-4). Butanayev ve Abdıkalıkov, erken Orta Çağ'da kağanlık kuran Yenisey Kırgızlarının MÖ II. yüzyıldan MS XVIII. yüzyılın başlarına kadar 2000 yıllık bir süre boyunca bahsi geçen bölgede baskın etkin grup olarak varlıklarını sürdürdüklerini ifade etmişlerdir (1995, s. 9). Roux da bu sebeple

la tespit edilebilmektedir. Örneğin, er adının Tölis/Töles Alp Tarkan olduğu anlaşılan E 147 numaralı Eerbek I yazıtının sahibi, 17 yaşında vefat etmesine karşın ailesinin verdiği çocukluk adı olan Yerlig Çor'u çoktan arkasında bıraktığını, yuva kurup çocuk sahibi olduğunu; fakat eşine ve çocuğuna doyamadığını ifade etmektedir (Kormuşin, 2008, s. 164; Aydın, 2013, ss. 235-236). Savaşçılığın mühim bir toplumsal norm olduğu bir ortamda daha 17 yaşındaki bir Kırgızın, yiğitlik göstermesinin ardından er adı alabildiği ve her an ölüm tehlikesinin mevcut olduğu bir hayatta insanların soylarını sürdürmeye önem vermeleri, yukarıda da belirtildiği üzere hayat döngüsünü devam ettirebilme düşüncesi ile ilişkilidir.

Bu düşünce, farklı zamanlarda çeşitli Türk toplumlarında gözlemlenebilmektedir. Dirse Han oğlu Boğaç Han destanında Bayındır Han, düzenlediği toyda erkek çocuk sahibi davetlileri ak otağa, kız çocuk sahibi konukları da kızıl otağda misafir ederken; çocuksuz kişileri ise kara otağa yerleştirerek onlara yiyecek olarak kara koyun yahnisi ikram ettirmektedir. Bayındır Han, çocuksuz bir yaşamın Tanrı'nın bir laneti olarak kabul edilmesi nedeniyle söz konusu konuklara böy-

Yenisey Kırgızlarının İlk Çağ'dan Modern Çağ'ın başlangıcına dek topraklarına bağlı kalmış olan tek Türk halkı olduğunu ileri sürmüştür (2001, s. 146). Eski Kırgızlar yani Yenisey veya Kim Suğ Kırgızlarının Hakas-Minusinsk bölgesindeki etkisi, XVII. yüzyılda bölgeye gelen Rus askerlerinin dahi bu bölgeyi "Kırgız yeri" olarak adlandırmalarında da görülebilmektedir (Butanayev, 1995, s. 6). Bu etkiyi görebilmek için günümüz Hakas topraklarındaki toponimler de yeterli olacaktır. Doğrudan Kırgız adı taşıyan *hırğıs çul*, *hırğıs suğ* gibi pek çok toponim günümüze dek korunmuştur (Butanayev, 1995, s. 5). Örneğin, Abakan'da bulunan eski hendekler ve sulama kanalları halk arasında hâlâ "*hırğıs arğıları*", "*hırğıs çolu*" olarak adlandırılmaktadır. İyüs nehrinin iç kesimlerinde keşfedilen eski tarlalar da *hırğıs tarlagları* yani "Kırgız tarlaları" adıyla bilinmektedir (Butanayev ve Butanayeva, 1996, ss. 2-4). Bu durum, Hakasların aslında Kim Suğ bölgesi Kırgızlarının doğrudan mirasçıları olduklarını kanıtlar niteliktedir. Nitekim günümüz Hakasları, araştırmacılar tarafından da "Kırgızların torunları" (Gumilëv, 2011, s. 329) olarak kabul görmektedir. Aynı şekilde bu çalışmada da söz konusu görüş desteklenmektedir. Ek olarak belirtilmelidir ki günümüzde büyük Hakas boyları olan Sağay, Haas ve Kızıl boylarının üçünde de Kırgız adı, bir alt kol ya da aşiret olarak mevcuttur (Butanayev, 2006b, s. 83). Bu ifadeler doğrultusunda Hakas kelimesinin esasında Kırgız adının Çin kayıtlarındaki yazılışı olduğu ve günümüz Hakaslarının, Yenisey ya da Kim Suğ Kırgızlarının soyundan geldiği ve onların kültürel mirasçıları olduklarını ileri sürmek mümkündür.

le davrandıklarını söylemektedir (Ergin, 1969, s. 8). İçinde bulunduğumuz XXI. yüzyılda Türk halklarının neredeyse tamamında evli olmayan kişilere devamlı olarak yuva kurma zamanının geldiğinin hatırlatılması, bekâr insanların birbirleriyle tanıştırılması için uygun ortamlar oluşturulması; aynı şekilde çocuğu olmayan evli çiftlere ne zaman çocuk sahibi olacaklarının sorulması, tek çocuklu ailelerin ise ikinci çocuğun ne zaman geleceği konusunda sıkıştırılmasını da bu düşüncenin bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür.

Ölüme karşı bir direnç ve bu olguya karşı alınmış bir tedbir olan ailenin ve soyun devamının sağlanması, Hakas Türklerinde bugün de önemsenen bir konudur. Bu nedenle Hakaslar arasında çok çocuklu aileler saygıyla karşılanmaktadır (Butanayev, 1988, s. 206). Bu düşünce ve davranış biçimi, Hakasların *algış* adını verdikleri şu hayır dualarda da tespit edilebilmektedir: “Beşik başı pek olsun, çok kız kardeşi olsun! Beşik bağı pek olsun, çok erkek kardeşi olsun!” (Butanayev, 1988, s. 215); “Ocağın önünde beşik olsun! Ardında yakacak odun olsun! Ak dişlerin sararınca, kara başın ağarınca dek yaşa!” (Butanayev, 1996, s. 150). Hakaslardaki bu duaların bir benzeri de Gül tarafından Tsengel Tıvalarında tespit edilmiştir: *Öö dolgan ooldarlıg bol, kır dolgan kıstarlıg bol!* “Evi dolan oğullu ol, kıyısı dolan kızlı ol” (2011, s. 340).

Yukarıdaki örneklerle ek olarak Hakasların eskiden evlilik bağı kurulmadan önce gelin adayının çok çocuklu bir aileden gelmesine önem verdikleri de ifade edilmelidir (Butanayev, 1996, s. 143). Bu davranışın nedeni ise birçok kardeşi olan bir kızın kendisinin de çok çocuk sahibi olacağına inanılmasıdır. Bu algı, Türkler gibi Altay halklarından olan Moğollar arasında da görülmektedir. Örnek olarak şu Moğolca atasözü gösterilebilir: *Ürgüi xün baidaggüi, ündesgüi mod baidaggüi* “Çoluk çocuksuz insan olmaz, köksüz de ağaç olmaz” (Gül, 2003, s. 57).

Önceden Hakas Cumhuriyeti Ulusal Siyaset Bakan Yardımcılığını yürüten ve halen Hakas Devlet Üniversitesi hocalarından olan 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) ile yapılan mülakattan elde edilen bilgiler de bu düşüncüyü desteklemektedir. Anzhiganova’nın ifadesine göre Hakas Şamanizminde bir kişiye verilebilecek en büyük ve korkunç ceza, yuva kuramamak ve çocuk sahibi olamamaktır. Gerçekten de Hakaslar, bir insanın ha-

yattaki görevinin atalar ve gelecek nesiller arasında bir köprü kurmak, kuşakları birbirine bağlamak olduğuna inanmaktadırlar. Anzhiganova bu düşünceyi bir kadın ya da erkeğin dünyaya gelebilmesi için nesillerce insanın çabasına ihtiyaç olduğu ve bu çabanın boşa gitmemesi için ise geçmiş ile gelecek arasında bir bağ kurulması gerektiği biçiminde açıklamıştır. Bu bağ ise tabii olarak çocuk sahibi olup zincire bir halka daha ekleyerek gerçekleştirilebilmektedir (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

Hakas Türklerinin Kamlık inancında insan hayatına ve soyun devamına atfedilen bu anlam, bölgedeki dinî uygulamalarda da kendini göstermektedir. MÖ III. binyılın sonu ile II. binyılın başına tarihlenen ve Güney Sibiry topraklarına özgü bir Erken Bronz Çağı kültürü olan, adını ise Hakas topraklarındaki Okunev köyü yakınlarında yapılan kazılardan alan Okunev arkeolojik kültürüne (OİH, 2008, s. 34) ait kaya idollerden biri bu konuya örnek gösterilebilir. Hakasların Uluğ Hurtuyah Tas adını verdikleri ve “Ulu İhtiyar/Nine Taş” anlamına gelen heykel, 3,02 metre uzunluğunda ve 2,6 ton ağırlığındadır (Esin ve Gorbato, 2011, s. 2). Hamile bir kadının görüntüsüne sahip olan Uluğ Hurtuyah Tas adlı bu Bronz Çağı idoli, binlerce yıl önce olduğu gibi günümüzde de kendisinden yardım ve kutsama³ isteyenlerin ettiği duaları ve sunduğu kurbanları ilk dikildiği yer olan Askiz bozkırında kabul etmektedir.⁴ Kendisine bulunduğu yer sebebiyle Askiz ninesi de denmektedir. Askiz ninesi, bugün sadece Ha-

2019 yazında bölgede yapılan alan araştırmasında, sadece çaresiz kaldığı için yardım isteyenlerin değil, kutsama isteyen kişilerin de Uluğ Hurtuyah Tas'ı ziyaret ettiklerine tanık olunmuştur. Sıklıkla çocuk sahibi olmak isteyen kadınların başvurduğu taş tanrıça, 10 Ağustos 2019'da bir düğün alayı tarafından yeni kurulan bu ailenin kutsanması ve çiftin bereketli bir yuvaya sahip olması için ziyaret edilmiştir.

Uluğ Hurtuyah Tas'a kurban sunma uygulamasının yaklaşık beş bin yıl öncesine uzandığı tespit edilmiştir. Bölgede gerçekleştirilen arkeolojik kazılar sonucunda, yüzü doğuya bakacak şekilde dikilmiş olan heykelin toprağa sabitlenebilmesi için kazılmış olan çukurun dibinde bir kuzu kafatası ve kuzu postu gibi kalıntılar bulunmuştur (Esin ve Gorbato, 2011, s. 2). Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Burnakov, V. (2013). Uluğ Hurtuyah Tas v miforitualnom komplekse Hakasov (konets XIX-XX vekov). Gl. Red. V.V. Chezybaeva. *Ada Çir-Suu – Otechestvo. Kraevedcheskiy almanah*, Vyp. 2 içinde (ss. 121-130). Abakan: M-vo kultury resp. Hakasiya, GBUK RH “NB im. N.G. Domozhokova.

kaslar tarafından değil, bölgede yaşayan farklı milletlerden insanlar tarafından da genellikle çocuk sahibi olmak için ziyaret edilmektedir. Taş tanrıçaya edilen dualardan birine örnek olarak aşağıdaki dua gösterilebilir:

Yer üstündeki canlılar,
Çocuklarından fayda görmeseler bile
Gelecek kuşakların aşkına yaşarlar.
Döl yoksa çocuk yoksa
Bu yaratıklar yaşamıyor demektir.
Yaşlı ninem, sana yalvarıyorum,
Gözyaşlarına boğulmuş bana, şu kısır kadına
Çocuk ver.
Çünkü dölüm yoksa çocuğum yoksa
Bana da yaşamak yoktur bu dünyada
(Burnakov'dan aktaran Okutan, 2017, s. 225).

Yukarıdaki bilgiler ışığında Hakas Şamanizminin yaşam döngüsünü sürdürmeyi var oluş amacı olarak gördüğünü ifade etmek mümkündür. Hakasların yaşamı kutsallaştırmaları, ataları Yenisey Kırgızlarının ölümü üzüntü verici bir olgu olarak karşılamaları ve yazıtlarında her fırsatta yaşama karşı duyulan bir doyumsuzluk hissinden bahsetmeleri ile doğrudan ilişkilidir. Bu düşünce, Hakas Türklerinin atasözlerinde de tespit edilebilmektedir: *Tın pir'k, çurtas aarlığ* "Tin güçlü, yaşam değerlidir" (Bilgeler Sözü, 2018, s. 54, 112).

Fakat yaşama bu derece bağlı olunması, tarih boyunca ölümün kaçınılmaz olduğunun hatırlatılması gerekliliğini de ortaya çıkarmıştır. Bu noktada kökleri antik dünyaya uzanan Latince bir deyim olan "öleceğini hatırla" veya "ölümü hatırla" anlamlarına gelen *memento mori*'den bahsetmek yerinde olacaktır. Aslında insanın zaferleri karşısında kapılacağı kibir ve aşırı gurura karşı bir önlem olarak ona yalnızca bir insan olduğunu ve birgün öleceğini hatırlatan, genel ahlaka atfedilen bir söylem (Özgenç Erdoğan, 2018, s. 145) olan bu ifade, Orta Çağ Avrupa'sında Hristiyanlık dininin yükselişi ile birlikte farklı bir anlam kazanmıştır. Ancak iyi davranışlarda bulunup dindar bir yaşam sürüldüğünde ruhun kurtulabileceğini ifade eden kilise, insanların ölümlü olduklarını unutmamalarını isteyen bu deyimle farklı bir ahlaki boyut kazandırmıştır (Encyclopedia of De-

ath and the Human Experience, 2009, s. 357). Ölümlülüklerini hatırlayıp üzüntü ve korkuya kapılan insanlara kilise tarafından bir tür ruhani kurtuluş sunulmaktadır. Nitekim erken Hristiyanların şehitlik mertebesine kendilerini hazırlamak için de bu öğretiyi kullanmakta oldukları bilinmektedir (Pahman, 2015, s. 107). Bu kadim hatırlatmanın, Kur'an-ı Kerim'de de "Her nefis ölümü tadacaktır" ya da her "Her canlı ölümü tadacaktır" biçiminde üç surede yer almakta olduğu ifade edilebilir.⁵

Hakas Türklerinin *iki ölüm polbas, pırdeñ os polbassın* "İki ölüm olmaz, birinden kaçılmaz" (Bilgeler Sözü, 2018, ss. 57, 115) atasözünde de ölümün kaçınılmaz olduğuna dair yukarıda İslamiyet ve Hristiyanlıktan örnekler verilen evrensel uyarı görülmektedir. Ölümü hatırlamamayı imkânsız bir hâle getiren devasa kurganlara ve ölüm konusunda benzer ifadeleri tekrarlayan yüzlerce mezar yazıtına yani kendi *memento mori* anıtlarına sahip olan Yenisey Kırgızları, yukarıda bahsedilen faziletli ve doğru bir yaşam için de kendilerine özgü bir ifadeye sahiplerdi, *erdem*⁶. Bu kelime Hakasların ataları olan Yenisey Kırgızları için ölümle karşılaşmadan önce yaşamın nasıl yaşanması gerektiği sorusunun cevabını taşıyan bir kavram olması bakımından dikkate değerdir. Eski Kırgızlar için bu erdemli hayat, ruhun öbür dünyadaki kurtuluşunun anahtarı olmaktan çok, ideal bir hayatın şartı olarak algılanmıştır. Bu erdemli yaşam, aynı zamanda ölüme karşı koymanın bir yolu olan arkada bir ad bırakma ve dolayısıyla

bk. Kur'an-ı Kerim 3: 185, 21: 35, 29: 57.

Erhan Aydın'ın tespitine göre bu kelime Güney Sibirya topraklarında bulunan yüzlerce yazıtın hemen hemen hepsinde birçok kez yer alırken, şimdiye dek yapılmış olan okumalara göre Moğolistan'daki II. Türk Kağanlığı ile Uygur Kağanlığı yazıtları arasında yalnızca Küli Çor yazıtında görülmektedir (2017, s. 49). Kelime er kökünden gelmekte ve yazıtlarda da sıklıkla *er erdemi* şeklinde kullanılmaktadır. Bu ifadeden hareketle kelimenin Yenisey yazıtlarında daha çok erkeklere özgü bir cesaret, yiğitlik, askeri yetenekler, savaşta ustalık gibi anlamlar barındırdığı görülmektedir. Çağdaş Hakas dilinde *irdem* biçiminde var olan bu kelimenin "sperm, meni" anlamlarında kullanıldığı da bilinmektedir (HRS, 2006, s. 131). Bu noktada kelimeye yüklenen maskülen niteliğin evrensel boyutunu ortaya koymak için tıpkı Türk dilindeki *erdem* kelimesinin kökünün er olması gibi Batı dillerindeki *virtue* kelimesinin de Latince erkek anlamına gelen "vir" isim kökünden türetilmiş olan ve yine erkeğe özgü, eril nitelikler anlamındaki "virtus" kelimesinden geldiğini belirtmek yerinde olacaktır (De Vaan, 2008, s. 681).

geride kalanlar tarafından hatırlanmayı da beraberinde getirmektedir. Bu düşünce de Hakasların atasözlerinde mevcuttur: *Uluğ alıp ölgenineñ öle çoğıl* “Ulu [bir] alp ölümle bile ölmez” (Bilgeler Sözü, 2018, ss. 54, 112).

Görüldüğü üzere Şamanizm de devasa anıtları ve yazıtlarıyla diğer dinler gibi ölümü ve ölümlülüğü hatırlatmaktadır; fakat insanlara öbür dünya için bir tür hazırlık yapmaları konusunda bir uyarıda bulunmaktan çok, sahip olunan yaşam süresini sevdikleri kişiler ile birlikte erdem dolu bir biçimde geçirmeleri doğrultusunda hatırlatma yapmaktadır. Dolayısıyla, Hakas-Minusinsk Vadisi’ndeki bu anıtları *memento mori* anıtları olarak nitelemek yerine, mavi gökte parlayan güneşin ve ayın, koşturan sürülerin ve yılıkların varlığını; ezelden beri var olan canlı yaşamını vurgulayan ve bu sayede sonuna gelinmiş bir yaşamın kutsanmasını hedefleyen “*memento vivere*”⁷ (Ricasoli, 2015/2016, s. 459) anıtları olarak görmenin daha doğru olacağı ifade edilebilir.

Hakas-Minusinsk Vadisi’nde yaşama karşı duyulan doyumsuzluk hissini daha net bir şekilde ortaya koyabilmek amacıyla meselenin doğrudan kaynakları olan Yenisey yazıtlarından ve günümüzde hâlâ yaşatılmakta olan Hakas destanlarından örnekler vermek yerinde olacaktır. Yenisey yazıtlarının neredeyse tamamında ölen kişilerin ağzından, ölüm karşısında hissedilen acıyı ifade etmek için benzer kelimeler ve cümlelere başvurulmuştur. Bu nedenle bu çalışmada sayısı yaklaşık iki yüzü (Aydın, 2010, s. 31) bulan söz konusu yazıtların birkaçı örnek olarak ele alınmıştır.

İlk olarak E 3 numaralı Uyuk-Turan yazıtı ele alınabilir. Yazıtta, *kuyda kunçuyum özde oglum yıta esizim e yıta bökmedim adrıltım kinim kadaşım yıta adrıltım* “Obada eşim, vadide çocuk(lar)ım eyvah! Ne yazık! Eyvah! Doymadım, ayrıldım (öldüm). Akrabalarım, eyvah! (Sizlerden) ayrıldım” (Aydın, 2013, s. 28) ifadeleri geçmektedir. Görüldüğü üzere ölen ve adına yazıt dikilen kişi, ailesine doymadığını ve onlardan ayrıldığı için derin bir üzüntü duyduğunu bildirmektedir. E 45 numaralı Köjeelig-Hovu yazıtında da yazıt sahibi, mavi gökteki güneşten ayrıldığını, eşinin de dul kaldığını ifade etmektedir (Aydın, 2013, s. 119).

⁷ Yaşamı / yaşadığını hatırla anlamına gelen Latince bir deyim.

Belirtilmelidir ki bu yazıtlar arasında E 7 numaralı Barık III'te insani duyguların aktarılması için çok daha derin bir ifade tercih edilmiştir. Adı yazıtın ilk satırında yer alan Külüg Çur/Çor, o ana kadar esasında sıkıntısız yaşamış olduğunu, gerçek sıkıntıyla şimdi yüz yüze geldiğini ve acıların en büyüğünün ölüm olduğunu, “[...] (asıl) sıkıntı işte buymuş. Gökteki güneşe ve yerdeki ilime doymadım” şeklinde çevirdiğimiz, *buñ bu ermiş. Tengrideki künke yerdeki elimke bökmedim* (Malov, 1952, ss. 22-23; Aydın, 2013, s. 35) cümleleriyle ifade etmektedir. E 6 numaralı Barık II (Malov'da Barlık II) yazıtında da Köni Tirig adlı yazıt sahibinin daha üç yaşındayken yetim kalmasına rağmen *buñsuz erde ben erdim* (Malov, 1952, s. 21-22; Aydın, 2013, s. 33-34) diyerek ölüm sebebiyle ailesinden ve evinden ayrılana kadar kendisini esasında sıkıntısız bir insan olarak görmesi de bu anlayışın bir göstergesidir. E 10 numaralı Elegest I'de de yazıt kahramanı yine aynı şekilde eşinden, çocuklarından, hanından ve yurdundan, sahip olduğu mal varlığından ayrılmak zorunda kaldığı için hissettiği derin acıyı ifade etmekte ve daha önceki iki örnekte olduğu gibi meğer önceden dertsiz, sıkıntısız bir hayat yaşamış olduğunu söylemektedir (Malov, 1952, s. 25-28; Aydın, 2013, s. 41-42).

E 11 numaralı Begre yazıtında da yazıt sahibi olduğu anlaşılan Tör Apa, er erdemi için 15 yaşında Çin hanına gönderildiğini, yedi kurt öldürdüğünü anlatmaktadır. Hayattayken eriştiği başarıları, değer verdiği insanları ve sahip olduğu mal varlığını bir bir sayarak aslında ne kadar dolu ve erdemli bir hayatı olduğunu anlatmak istemektedir. Tör Apa da yazıtın sonunda yine tüm bu sayılanlardan, yani üç oğlundan, insanlarından, ülkesinden, arkadaşlarından ayrıldığını ve onlara doymadığını ifade etmektedir (Malov, 1952, s. 29-34; Aydın, 2013, s. 45-46).

Yenisey Kırgızlarının yazıtlarında işledikleri bu doyamama duygusu, onların kültürel mirasçıları ve doğrudan torunları olan Hakasların *alıptıǵ numah* adını verdikleri alplık destanlarında da tespit etmek mümkündür. Örneğin, S.P. Kadyshchev'den derlenen *Ah Çıbek Arıǵ* adlı destanda yaşamdan ayrılmak istememe ve ölümü sorgulama hâli net bir biçimde görülebilmektedir: “Tam da bu vakte dek yaşayıp ölüverecektim madem, doğacağıma doğmaz olaydım! Tam da bu zamana dek yaşayıp da yatıp ölüverecektim madem, var ola-

cağıma olmaz olaydım!” ya da “Böyle ölüp, böyle yatacaktık madem ne diye doğmuşuz, ne diye yaratılmışız!” (Okutan Davletov, 2020, s. 20).⁸ Hakas destanlarında da ölüm, Yenisey yazıtlarında olduğu gibi son derece acı vericidir. Bu sebeple destanlarda ölüm geldiğinde tüm doğanın insanlarla birlikte üzüldüğü görülmektedir. S.İ. Shulbayev’den derlenen *Ah Pora Attıg Alıp Ah Han* destanından aktardığımız aşağıdaki dizeler, bu sahnelerden birini içermektedir:

<i>Azıp-ölgen Ah Hannıñ söögün körerge</i>	Aşıp ölen Ak Han’ın ölüsünü gören
<i>Harsahtıg añ, hara maas çli,</i>	Pençeli hayvanlar, kara at sineği gibi
<i>Haraa-künörte kilgen pu çirge.</i>	Gece gündüz bu yere gelmektedir.
<i>Hanattıg hus, hara tuban çli,</i>	Kanatlı kuşlar, kara duman gibi
<i>Haraa-künörte uçuhhan.</i>	Gece gündüz uçmaktadır.
<i>Harsahtıg añnar, kilip,</i>	Pençeli hayvanlar gelip,
<i>Homzınup, orlas turğannar.</i>	Yas tutarak ulumaktadır.
<i>Hanattıg hustar, uçugıp,</i>	Kanatlı kuşlar uçup,
<i>Homzınup, tapsas turğannar</i>	Yas tutarak ötmektedir (2007: 111; Okutan Davletov, 2020, s. 20).

Bu destanları üretenler, yukarıda ele alınan Yenisey yazıtlarını bırakanlarla aynı topraklarda yaşayan ve aynı kültürü taşıyan insanlardır. Bu noktada belirtilmelidir ki Yenisey Kırgızlarının bıraktıkları yazıtların neredeyse tamamında acı veren ölüm olgusu karşısında feryat edildiğini gösteren *esiz, esizim, yıta* gibi ünlemler ve *bökmedim* (doymadım), *adırlıttım* (ayrıldım) gibi ifadelerin bulunması, bu epitafların aslında ağıt metinleri olup olmadığı sorusunu doğurmuştur. Ancak ağıt nedir, nelerden bahseder, özel bir ölçüye sahip olması gerekli midir gibi sorulara yanıt aramadan önce, söz konusu mezar yazıtlarının poetik yönü ile ilgili şimdiye dek yapılmış olan araştırmaları ve bu konuda belirtilen görüşleri aktarmak yerinde olacaktır.

Davletov’un çevirisi için bk. *Ah Çibek Arıg. Hakas Türklerinin Kız Alp Yiğitlik Destanı* (2015, s. 315, 323).

Bu doğrultuda ilk olarak, Türk diliyle ve Yenisey harfleriyle yazılmış olan bu mezar yazıtlarının edebî analizleri sayesinde eski Hakasların, yani Yenisey Kırgızlarının köklü bir edebî geleneğe ve özgün bir şiir tarzına sahip oldukları ortaya koyulmuştur (Kindikova, 2014, s. 40). Malov (1952) tarafından Yenisey yazıtlarındaki dil ve stil için “mezar/lık şiiri” (*kladbischenskaya poeziya*) ifadesi kullanılmıştır. Leonid Kızlasov da Malov gibi, Hakasların uzun yıllar içinde oluşmuş bir edebî geleneğin ürünü olan kendilerine has bir şiir tarzları olduğunu ve bugüne dek korunmuş olan metinlerin de mezarlık şiirinin yüksek örneklerini temsil ettiklerini ileri sürmektedir (Kindikova, 2007, s. 11). Mezar yazıtlarının özellikle günümüz Hakas ve Tıva topraklarında bulunduğu göz önünde bulundurulduğunda, ilk kez U.A. Dongak tarafından 1992’de yayımlanan ve çağdaş Tıva edebiyatı ile eski Türklerin şiiri arasındaki bağlantıların incelendiği “Eski Yenisey Mezar Yazıtları ve Tıvaların Lirik Şiiri” (Kindikova, 2014, s. 37) başlıklı makalede Türk kağanlığı savaşçılarının kahramanlıklarının anlatıldığı metinlerin ve bir edebî tür olarak mezarlık şiirinin yansımalarının çağdaş Tıva edebiyatında da tespit edilmiş olması şaşırtıcı değildir (Kindikova, 2007, s. 11).

Dîvânü Lügâti’t-Türk, Oğuzname ve Babür’ün gazelleri de dâhil olmak üzere pek çok eser üzerinden Türk şiiri hakkında çalışan İ.V. Stebleva da Orhon-Yenisey yazıtlarını ve Irk Bitig’i runik yazı şiirine ait eserler olarak kabul etmiş, bunların klasik edebiyatın en parlak çağında artık gelişimini tamamlamış olan pek çok poetik türün izlerini sürmeye ve oluşum sürecini takip etmeye imkân sağlamakta olduğunu belirtmiştir (1965, s. 67). Yenisey yazıtlarıyla ilgili olarak ise bu yazıtların yalnız mezar alanlarının yakınında bulunması sebebiyle değil, içerik ve formları dolayısıyla da tüm dünyada ortak karakteristik özelliklere sahip epitaf, yani mezar yazıtı türüne ait olduklarını ileri sürmüş ve bu metinlerdeki ölçü, aliterasyon, asonans, uyaklara örnekler vermeye çalışmıştır (Stebleva, 2007, ss. 101-107, 178-183). Bayat (2006) da kendisinden önceki bu araştırmacılar gibi hem taşta hem de kâğıda yazılmış olan runik metinleri şiir olarak değerlendirmektedir. Aynı şekilde Nurmatov da Yenisey yazıtlarının ölen kişiler için ağıt biçiminde yazıldığı ifadesini kullanmıştır (2015, s. 261).

mediğini belirtmesinde ölüm ve ayrılıktan kaynaklanan bir hüznün olduğu açıktır. Bu sebeple söz konusu *görmedim* ifadesinin diğer yazıtlarda sıklıkla yapılan leksik tekrarlar olan *doymadım*, *ayrıldım* ifadeleriyle aynı anlamda kullanıldığını ileri sürmenin mümkün olduğu kanısındayız. Ayrıca Uygur yazıtlarında istisnaları bulunmakla birlikte Orhun bölgesi yazıtlarında kalın ünlülerle kullanılan /t/ sesi genellikle ʈ harfi ile gösterilirken, aynı sesin Yenisey’de ʈ harfi ile gösterildiği bilinmektedir. Bu sebeple Suci yazıtında geçen *amıt* kelimesindeki kalın ʈ harfi de söz konusu yazıtın - Uygurların veya Kırgızların egemenliği döneminde dikilmiş olması fark etmeksizin - Yenisey bölgesindeki yazı geleneğine aşına olan Kırgızlar tarafından yazılmış olduğunun bir kanıtı olarak değerlendirilebilir.

Mezar şiiri geleneği ile ilgili olarak değinilmesi gereken bir diğer nokta ise XVIII. yüzyıl İngilteresi’nin Romantik öncesi dönem şiirinde ortaya çıkan *Graveyard Poetry* (Mezarlık Şiiri) akımıdır. Bu harekete Thomas Gray, Robert Blair, Thomas Parnell, Edward Young gibi şairlerin konu olarak ölümün ünlü ya da ünsüz, insan ya da hayvan fark etmeksizin yaşayan her şeyin başına geleceğini; mezarlıkların soğuk atmosferini, ölen kişilerin artık günlük hayattaki işlerine devam edemeyecek olmasının ve yanan bir ocak gibi sıradan dünyevi güzelliklerin arkada bırakılmasının yarattığı melankoliyi işleyen eserleri dâhil edilmektedir. Öyle ki bu hareketin en bilinen şairlerinden biri olan Thomas Gray, Gotik edebiyatın başlangıç eserini¹⁰ verdiği kabul edilen Horace Walpole’un ölen kedisi için yine Walpole’un isteği üzerine *Ode on the Death of a Favorite Cat* adlı anma şiirini yazmıştır.

Bu noktada daha önce belirtilmemiş olan ise şudur: ne Malov, Stebleva ve Kızlasov ne de bu konuda çalışmış olan diğer araştırmacılar mezar/lık şiiri olarak adlandırdıkları bu janrın dünyadaki diğer örneklerini zikretmiş, Yenisey Kırgızlarının mezar/lık şiirinin

¹⁰ Malov (1952, ss. 61-62), Kormuşın ve Aydın’ın *tık*- olarak okudukları bu fildeki /k/ sesini gösteren ʈ harfini küçük bir farklılıkla nazal /ŋ/ sesini gösteren ʈ harfi olarak okumuş, dolayısıyla ortaya bambaşka bir anlam çıkmıştır. Malov ayrıca satırın sonundaki ifadeyi Kormuşın ve Aydın gibi *bilir erti* şeklinde okumuşsa da bunu bilmek fiili olarak yorumlayıp “bilirdi” (он знал) şeklinde tercüme etmiştir. Kormuşın’e göre ise burada asıl fiilin zarf hâlinde olduğu mukteditlik şekli söz konusudur (2017, s. 126).

kendinden önce ve sonraki örnekleri arasındaki yerini tespit etmiştir. Özetle, bu türün Graveyard Poetry gibi bir akımdan 1000 yıl önce Güney Sibirya topraklarında zaten ortaya çıkmış, yükselerek yayılmış ve bir bölgenin kendine özgü ölümü anlatım biçimi, mezar şiiri hâlini almış olduğu daha önce ifade edilmemiştir.

Elbette mezar şiiri geleneğinin daha eski örnekleri antik Yunan ve Roma kültürlerinde de mevcuttur. Hatta Batı dillerine *elegy* şeklinde geçmiş olan ve Türkçeye ağıt olarak çevirebileceğimiz edebî tür de Yunancada “yüksek sesli ağlama, savaş çılgılığı”¹¹ anlamlarındaki *eleleu* (ἐλελεῦ) ile aynı kökten gelen ve esas olarak, 5’li (pentameter) ya da 6’lı (hexameter) hece ölçüsü ile yazılmış, genellikle acıklı şiirler için kullanılan bir ad olan *elegeia* (ἐλεγεία) (Donnegan, 1832, s. 469) kelimesinden gelmektedir. Ancak yine daha önceki çalışmalarda Antik Yunan ve Roma epitaflarının günümüz Yunanistan toprakları ve Küçük Asya’dan yaklaşık 7000 km uzaklıktaki Güney Sibirya’da bulunan Yenisey epitaflarından hangi özellikler bakımından farklılık gösterdiği konusu belirtilmiş değildir. Bu farklılığa örnek olarak Kütahya’nın Çavdarhisar ilçesindeki Aizanoi antik kentinde bulunan Roma dönemi mezar taşları gösterilebilir. Bu mezar yazıtlarında da özellikle vakitsiz kabul edilen ölümler karşısında duyulan üzüntülerin ifade edildiği şiirler bulunmuştur.¹² Ancak Aizanoi antik kenti kazı başkan vekili Ahmet Türkan’ın Aizanoi’ye çok yakın bir konumda, Eskişehir il sınırı içinde yer alan Dorylaion antik kentindeki mezar şiirleri hakkında daha önce ifade ettiğine göre, mezar taşları üzerinden sürdürülen bu uygulama sosyo-ekonomik durumla ilişkilidir ve özellikle Dorylaion antik kentinde mezar şiiri geleneğinin sıklıkla toplumun ileri gelen aileleri tarafından uygulandığı tespit edilmiştir (Türkan, 2018, s. 19). Güney Sibirya’da bulunan ve VIII. yüzyıla tarihlendirilen yazıtlar konusunda ise bu tür bir sosyo-ekonomik ayırım söz konusu değildir. Nitekim bu eser-

Tıpkı Türk dillerindeki ağıt kelimesinin ağlamak fiiliyle bağlantılı olması gibi Yunan dilinde bu eylemle ilişkili bir diğer kelime de *Eleos*’tur (Ἐλεος). *Eleos*’un merhamet ve acıma tanrıçası olması, kelimenin bu kökenine vurgu yapar niteliktedir. Coğrafyacı Pausanias, tüm tanrılar içinde insana en faydalı olan bu ilahi varlığa Helenler arasında yalnızca Atinalıların tapındığını yazmıştır (DGRBM, 1846: s. 8).

¹² (<https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/romalilar-acilarini-siirlerle-mezar-taslarina-kazimis/1576628> Erişim Tarihi: 10.09.2019).

lerin yazarları arasında halktan, sıradan kişiler de vardır.

Yenisey yazıtlarının poetik yönü ile ilgili şimdiye dek yapılmış olan çalışmalardan bahsedilmesinin ardından, bu metinlerin ağıt türüyle olan ilişkisine değinebilmek için öncelikle ağıtların özellikleri ve bu özelliklerin söz konusu epitaflarda bulunup bulunmadığı incelenmelidir. Şükrü Elçin ağıdı “insanoğlunun ölüm karşısında veya canlı-cansız bir varlığını kaybetme, üzüntü, telaş, korku ve heyecan anındaki feryatlarını, isyanlarını, talihsizliklerini, şikâyetlerini, düzenli-düzensiz söz ve ezgilerle ifade eden türküler” olarak tanımlamaktadır (1990, s. 1). Ağıtların ölüm ve kayıpların ardından söylenmesi sebebiyle içerdikleri negatif duygular da elbette evrenseldir. Örneğin, Euripides’in *Troyalı Kadınlar* adlı eserinde Troya kraliçesi Hekabe de oğulları ve kocasını kaybetmesi ve şehrinin başına gelenler karşısında feryat ederken artık kendisi gibi çaresiz ve perişan hâlde olanları bekleyen tek müziğin, sözleriyle özellikle musibetleri anlatan ve bu kez kimsenin dans etmeyeceği bir müzik olduğunu söyler (2009, s. 35). Tanınmış halk bilimci İlhan Başgöz de ölen insanın kişiliği, ölümün nasıl gerçekleştiği ve ölüm zamanı, kişinin ait olduğu sosyal çevredeki yeri, son olarak da geride kalanların durumunun ağıtlara yansıdığını belirtmektedir (Başgöz’den aktaran Toçoğlu, 2006, s. 124). Bu ifadeye göre bir ağıtta olması gereken tüm bilgilerin Yenisey epitaflarında bulunduğu derhâl anlaşılmaktadır. Gerçekten de yazıt sahibinin, yani ölen kişinin adı, yaşı, rütbesi, mal varlığı, er erdemine sahip olup olmadığı, arkasında bıraktığı ailesinde kimlerin bulunduğu, eşinin dul kalması ve ölümün nerede nasıl gerçekleştiğine dair bilgiler yazıtların neredeyse hepsinde bulunmaktadır.

İkinci bir özellik olarak ise sırasız ölümler üzerine yakılan ağıtların kimi zaman bizzat ölenin ağzından, kimi zaman ise ölen kişi için başkaları tarafından söylenmesi gösterilebilir (Köksal, 1996, s. 235). Aşağıda, ölenin ağzından yakılan Türkiye Türkçesinde ağıtlara 3 farklı bölgeden örnek gösterilmiştir. İlk örnek Afyonkarahisar Şuhut’ta derlenmiş olan şu ağıttır:

Salih ata biner küçük bey gibi
Aktı kanı yere coşan sel gibi
Kardeşim olacak kıydı el gibi

Ağlayın da dostlar garip hâlime
 Kardeşim olacak girdi salıma (kanıma)
 Akşam ezanında çarşıdan geçtim
 Ecel şerbetini elimle içtim
 Yatsıya varmadan dillere düştüm
 Ağlayın dostlar hâlime ağlayın
 Sedefli curamı tabutuma bağlayın
 Bakkal dükkânından aldım kirazı
 Kahvede bekliyor ahbabların birazı
 Kardeşimin bana mıydı garezi
 Ağlayın dostlar hâlime ağlayın
 Sedefli curamı tabutuma bağlayın
 (Elçin, 1990, s. 25).

İkinci olarak Bulgaristan'da Vasfiye İlahisi adıyla kaydedilmiş aşağıdaki ağıt da bu gruba dâhil edilebilir:

Rubalarım asılı kaldı
 Esvaplarım basılı kaldı
 Bir yavrum vardı öksüz kaldı
 Yan yavrum bana, genç anem deyu!
 (Elçin, 1990, s. 49).

Son örnek ise Fırat Havzası'ndan derlenmiş olan aşağıdaki ağıttır:

Tabutun üstünde örtmen yüzümü
 Hasretim ben yumamam ki gözümü
 Sağ yanımdan koyun bir pencere
 Yavrular gelende görem yüzünü
 (Elçin, 1990, s. 68).

Yazıtlardaki I. tekil kişi anlatımıyla ilgili olarak ise Şirin, Yenisey epitaflarında bu anlatım tarzının %95'in üzerinde olduğunu belirtir ve bu özellik sebebiyle mezar taşları metinlerini, yazıt sahibinin yaşam öyküsünü kendi ağzından anlattığı otobiyografik belgeler olarak tanımlamanın mümkün olduğunu söyler (Şirin User, 2009; s. 170). Ancak E 30 numaralı Uybat I yazıtı gibi ölenin kendi ağzından yazılmış olmayan, arkada kalanların ağzından ifadelerin bulunduğu

yazıtlar da mevcuttur. *Yalabaç barıpan kelmediñiz begimiz* “Elçi (olarak) gidip gelmediniz beyimiz” (Malov, 1952, s. 59, Aydın, 2013, ss. 88-89). E 31 Uybat II yazıtı da aynı şekilde 3. kişi ağzından yazılmıştır. [...] *tört buluñka tikti* [...] *üç kata tegzinti* [...] *eki oğlın birle ölti* “dört tarafa dikti [...] üç kez (her yeri) dolaştı [...] iki çocuğuyla birlikte öldü” (Malov, 1952, s. 61, Aydın, 2013, s. 91). Ayrıca ve E 28 numaralı Altın Köl I ve E 48 numaralı Abakan gibi yazıtlarda da hem I. hem de III. tekil kişi ağzından anlatım yapılmıştır. Oçurı olarak da bilinen Açurı yazıtı ise Malov (1952, ss. 47-51), Şirin User (2009, s. 170) ve Aydın (2013, ss. 76-78) tarafından tamamen III. tekil kişi ağzından yazılmış olarak okunması bakımından mühimdir.

Ağıtlara dair bir diğer özellik de ölçü ile ilgilidir. Boratav şiir düzenine uygun olsun olmasın, ölenin arkasından ağlama töreni sırasında söylenen tüm sözleri ağıt olarak adlandırmıştır (1973, s. 241). Elçin de divan edebiyatına ait aruzla yazılmış mersiyeleler dışında bütün ağıtlarda hece ölçüsü kullanıldığını ve dörtlük esaslı bulunduğunu; fakat anonim ağıtlarda bu ölçü uygunluğunun aranmayabileceğini ve hatta düzyazı şeklinde söylenen ağıtların da mevcut olduğunu belirtir (1990, s. 2). Aynı şekilde Çelik de ağıtları diğer türlerden ayıran özelliğin şekilden çok içerik olması sebebiyle onlarda diğer halk edebiyatı manzum ürünlerindeki alışılmış ölçülerin ve kuralların aranmayacağını söylemiştir (1999, s. 41). Ancak Şenel bu tarz metinlerde bir ölçü birliği görülme dahi kelimeler arasında sıklıkla kendine özgü bir iç kafiye oluşturulduğunu ve bağlantılı ya da bağlantısız bentlerden oluşan ağıtlarda bent ve bağlantılardaki mısra sayısının da değişebilmekte olduğunu bildirmektedir (Şenel’den aktaran Feyzioğlu, 2010, s. 75).

Stebleva, *İslam Öncesi Türklerin Yaşam ve Edebiyatları* adlı çalışmasında yer alan “Ritim, Yenisey Mezar Şiirlerinin Ses Düzeni” başlığı altında yazıtlardaki hece ölçüsü, asonans ve aliterasyonlara pek çok örnek vermektedir. Aşağıda ise bunlardan biri olarak E 11 numaralı Begre yazıtından alınan dizeler üzerinden Yenisey epitaflarındaki aliterasyona bir örnek göstermektedir:

*Beş yegirmi yaşında
tabgaç kanga bardım.
Er erdemim için altın kümüşiğ
egriteb elde kişi kazgandım*

Stebleva bu dizelerdeki *er-egriteb*, *kanga-kazgandım*, *kümüşiğ-kişi* kelimelerini gruplandırarak yinelenen seslere işaret etmiştir (2007, ss. 178-179). Elbette yazıtlar taş üzerinde sınırlı bir alana sığdırılmak zorunda olması nedeniyle peş peşe cümleler hâlinde taşın ön, arka ve yan yüzlerine kazınmıştır. Bu zorunluluk sebebiyle yazıtların satırlara bölünerek yapılan okumaları sonucu art arda gelen cümlelerin birbiriyle uyumsuz görünen biçimlerde sonlanması anlaşılabilir bir durumdur. Gerçekten de VIII. yüzyılda metni yazan veya yazdıran kişinin bu cümleleri hangi vurgularla yazdığı veya yazdığını, cümlesini tam olarak satır içinde yer alan hangi kelimeyle bitirdiğini titiz bir biçimde analiz etmek gerekmektedir. Özetlemek gerekirse, günümüzde yazıtları okurken bir cümlelerin nerede kesilip diğer cümlelerin nereden başlatılması gerektiğini tespit etmek kolay olmamaktadır. Bu nedenle şimdiye dek yapılan satırlara bölerek okuma tekniği sonucu ulaşılan tam yazıt metinlerinin belirli bir uyum ve ritim içermiyor gibi görünmesi, söz konusu metinlerin kesinlikle beyitler ya da dörtlükler olarak düzenlenmediği anlamına gelmemektedir. Ancak zaten yukarıda belirtildiği üzere ağıtların bir ölçü birliğine sahip olması sabit bir kural olarak algılanmamaktadır ve mühim olan bu metinlerin içeriğidir. Bu bilgiler ışığında söz konusu mezar yazıtlarının ağıt olarak kabul edilebileceği kanısındayız.

Yenisay Kırğızlarının dünyada mezarlık şiiri geleneğine sahip halklar arasında özel bir yerde bulunduğunun belirtilmesi, onların kültürel mirasçıları ve doğrudan torunları olan Hakasların bu kadim ağıt geleneğini günümüzde de devam ettirip ettirmediği sorusunu gündeme getirmektedir. Bu soruya cevap verebilmek için ilk olarak Hakasçada bu konu için kullanılan terimler incelenecektir. Hakas dilinde *sıhtırğa* fiili “ağlamak, ağıt yakmak”; bu fiilden türeyen sıt ise “ağıt”; *sıttırğa* fiili “ağıt yakmak” ve *sıtcıl* kelimesi de “ağıtçı” anlamlarına gelmektedir (HRS, 2006, ss. 562, 565). Hakasçada ayrıca “uğuldamak”, “vızıldamak” gibi anlamlara gelen *ulırğa* şeklinde bir fiil ve *uğa tüzerge* “ağlamak” veya *ım kilçe* “ağlayasım var” örnek cümlelerinde de görülen, “ağlamak, ağıt ve ruhsal bir acıdan kaynaklanan hıçkırık” anlamlarını taşıyan *u* kelimesi de kullanılmaktadır (HRS, 2006, ss. 1050-1051).

Günümüz Hakasçasında hâlâ aynı biçimde yaşayan *sıhtırğa* fiili ve *sıt* kelimesini DLT’de de tespit etmek mümkündür. Bu eserde

sıgıt kelimesi “ağlama”, “gözyaşı dökme” olarak açıklanmıştır. *Sıgtāmāq* fiili ise ağlamak şeklinde verilmiştir ve *hı* (x) ile okunan bir sesletimi olduğu [*sıxta-*] belirtilmektedir (2005, s. 488). Bu ise Hakas dilindeki sesletim ile aynıdır. Kaşgarlı ayrıca *ıglāmāq* fiilinin de ağlamak anlamına geldiğini ve *yıglāmāq* fiilinin değişik bir sesletimi olduğunu belirtmektedir (2015, ss. 280, 690). Aynı şekilde DTS’de de *sıgıt*, “hıçkırık, ağıt, feryat” ve *sıgta-* fiili de “ağlamak, feryat etmek” şeklinde yer almaktadır (1969, ss. 481, 503).

Yukarıda ağıt geleneği içerisinde ele alınması gereken kelimelerin açıklanmasının ardından Türkiye Türkçesinde yazılmış olan ağıtlara birkaç örnek vererek, bunları Hakaslardan derlenmiş olan ve bu çalışma için tarafımızca Türkçeye çevrilen ağıtlarla karşılaştırmak yerinde olacaktır. Bu sayede ağıt türüne ait özelliklerin Güney Sibirya’dan Balkanlara dek nasıl korunduğu ortaya koyulmuş olacaktır. Ardından ağıt geleneğinin sürdürülmesi ile ilgili 2019 yazında Hakas Cumhuriyeti’nde gerçekleştirilen saha araştırmasından elde edilen veriler üzerinde durulacaktır. İlk olarak aşağıda Bolu’da derlenmiş nişanlı bir kızın ağıdı yer almaktadır:

Fincanlar dizi dizi
Ağlattın hepimizi
Gittin Halis dünyadan
Kime bıraktın bizi
(Elçin, 1990, s. 40).

Bu ağıttaki sitem ifadeleri, bir Hakas halk kahramanı olan Öceñ Bey için karısının söylediği aşağıdaki ağıdı hatırlatmaktadır:

Tay at müngen tabannar
Tabañnap kilip odırlar.
Toyda müngen ah haltar,
Noğa taylığıp çat haldıñ?

[...]

Çorba suğ töbñ çortarda,

Tay ata binen yiğitler
Mahmuzlayıp gelirler
Toyda binilen ak haltar [at],
Niye tökezleyip yatakaldın?

Çorba Nehri’nden aşağı

Çobalbin çortçañ ah haltar.

Çobağlığ çonıñ köp haldı,

Kemge İzendñi, Öceñ pig?

(Okutan Davletov, 2020, s. 21).

Tasasız koşardı ak haltar [at].

Dertli halkın çok kaldı,

Kime uydun Öceñ Bey?

Butanayev ve Butanayeva, yukarıda yer alan *Öceñ Pig* (Bey) gibi halk kahramanlarını anlatan sıt'ları "anma şarkıları" olarak da nitelemektedir (2008, s. 11). Aşağıda benzer ağıtlara bir başka örnek olarak, Makedonya Kalkandelen'den derlenen bir genç kız ağıdı gösterilmektedir:

Çiminde çiçek

Çim beni cümecek

O beyaz vücudumu

Ziyaret edecek

Yaşım on sekiz

Anam ağlasın

Anam ağlasın

Karalar bağlasın

[...]

Ürtün yüzümi

Sinekler konmasın

Celir boydaşlarım

Yüreğim yanmasın

(Elçin, 1990, s. 85).

Taşıdığı motifler bakımından yukarıdaki ağıt örneğini hatırlatan bir başka ağıt metni de Hakaslardan kaydedilmiştir. Hakas Türkleri arasında Şamanizme uygun olarak her bir aşiretin kendi soyunu dayandırdığı ve kesmenin yasak olduğu bir ağaç türü vardır. Örneğin, Ah Hasha aşiretinin soy ağacı ak huş ağacıdır. Bu soydan gelen kişilerin kendi özel ağaçlarını nasıl belirledikleri ise aşağıda yer alan öksüz bir kızın ağıdından anlaşılabilmektedir:

Babasının şefkat göstermediği ak vücudum

Ak huş oldu büyüdü mezarımda

Dalları oldu sırtımdan aşan altmış örgüm

Anasının okşamadığı engin vücudum

Bükülmüş huş oldu mezarımda
Dalları oldu omzumdan sallanan elli örgüm

Yukarıda yer alan her iki ağıt da genç bir kıza aittir ve her iki metinde de bu kızların beyazlığına, yani saflığına ve gençliğine vurgu yapılmıştır. Ayrıca her iki ağıtta da kızların mezarlarında bitecek olan çim, çiçek veya ağaçtan bahsedilmektedir. Bu sebeple Türk dünyası ağıtlarında bir motif birliğinden söz etmek mümkün görünmektedir. Soy ağacı meselesine dönülecek olursa, anlatıya göre Hakaslara ait olan ikinci ağıttaki öksüz kızın ölümünün ardından mezarından çok güzel bir ak huş ağacı büyümüştür. Bu ağacın köklerinden ve gövdesinin üst kısımlarından geleneksel Hakas çalgıları olan *homıs* ve *çathan* yapılmıştır. O günden beri de özellikle ak huş ağacından yapılan bu enstrümanlar çalındığında öksüz kızın ağıdı işitilmektedir (Butanayev ve Butanayeva'dan aktaran Okutan Davletov, 2020, s. 22). Bu rivayet ağıt ve çalgı ilişkisine de işaret etmektedir. Hakaslardan derlenen ve tarafımızca Türkçeye aktarılan aşağıdaki *tahpah*¹³ da türküleşen ve çalgı eşliğinde söylenen bir ağıt örneği olması nedeniyle konuya uygun bir örnek olacaktır.

<i>Hostan itken homdım</i>	Süslenmiş tabutum,
<i>Hodırılıp halzın ol çirde;</i>	Parçalanıp kalsın o yerde,
<i>Hada çurtirga sağınzan,</i>	Birlikte yaşamayı düşünürsen,
<i>Sagıp algayzın, aarlıçaam</i>	Kıymetlim bekleyesin beni.
<i>Sırlap itken homdıçaam</i>	Boyanmış tabutçuğum,
<i>Sırınan halzın ol çirde</i>	Boyasıyla kalsın o yerde,
<i>Sınap çurtirga sağınzan,</i>	Gerçekten (benle) yaşamayı düşünürsen
<i>Sagıp algayzın pozımnı</i>	Bekleyesin beni (Burnakov, 2009, s. 527; Burnakov'dan aktaran Okutan Davletov, 2020, s. 22).

¹³ Burnunda, bacaklarında ya da karnında sarımsı benekler olan at.

Hakas destanlarının içinde kahramanların ölümleri üzerine söylenen ağıtların da *haycı*¹⁴ tarafından yine enstrüman ile söylendiği hatırlanacak olursa Hakaslarda çalgı ile ağıdın birbiriyle bir biçimde ilişkili olduğunu ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Nitekim mezar yazıtları, mezar şiiri geleneği ve ağıt konusunda köklü bir geleneğe sahip olan Yunan kültüründe de *elegos* (ἐλεγος) adı verilen yas şarkıları flüt ile çalınmaktadır (Beekes, 2010, s. 404). Alan araştırması sırasında görüşme yapılan 48 yaşındaki Oleg Chebodayev (Sağay boyu, Piltir¹⁵ aşireti) de paylaştığı bilgiler ile bu düşünceyi desteklemiştir. Profesyonel bir müzisyen ve *haycı* olan Chebodaev, eşinin babası öldüğünde Hakasların geleneksel çalgılarından biri olan *çat-han* ile destan anlattığını; çünkü *alıptıg nımah*'taki yani alplık destanındaki kahramanların gelerek ölen kişinin ruhunun öbür dünyaya geçmesine bizzat yardım ettiklerine inanıldığını ifade etmiştir. Katılımcı ayrıca bu şekilde destan anlatma geleneğinin ölenin gömüleceği gün olan 3. günden önce, 2. gece gerçekleştirildiğini; ancak bazen 3 gece boyu anlatıldığı durumların da olduğunu belirtmiştir (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019). 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova da (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) yukarıdaki bilgileri doğrulayan ifadelerde bulunmuştur. Anzhiganova, haycıların yani destancıların, ölüm gününden ertesi sabaha dek destan anlatarak ölen kişiyi tıpkı Şamanlar gibi öbür dünyaya uğurlayabildiklerini söylemiş ve 1983 yılında vefat eden babasının da öbür tarafa bu şekilde başarıyla geçebildiğini aktarmıştır (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

Hakas destanlarında yer alan ağıtlara örnek olarak sırasıyla *Ah Çibek Arıg*, *Huban Arıg* ve *Ah Pora Attıg Alıp Ah Han* destanlarından aşağıdaki dizeler tarafımızca Türkçeye aktarılarak aşağıda verilmiştir:

“Harağı sıltıg çahsı çonım,

Paza haraañar körbesp’in!

İrkem-kincem Hannıg Hılıs,

“Güzel gözlü yahşi halkım

O gözlerinizi bir daha göremem!

Canım yavrum Hannıg Hılıs,

¹⁴ Gırtlaktan şarkı söyleme sanatı olan *hay* ile destan anlatan kişi. Rusça literatürde *Beltir* olarak geçmektedir.

<i>Çirñier çir polzın,</i>	Yeriniz yer olsun,
<i>Suuñar suğ polzın,</i>	Suyunuz su olsun,
<i>Çaxsı çurtapçadıñar!</i>	İyi yaşayın!
<i>Xayranox çariim,</i>	Zavallı ışığım,
<i>Xayranox küñim xalarğa odır!”</i>	Zavallı güneşim artık geride kalmaktadır!”
<i>Arğal çon, Ax Çibek Arıǵıñıñ</i>	Çalışkan halk, Ah Çibek Arıǵ’ın
<i>Sudına sıdap polbin,</i>	Ağıdına dayanamaz olup,
<i>Kirñ-xuru xalbaan,</i>	Koca, karı demeden,
<i>Olǵan-uzax xalbaan -</i>	Çoluk çocuk demeden,
<i>Prayzı ılǵas tur.</i>	Hepsi ağlaşıp durmaktadır (Ah Çibek Arıǵ, 1968, s. 173; Okutan Davletov, 2020, s. 23) ¹⁶ .

Huban Arıǵ destanında da başkahraman Huban Arıǵ, bir diğer destan kahramanı olan Hara Han için aşağıdaki şekilde ağlamakta ve ağıt yakmaktadır. Doğa ise daha önce de ifade edildiği üzere bu ağıda eşlik etmektedir:

<i>Han tigirñiñ çiltızın Huban Arıǵ</i>	<i>Han tigir’</i> in yıldızlarının Huban Arıǵ
<i>Tooza sanap, sıhtap tur.</i>	Hepsini sayıp, ağıt yakmaktadır.
<i>Ösken ottıñ tamırın</i>	Büyüyen otun köklerinin
<i>Sanğa sanap, sıhtap tur.</i>	Sayısını tutup ağıt yakmaktadır.
<i>Huban Arıǵ sıhtaanda,</i>	Huban Arıǵ ağıt yaktığında,
<i>Çir üstü, çir altı pray istip tur.</i>	Yer üstü, yer altı hep işitip durmaktadır.
<i>Hatıǵ çürektiǵ kızıler homzınıs tur,</i>	Katı yürekli kişiler yas tutuşup,

¹⁶ Davletov’un çevirisi için bk. Ah Çibek Arıǵ. *Hakas Türklerinin Kız Alp Yiğitlik Destanı* (2015, ss. 319-321).

Nırmzah çürektig kıziler ilğas tur,	Yumuşak yürekli kişiler ağlaşıp durmaktadırlar,
Hurup parğan tigeylege	Kuruyup gitmiş tepelerde
Kök ot, özi p, çayhal tur.	Yeşil ot büyüyüp dalgalanmaktadır.
Han tigirniñ çiltızın Huban Arığ	Han tigir'in yıldızlarının Huban Arığ
Tooza sanap, sıhtap tur.	Hepsini sayıp, ağıt yakmaktadır.
Ösken ottıñ tamırın	Büyüyen otun köklerinin
Sanğa sanap, sıhtap tur.	Sayısını tutup ağıt yakmaktadır.
Huban Arığ sıhtaanda,	Huban Arığ ağıt yaktığında,
Çir üstü, çir altı pray istip tur.	Yer üstü, yer altı hep işitip durmaktadır.
Hatığ çürektig kıziler homzıms tur,	Katı yürekli kişiler yas tutuşup,
Nırmzah çürektig kıziler ilğas tur,	Yumuşak yürekli kişiler ağlaşıp durmaktadırlar,
Hurup parğan tigeylege	Kuruyup gitmiş tepelerde
Kök ot, özi p, çayhal tur.	Yeşil ot büyüyüp dalgalanmaktadır.
Hurup parğan ağastarğa	Kuruyup kalmış ağaçlarda
Kök pür, sıgıp çayhalıs tur	Yeşil yaprak çıkıp salınmaktadır
	(Huban Arığ 1995, ss. 114-115; Okutan Davletov, 2020, ss. 23-24).

Son olarak aşağıda *Ah Pora Attıg Alıp Ah Han* destanından bir kahramanın Yenisey yazıtlarında görüldüğü gibi kendisi için yaktığı ağıda yer verilmiştir:

Çalğıs çüreem tohtap parza,	Yapayalnız yüreğim duruverse,
Çarh çirni tastap parıbzarın.	Aydınlık yeri bırakıp giderim.

İki haraamnı çabızarbın,

Hara çirge çadıbzarbin.

Çiit tuzımda çörgen çirime

Çahayahtar, öziş, çayhalıs turar.

Ol çirlerce hayran pozım,

Hatap çörbespin hacan daa.

İki gözümü yumup

Kara yere yatıveririm.

Yiğitlik (gençlik) zamanlarımda dolaştığım yurdumda

Çiçekler büyüyüp salınırlar.

O yerlerde zavallı özüm

Bir daha dolaşamaz artık

(Ah Pora Attı Alıp Ah Han, 2007, s. 264; Okutan Davletov, 2020, s. 24).

Yukarıdaki metnin son beyitinde geçen *zavallı özüm* ifadesi, metnin Hakasça orijinalinde *hayran pozım* olarak geçmektedir. 43 yaşındaki dilbilimci İrina Chebochakova (Sağay boyu, Hahpına aşireti) ile yapılan mülakatta da ölen bir kimsenin arkasından ağıt yakan Hakasların, bu destandaki ifadenin aynısını kullanmakta oldukları tespit edilmiştir. Katılımcı, kendisi 11 yaşındayken babasının öldüğünü ve halasının ölen kardeşi için ağıt yaktığını, ağıtta da *Sin çoğılziñ, noğa irttiñ, hayranpozıñ!* "Sen yoksun, niye gittin, zavallı özün!" gibi sözler söylediğini aktarmıştır (İ. Chebochakova, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019). Ayrıca, günümüz Hakaslarına ait ağıtlarda Yenisey mezar yazıtlarında sıklıkla geçen *doymadım* ifadesini çağrıştıran bir cümlelenin varlığı da tespit edilmiştir. 43 yaşındaki Oksana Gorbatova (Sağay boyu, Turan aşireti), ağıt söyleyenlerin bazen *toldıra çurtastı çurtabadın!* "Doya doya yaşayamadın!" dediklerini belirtmiştir (O. Gorbatova, kişisel görüşme, Temmuz, 28, 2019). Yenisey mezar yazıtlarının neredeyse tamamında geçen ve yaşamdan ayrılmayı, sevdiklerinden kopmayı ifade eden *adırl-* fiilinin de benzer şekilde bu kez İçel'de derlenmiş olan bir ağıtta geçtiği görülmektedir. Avcılar tarafından vurularak yavrusundan koparılan bir geyiğin kargışı yani bedduasını içeren ağıt aşağıdaki gibidir:

Beni çobanlar görmesin
Buralarda çayır bitmesin
Beni ayıran onmasın
Diyerek ağlar bir geyik
(Elçin, 1990, s. 56).

Ağıt geleneğinin Hakaslar arasında içinde bulunulan XXI. yüzyıldaki durumunu ortaya koyabilmek için literatür taraması yoluyla ulaşılabilen ağıt örneklerine ek olarak alan araştırmasından elde edilen verilere de başvurmak yerinde olacaktır. Bu doğrultuda 21 kişi ile gerçekleştirilen mülakatlarda, “Ölünün arkasından ağıt yakma geleneği uygulanıyor mu?” sorusuna katılımcıların %100’ü (21) “evet” cevabını verirken, %33,33’ü (7) ise bu uygulamanın günümüzde giderek yok olduğunu ve sadece yaşlılar tarafından sürdürüldüğünü belirtmiştir. “Ağıt yakma işini para karşılığı yapan profesyoneller var mı?” sorusuna ise katılımcıların yalnızca %4,76’sı (1) evet cevabını vermiştir. 43 yaşındaki Oksana Gorbatoва (Sağay boyu, Turan aşireti), başkent Abakan’da son zamanlarda cenaze organizasyonu yapanların bu hizmeti de sağladıklarını belirtmiştir (O. Gorbatoва, kişisel görüşme, Temmuz, 28, 2019).

Ek olarak, yine kişisel görüşmeler sırasında yöneltilen “Ağıt geleneğini kim sürdürüyor? Kadınlar mı, erkekler mi?” sorusuna katılımcıların %90,47’si (19) kadınlar cevabını vermiş, %9,52’si (2) ise aileye göre değişebildiğini; fakat daha çok kadınların bu geleneği sürdürdüklerini söylemiştir. Sağay boyuna ait Hobiy aşiretinden Dr. Timur B. Davletov da Hakaslar arasında ağıt yakanların çoğunlukla kadınlar olduğu bilgisini paylaşmıştır (T. B. Davletov, kişisel görüşme, Mayıs, 28, 2019). Çeşitli kültürlerde ağıt söyleyenlerin genellikle kadınlar olduğu bilinen bir durumdur. Örneğin, Euripides’in *Troyalı Kadınlar* adlı eserinde Troya kraliçesi Hekabe, yaşadığı kayıpların ardından acıyla feryat ederken, “Ağlayın bana Troyalı kadınlar, bu sefil kadere ağlayın,” diye bağırmaktadır (2009, s. 40). Antik Yunan kültüründe de ağıt söyleme işi kadınlara ait görülmektedir. Nitekim Boratav da bu işin kadınlara düştüğünden bahsetmektedir (1973, s. 241) ve Sibiry Türklerinde de bu durum değişmemektedir. Ayrıca belirtilmelidir ki bu folklorik ürünün yaratıcısının da kadınlar olduğuna dair görüşler mevcuttur (Feyzioğlu, 2010, s. 74).

Ağıt geleneğine dair bir diğer dikkat çekici nokta da farklı coğrafyalarda yaşayan ve Hristiyanlık ya da İslam gibi farklı dinlere mensup olan Türklerin, bu geleneği sürdürmedeki davranışlarına ilişkindir. Daha önce de ifadelerine yer verilen 48 yaşındaki katılımcı Oleg Chebodayev (Sağay boyu, Piltir aşireti) ile yapılan kişisel görüşmeden, Hakaslar arasında son zamanlarda Rusça Hristiyan dua-

larının ağıt şeklinde söylendiği bilgisi edinilmiştir (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019). 40 yaşındaki Tatyana Kobelkova da (Sağay boyu, Pürüt aşireti) benzer şekilde Verh Askiz'de (Yukarı Askiz Kasabası) yaşayan akrabalarının ölen kişilerin ardından Hristiyan dualarını bu kez Hakasça olarak okuduklarını ve bunun aslında sıt (ağıt) olduğunu belirtmiştir (T. Kobelkova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

Hakas Cumhuriyeti'nde olduğu gibi Türkiye'de de günümüzde ölüm olayının ardından düzenlenen toplantılarda geleneksel ağıdın artık daha çok yaşlılar tarafından sürdürülmekte olduğu bilinmektedir. Ayrıca bu toplantılarda Kur'an-ı Kerim okunması geleneği de mevcuttur. Ağıt geleneğinin, mevlit okutma biçiminde devam ettiği bilgisi de (Bayat ve Cicioğlu, 2008) göz önünde bulundurulduğunda, ölen yakınlarının ardından İncil'den dualar okuyan Hakaslar ile Kur'an-ı Kerim'den dualar okuyan Türklerin arasında benzer davranışlar sergiledikleri görülmektedir. Bu tespit, Türk halklarının farklı dinlere mensup olsalar dahi ölüm söz konusu olduğunda kendilerine özgü eski gelenekleri bir biçimde devam ettirmekten vazgeçmediklerini gösterir niteliktedir. Davletov da, *Hakasya ve Türkiye Arasında Sosyo-Kültürel Devamlılık Unsuru Olarak Şamanlık* başlıklı doktora çalışması için Hakaslar ve Türklere uyguladığı anketlerden elde ettiği verilerin analizi sonucunda, dinî inancın değiştiği bir ortamda dahi bir önceki inançsal sistemden kalan uygulama ve inanışların devam ettiğini ortaya koymuştur (2019a, s. 414).

Özetle, Hakas-Minusinsk Vadisi'nin yerlisi olan Yenisey Kırgızlarının her ne kadar savaşçı bir toplum olsalar da öbür dünyada kendilerini mükâfatların beklediği şehitlik benzeri bir mertebeye erişme düşüncesine sahip olmadıkları ve bu nedenle de hayattayken erdemli bir kişi olmaya daha çok önem atfettikleri; ölümü ise üzüntü ve acı verici bir olgu saydıklarını ifade etmek mümkündür. Eski Türkler gibi ölüme ve yok olmaya direnmeye çalışan Yenisey Kırgızları da çocuk sahibi olarak soylarını ve yaşamı devam ettirmeye, kendilerinden sonra kalacak yeni nesiller ve bengü taşlar bırakarak kalıcı olmaya çalışmışlardır. Bu toplumun mirasçısı olan Hakaslar da bu düşünceyi inanışlarında ve dinî uygulamalarında; atasözlerinde, türkülerinde ve ağıtlarında yaşatmaktadır. Hakasların bu ifa-

delere temel ve destek oluşturacak olan ölüm ötesi ve ruha dair inanışları ise sonraki bölümlerde detaylı bir biçimde incelenmiştir.

2.1.1 ÖLÜM TANRISI: *İRLİĞ*

Bu başlık altında Erklig, Erlik ya da Hakasça karşılığıyla *İrlig* figürünün Hakas Şamanizmindeki yerinden ve ölüm üzerindeki etkisinden bahsetmeden önce eski Türklerde insanın yaşam süresini belirleyen bir gücün ve dolayısıyla yazgı düşüncesinin varlığı ve bu düşüncenin niteliği üzerinde durulacaktır.

Örneğin, Kül İç Çor ya da Küli Çor yazıtının 23. satırındaki ifadelerden, yazıt kahramanının ölümünün yazgı olarak görüldüğü anlaşılmaktadır: *ülügi ança ārmiş ārinç [...] özi kışga kargāk boltı* “Kaderi, oradaymış belli ki [...] kendisi kısa (zamanda) vefat etti” (Şirin User, 2008, s. 138). Görüldüğü üzere yukarıdaki yazıtta da geçen *ülüg* kelimesi pay, hisse gibi genel anlamlarının yanı sıra kader anlamına da gelmektedir (Clauson, 1972, s. 144). Nitekim Clauson *ülügsüz* kelimesini de kadersiz, talihsiz olarak açıklamıştır (1972, s. 144). Burada aynı doğrultudaki başka bir kelimeye, *ülüş* kelimesine değinme gerekliliği doğmaktadır. Clauson’un sözlüğünde aynı kökten türemekle ve aynı anlamlara sahip olmakla birlikte *ülüg* kelimesine göre daha yaygın kullanıldığı belirtilen *ülüş* kelimesi de nasip anlamına gelmektedir (1972, s. 153). *Dîvânü Lügâti’t-Türk* (2005, s. 636) ve DTS’de de (DTS, 1969, s. 625) *ülüg* ve *ülüş* kelimelerinin aynı kökten geldikleri kabul edilmekte ve pay, nasip anlamlarına geldikleri belirtilmektedir.

Dikkat çekicidir ki çağdaş Hakasçada kullanılmakta olan *ülüs* kelimesi de yazgı, şans, talih, nasip anlamlarını taşımayı sürdürmektedir: *Ülüzim poltiroh* “Anlaşılan şanslıyım”, *ülüzi çoh* “talihsiz” (HRS, 2006, s. 752). Dolayısıyla kişinin ömür süresinin önceden belli olmasını da içeren bir yazgı düşüncesinin Hakaslarda mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Bu düşünceye dair başka kavramlar da günümüzde hem yaşayan dilde hem de sözlü geleneğe ait pek çok eserde tespit edilebilmektedir. Örneğin, Hakasların *Han Mirgen* destanında Çarlı Han adlı bir kahramanın ölümü şu şekilde ifade edilmektedir:

Sinî-tuzî çidîp toozılğan “Vadesi gelince öldü” (2008, ss. 42-43).

Esas olarak ölçü, seviye, beden, numara, kalıp gibi anlamlara gelen *sin* (HRS, 2006, s. 468) kelimesi yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere hayat süresi, vade anlamında destanlarda sıklıkla karşılaşılan bir kelimedir. *Sin* ile birlikte kullanılan ve yine hayat süresini karşılayan bir diğer kelime de aynı şekilde yukarıda *Han Mirgen* destanından aktarılan cümlede görülen ve zaman, dönem, çağ anlamlarına gelen *tus* kelimesidir (HRS, 2006, ss. 681-682). Bu kalıp ifadelerle S.P. Kadyshev’den derlenen *Ah Çibek Arığ* destanında da rastlanmaktadır. Destanda yaşamak eylemi sıklıkla *pu singe çitîre* “bu vakte dek” ya da *pu tusha çitîre* “bu zamana dek” şeklinde sınırlandırılmıştır (*Ah Çibek Arığ*, 1968, s. 171)¹⁷. *Huban Arığ* destanında ise kahramanın annesinin ölümü, *çazın çazap, çurtazın çurtap, timîn çidîp üreen* “Yaşını doldurup, yaşamını yaşayıp vaktini yetirip öldü” şeklinde anlatılmaktadır (1996, s. 86).

43 yaşındaki İrina Chebochakova (Sağay boyu, Hahpına aşireti) ile yapılan kişisel görüşme sonucunda da, bahsi geçen ifadelerin dilde hâlâ kullanılmakta olduğu ve söz konusu yazgı düşüncesinin Hakaslar arasındaki varlığı desteklenmiştir. Katılımcı, herkese yaşaması gereken bir *sin* verildiğini ifade etmiştir (İ. Chebochakova, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019). 48 yaşındaki Oleg Chebodayev’in (Sağay boyu, Piltir aşireti) verdiği bilgiler de bu düşünceyi desteklemektedir. Katılımcı, vakitsiz ölen kişiler için *tuzî çitîpeen kîzî* “zamanı gelmemiş kişi” dendiğini belirtmiştir (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019).

İçinde bulunduğumuz yüzyıldan 1300 yıl önce Kül Tigin yazıtının kuzey yüzünün 10. satırında geçen ifadeler de benzer biçimde insan ömrü üzerinde önceden belirlenmiş bir ölçü ya da sınırın varlığına işaret etmektedir: *İnim kül tigin: kergek: bolıtı: [...] öd teñri: aysar: kişi oğlu: koop: ölgeli: törimiş: ança: sakıntım* “Kardeşim Kül Tigin vefat etti. [...] Kendim düşünceye daldım. Zaman Tanrısı buyurunca insanoğlu hep ölümlü yaratılmış” (Tekin, 2014, ss. 38-39).

Görüldüğü üzere 731 yılında II. Göktürk Kağanı Bilge’nin, kardeşi Kül Tigin’in ölümünün ardından gerekenin yani kaçınılmaz

¹⁷ Davletov’un çevirisi için bk. *Ah Çibek Arığ. Hakas Türklerinin Kız Alp Yiğitlik Destanı* (2015, s. 315).

ölümün gerçekleştiği ve “Zaman Tanrısı” (Taşağıl, 2004, s. 51) öyle buyurduğu için insanların ölümlü yaratıldıklarını belirtmesi yazgı düşüncesine işaret etmektedir. Kül Tigin yazıtının kuzey yüzünün 10. satırında geçen bu tartışmalı *ᠲᠠᠩᠭᠢ ᠣᠳᠡᠲᠡᠨᠢ* kelimesi, Tekin (1988, s. 23; 2014, s. 39) ve Sertkaya (2017) tarafından da “Zaman Tanrısı” olarak okunmuştur. Orkun ve Ergin’in *öd* kelimesini belirtti-li nesne konumunda kabul ederek ilgili ifadeyi “Zamanı Tanrı takdir eder” (Orkun, 1936, s. 50; 2011, s. 50) veya “Zamanı Tanrı yaşar” (Ergin, 1970, s. 14) olarak okumaları ise esasında Radloff’un “Son-suza kadar sadece Tanrı yaşar” (Radloff’tan aktaran Sertkaya, 2017, s. 56) ve Thomsen’in “Tanrı zamanı düzenler” (1993, ss. 120-121) şeklindeki okumalarının takip edildiğini göstermektedir.

Sertkaya bu problemi, araştırmacıların bu satırı anlamlandırma-ya çalışırken Türk dilindeki kelime sıralamasına dikkat etmemelerine bağlamış ve nesnenin her zaman özneyi takip etmesi gerektiğini, öznenin önce kullanılamayacağını belirtmiştir. Bu sebeple Sertkaya bahsi geçen isimlerin okumalarının ancak cümle *teñri öd yasar* biçiminde kurulmuş olsaydı geçerli olabileceğini ileri sürmüştür (2017, s. 58).

Ancak Hakas Şamanizminde üst dünyanın tanrısı Huday ile birlikte insanların kaderine karar veren Öd Tengri değil, “Erlik”tir (Burnakov, 2008, s. 609). Eski Türklerin etkileşimde bulundukları ya da doğrudan benimsedikleri dinlerdeki olumlu ya da olumsuz çeşitli figürleri doğrudan kendi panteonlarından seçtikleri bir karakterle özdeşleştirdikleri ya da bu yeni figürün yalnızca adını kendi dillerine çevirerek Türkçe adlar verdikleri özellikle Uygur dönemine ait dinî edebiyatta sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Tıpkı bu metinlerde yer alan *Ay Tengri*, *Tıntura Tengri* (Meltem Tanrısı), *Yol Tengri*, *Yaruk Tengri* (Işık Tanrısı) ya da *Yel Tengri* (Bazin’den aktaran Sertkaya, 2017, s. 58) gibi Budist panteona ait bir tür Zaman Tanrısı olan Öd Tengri’nin de yalnızca adına bakarak dahi Türk Şamanizminin doğurduğu bir figür olmadığı ileri sürülebileceği düşüncesindeyiz.

Yazılı kaynaklar doğrultusunda *tengri* kelimesinin tarihsel süreçteki gelişimi izlendiğinde kelimenin anlam genişlemesine uğradığı anlaşılmaktadır. Bilindiği üzere dil toplumsal değişimler ve olaylardan doğrudan etkilenmektedir (Sav, 2003, s. 163). Yeni inanç sis-

temleri ile tanışan bir toplumun dili de bu sistemin kendine özgü kavramlarını karşılamak için pek tabii olarak ya kendisinde mevcut olan kelimeleri kullanacak ya da bunları doğrudan karşı tarafa temin ederek yeni duruma adapte olacaktır. Örneğin, X. yüzyıl sonunda yapıldığı kabul edilen ilk Kur'an tercümesinde birinci yol izlenmiş ve doğrudan Türkçe kelimelere başvurulmuştur: *Okıgu* (Kur'an), *belgü* (ayet), *könilig* (hak), *yarlıkagan* (rahim), *ugan* (kadir), *yalavaç* (resul) (İz'den aktaran Sarı, 2002, s. 261).

İşte *tengri* kelimesinin de bu süreçte yalnızca somut gök (İng. sky, Rus. небо) ve onun kişileştirilmesi yoluyla edindirilmiş olan Gök Tanrısı ya da Gök Ruhu¹⁸ anlamı ile yetinmediği, yavaş yavaş

¹⁸ Burada Göğün Tanrısı ile birlikte Göğün Ruhu ya da Gök Ruhu ifadesinin de kullanılma sebebi, Hakas Şamanizminde tüm yaratıcıların aslında birer iye (Hak. ee) yani sahip ruh, hükümdar olmalarıdır. 43 yaşındaki dilbilimci İrina Chebochakova (Sağay boyu, Hahpına aşireti) ile yapılan kişisel görüşmede katılımcı, Erlik Han'ın *altındağı çimñfi eezł* "alt dünyanın iyisi", Ülgen'in ise *öörkt çayaannıfi eezł* "üst dünyanın iyisi" olduğunu ifade etmiştir (İ. Chebochakova, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019). Dolayısıyla Erlik de tıpkı diğer tanrılar gibi Hakas Şamanizminde hem bir *çayaan* yani yaratan, hem de iyedir. Şamanizme ait kavramların sınırlarındaki geçirgenlik ve benzersizlik sebebiyle bunları başka dillere çevirirken sıkıntı yaşanması ve ruh, melek, şeytan, ilah gibi kavramlar üzerinden yapılan çevirilerin tabii olarak yetersiz kalması kabul edilebilir bir durumdur. Bu tanrı-ruh-iyi çevirisindeki güçlük Çin kaynaklarından faydalanırken de karşılaşılmaktadır. 1005-1013 yılları arasında imparatorun emriyle Wang Ch'in-jo başkanlığında bir heyet tarafından yazılmış bir tarih ansiklopedisi olan ve içinde çeşitli sülalelerin hüküm sürdüğü bin yıllık bir zaman dilimine ait olaylarla ilgili vesikalara ve pek çok resmi kaynaktan derlenen bilgilere sınıflandırılmış halde yer verilen *Ts'e-fu Yüan-kui*'nin 956. bölümünde Köktürklerin göğün ruhuna ve yerin ruhuna kurban sunduklarından bahsedilmektedir. Bu esere ait 21 b numaralı vesikada söz konusu "göğün ruhu" Çince *tianshén*, "yer ruhu" ise *dishén* olarak yer almaktadır (Taşağıl, 1995, s. 113). Esas olarak *shén*, evrenin yaratıcısı, tanrılar ve ruhani varlıklar, insan ruhu (tin) için kullanılmasının yanı sıra gizemli, olağanüstü olan şeyler için de kullanılan bir kavramdır ve ilk iki anlamı şu örneklerde görülebilmektedir: *tiānshén* (天神 gök tanrısı), *hǎishén* (海神 deniz tanrısı) ve *shānshén* (山神 dağ tanrısı) (Hsiu-Ying, Zhen-Tong, 2018, s. 72). Bunlara ek olarak boyacılık, ayakkabıcılık gibi çeşitli mesleklerin koruyucu ruhları arasında tarihte yaşamış olan insanlardır; fakat *shén* kelimesi tanrılar ve ata ruhları gibi bu ruhları da kapsamaktadır. Kelimenin tek ve her şeyin başındaki bir tanrıyı mı, yoksa ruhları mı ifade ettiği meselesi, Çinliler tarafından çözülmesi gereken bir problem olarak görülmemektedir (Adler, 2004, s. 123). Görüldüğü üzere Çince'deki bu kullanım esasında Hakas Şamanizmindeki tanrı-iyi-ruh

ıduk (Hak. ızıh) yani kutsal kelimesini de karşılamaya başladığı ve zamanla Maniheizm ile Budizm gibi dinlerdeki yaratıcı figürlerin adları Türk diline çevrilirken tercih edilen bir tamlanan hâline geldiği, bu gelişimin ardından ise kelimenin artık daha genel olan ilah anlamını edindiği; hatta doğrudan Musevilik, Hristiyanlık ve İslam'daki Allah'ı karşıladığı görülmektedir.

Farklı anlam genişlemesi modelleri mevcut olsa da, bu kelime örneğindeki genişlemenin somuttan soyuta doğru gerçekleştiği düşüncesindeyiz. Gökyüzü gözle görülen, somut bir varlık olduğundan eski Türklerin *tengri*'yi ilk önce maddi bir varlık olarak kabul ettikleri düşüncesi daha önce Hassan (1985, s. 102) tarafından da ifade edilmiştir. Shindo, *Semantic Extension, Subjectification, and Verbalization* adlı çalışmasında kelimelerin anlamlarının tipik biçimde somuttan soyuta doğru gelişme eğilimi gösterdiği ve anlamsal değişikliğin bu yönde gerçekleşmesinin yaygın kabul gören bir model olduğunu belirtmektedir (2009, s. 250). Aynı eğilimin varlığına *Current Methods in Historical Semantics* de değinilmiştir (2012, s. 322). Bu model aynı zamanda bir dilin tarihindeki semantik gelişmeler zincirini, daha somut olandan soyut olana doğru giden yolda dilbilimsel olarak neler yaşandığını da yansıtmaktadır (Heine vd.'den aktaran Enfield, 2015, s. 18). Gerçekten de Yenisey bölgesinde bulunan ve aynı yüzyıllara tarihlenen yazıtlarda kelimenin hem gök hem kutsal hem de ilah anlamını karşıladığı ifadeler tespit edilebilmekte ve söz konusu anlam genişlemesi kolaylıkla ortaya koyulabilmektedir.

Bunlara ek olarak Hakaslar arasında gök kültü ve buna bağlı olarak gelişen *tigır tayii*¹⁹ XIX. yüzyıla değin sürmüş olsa da *tigır* (tengri) kelimesi hiçbir zaman daha güneyde ve batıdaki Türk halklarında olduğu gibi ilah anlamına doğru bir yol izlememiş, en eski anlamı olan gök (İng. sky) anlamını muhafaza etmiştir. Hakas dilinde yaratıcı, Tanrı anlamında zaten *çayaan* ve *çayaaçı* (HRS, 2006, s. 925) kelimesinin bulunuyor ve aktif olarak kullanılıyor olmasının yanı sıra Türkler arasında özellikle Maniheizm ve Budizm tarafından

kavramları arasındaki keskin olmayan sınırları hatıra getirir niteliktedir. Türkler de bu kavramları net biçimde ayırmayı dinlerinin felsefesi sebebiyle gerekli görmemişlerdir.

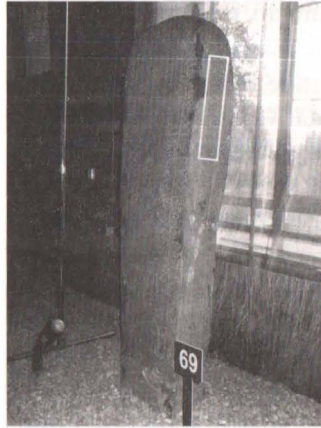
¹⁹ *Tayğ*: Aynı kabile ya da aşirete mensup kişilerin ortak olarak yaptıkları ibadet (HRS, 2006, s. 578).

yaratılmış olan yeni dinî ortamın Hakas-Minusinsk bölgesinde tutunamamış olmasının da *tigır* kelimesinin bu anlamı üstlenmesi için aynı gereklilik ortamının doğmasını engellemiş olabileceği düşüncesindeyiz. Hakas dilinde *tigır* kelimesi ile alakalı yalnızca bir birleşik kelimede İbrahimî dinlerin mantığı ve etkisi sezilmektedir, o da kilise anlamındaki *tigırīb* (*tigır*+*ib*) (HRS, 2006, s. 614) yani gök evi kelimesidir. Bilindiği üzere Şamanizmde bina biçiminde ibadethane geleneği yoktur (Davletov, 2019b, s. 246). Dolayısıyla bu kelime ya gözlemevi, rasathane anlamında zaten dilde var olan bir kelimedir ya da Hristiyanlığın kabulünden sonra ihtiyaç dâhilinde türetilmiştir. Rabbin gökte olduğu düşüncesine sahip olan Hristiyanlar çeşitli terimleri, kavramları ve kutsal metinleri Hakasçaya çevirirken pek tabii yukarıda bahsi geçen mantığa uygun davranmış olduklarından bu kelimenin tercih edildiğini söylemek mümkündür.

Yukarıda açıklanan sebeplerden dolayı eski Türklerin kişinin yaşam süresine ve dolayısıyla da ölümüne karar veren otoritenin Öd Tengri değil, Erklig ya da yaygın bilinen şekliyle Erlik olduğuna inandıklarını belirtmek mümkündür. Klyashtornıy, bu kasvetli tanrının yani İrlig'in en erken tespitinin Kırgız Kağanı Inançu Alp Bilge'nin (Bars Beg) mezar yazıtı olduğunu ileri sürdüğü VIII. yüzyıla tarihlendirilen Altın Köl I yazıtında bulunduğunu ve bundan yaklaşık 200 yıl sonra Irk Bitig'de tekrar karşımıza çıktığını belirtir (1981, ss. 125-126). Butanayev de Kırgız Kağanı Bars Beg ile ilgili bu görüşü desteklemekte ve hatta yazıtta geçen *altun songa yış*'ın, Hakas-Minusinsk bölgesindeki Soos Nehri vadisinde bulunan çam ormanlarının kapladığı alana tekabül edebileceğini; zaten bu toponimin de yazıttaki *songa* kelimesinden geliyor olabileceğini belirtmektedir (2015, ss. 294-295).

Altın Köl I yazıtında Erklig ya da Erlik ile ilgili bahsi geçen ifadeler çeşitli araştırmacılar tarafından aşağıdaki biçimlerde okunmuştur: *Tört enilgü(?) ertimiz bizni erklig adırtı yita* "Dört erkek kardeşlik, ama ne yazık ki bizi güçlü ayırdı" (Malov, 1952, s. 54); *törtinligü ertimiz bizni erklig adırtı yita* "Dört kişiydik, bizi Erklig (alt dünyanın efendisi) ayırdı ne yazık!" (Kormuşin, 1997, ss. 80-81); *tört iniligü ertimiz bizni erklig adırtı yita* "dört kardeş idik. Bizi güçlü (Tanrı) ayırdı, ne yazık!" (Aydın, 2013, s. 83). Malov ve Aydın, *erklig* kelimesini özel ad yerine insanın kaderini yazan, doğumuna ve ölümüne karar

veren Tanrı'nın bir niteleyicisi, güçlü sıfatı olarak aktarmayı uygun görmüşlerdir. Ancak alan araştırması ile literatür taraması sonucunda elde edilen materyal de hesaba katıldığında bu yazıtta geçen Erklig'in, Roux'nun da belirttiği gibi "Ölümler Tanrısı" *der Toten Gott* (1999, s. 97; 2006, s. 207) olması gerektiği görülmektedir. Klyashtorniy, Görsel 2'de gösterilen Altın-Köl I yazıtındaki bu kelimeyi yukarıda da bahsedildiği üzere "eski Türk panteonunda yeraltı dünyasının efendisi" olarak açıklar ve bu adın ilk defa Gabain tarafından tespit edildiğini söyler (1976, s. 263). Gabain, Erklig'i doğrudan "ölüm tanrısı" olarak kaydetmiştir (Potapov, 2012, s. 121).



Görsel 2. E 28 numaralı Altın Köl I Yazıtı'ndaki *erklig* adını ifade eden

Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov

Bu noktada özellikle belirtilmelidir ki Erklig, günümüzde araştırmacıların sıklıkla eski Türk dini hakkında birincil kaynak olarak başvurduğu Moğolistan yazıtlarında, Altın Köl I'de olduğu gibi net bir biçimde tanımlanamadığı için Şamanist panteona ait "üç büyük tanrı" (Klyashtorniy ve Sultanov, 2013, s. 161) yani *Tengri*, *Umay* ve *Yer-su*'dan ayrı tutuluyor ve hatta varlığı sorgulanıyor olmalıdır.

Erklig kelimesi Irk Bitig'de ise 3 yerde geçmektedir ve bunlardan ikisi anlamı üzerinde tartışmaya yer bırakmayacak biçimde güçlü sıfatıdır. Yalnız 12. satırdaki *tengride erklig* ifadesi tartışılabilir niteliktedir. Ancak bu ifade de Klyashtorniy'in ifadelerinin aksine sıklıkla

“Kudretli (Tanrı) göklerde” (Tekin, 2004, ss. 19, 28) ya da “Kudretli (tanrı) göklerde” (Yıldırım, 2013, s. 365) şeklinde okunmaktadır. Klyashtorniy ayrıca İhe-Ashete yazıtında geçen *üze tengri erklig* (Malov, 1959, s. 46) ifadesindeki *erklig* kelimesinin de yazıtın deforme olmuş olması sebebiyle doğru biçimde yorumlanamadığı görüşündedir (1981, s. 125).

Kaynak sayısındaki yetersizlik ve taşta yazılı bu sınırlı metinlerdeki deformasyondan kaynaklanan okuma güçlükleri sebebiyle bu yazıtlar üzerinde daha fazla durulmayacak, bunun yerine literatür taraması yoluyla elde edilen verilere ve sahada yapılan mülakatlara başvurulacaktır. Ayrıca bu noktadan itibaren Türk Şamanizmine ait bu figürden çalışmamızın odağını oluşturan Hakasların dilindeki söylenişi olan İrlig biçiminde söz edilecektir.

Hakas Şamanizminde kişinin yaşamının sonlanıp, güneşli dünyadan ayrılmasına karar veren merci İrlig’tir. Türk halkları arasından çıkan ilk Türkolog ve ilk Hakas profesör Nikolay F. Katanov, XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında Hakaslarda bir kişi öldüğünde ölü gömülmeden önce Şamanın geldiğini ve ölen kimsenin İrlig Han’ın çağrısı yani emri sonucu öldüğünü söylediğini kaydetmiştir (2004, s. 68). Aynı şekilde içinde bulunduğumuz XXI. yüzyılda da Hakaslar, ölümün İrlig’den geldiği inancını korumaktadırlar. 40 yaşındaki müze çalışanı Tatyana Kobelkova (Sağay boyu, Pürüt aşireti), Büyük Salbık Kurganı’nda yapmış olduğumuz mülakatta bu düşünceyi ve inancı şu cümlelerle ifade etmiştir: “İrlig Han alt dünyanın hanıdır ve isterse kişilerin ruhlarını alabilir” (T. Kobelkova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

Ölenlerin ruhlarının ilerleyen bölümlerde detaylı biçimde incelenecek olan ve üç boyutlu evren modelinde alt dünyaya tekabül eden bölgeye gittiğine inanılmaktadır. Ölüm de İrlig’in emri ile gerçekleştiği için Türkler arasında olduğu gibi Moğollarda da bu figürün “yeraltı dünyasının başı” ve “ölülerin kağanı” olduğuna inanılmaktadır (Castren’den aktaran Burnakov, 2006, s. 68). 40 yaşındaki Hakas Dili ve Edebiyatı öğretmeni Aleksey Chaptkyov (Haas²⁰ boyu, Ah Hasha aşireti) da kendisi ile yapılan mülakatta, “İrlig, alt dünyanın hanıdır. Ölenler de alt dünyaya ona giderler” ifadelerini

²⁰ Rusça literatürde Kaçın olarak geçmektedir.

kullanmıştır (A. Chaptkyov, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019).

Burnakov, yaşlıların *İl-han tıgı çırde çurtaçça* “İl-han (İrlig Han) öbür tarafta yaşar” diye anlattıklarını kaydetmiştir (2006, s. 68). Aynı şekilde Prof. Dr. Larisa Anzhiganova da (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) İrlig Han'ın öteki dünyanın sahibi olduğunu ifade etmiştir (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). Burada bahsi geçen diğer, öbür, öteki taraf ise şüphesiz güneşin ve dolayısıyla da yaşamın yönü olan doğunun karşısı, batıdır. Nitekim Hakaslar tarafından İrlig'in yönettiği alt dünyanın zaten güneşin battığı yön olan batıda bulunduğu inanılmaktadır (Butanayev, 2006a, s. 70). 2019 yazında bölgede yaptığımız araştırma sonucunda Hakasların günümüzde dahi ölümlerini başı batıya, ayakları doğuya bakacak biçimde gömdükleri tespit edilmiştir.

İrlig'in ölüm ve alt dünya ile olan ilişkisi sebebiyle negatif bir figür olduğu düşüncesi yaygın olsa da, esasında görece bir karakter olduğunu belirtmek gerekmektedir. Nitekim yalnızca Hakasların değil, onların komşuları olan Kuzey Altaylılar ve Şorların da İrlig'e seslenirken *Adam* (Atam) dedikleri bilinmektedir (Butanayev, 2006a, s. 69). Dilek, Direnkova'nın da Altay ve Teleütlerdeki *Adam* figürünü Erlik ile aynı varlık olarak gördüğünü belirtmektedir (2014, s. 15). Bu şekilde hitap edilmesinin nedeni bireylerin, ailenin, soyun sağlığı ve devamının İrlig Han'ın iyi niyetine bağlı olduğunun düşünülmesidir; çünkü Hakaslara göre aynı şekilde doğal afetler ve ağır hastalıklar da bu tanrının isteği ile meydana gelmektedir ve bu durumlarda ona kurban sunulması gerekliliği doğmaktadır (Burnakov, 2008, s. 608; 2011, ss. 108-109). Bu kurbanlar ile ilgili olarak Katanov da, Abakan Nehri sahillerinde yaşayan Hakasların geçmişte olduğu gibi XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başında dahi yılının içinden en iyi atı seçip onu *ızıh*²¹ olarak adlandırdıklarını ve İrlig Han'a adadıklarını kaydetmiştir (Burnakov, 2011, s. 113).

Ancak tespitlerimize göre Hakaslar yalnızca afetler ya da hastalıklarla karşılaştıklarında değil, aile ve ev ile ilgili ihtiyaç hâllerinde de İrlig'e başvurumaktadırlar. Hakas Devlet Üniversitesi profesörü 61 yaşındaki Dr. Larisa Anzhiganova (Sağay boyu, Çiti Püür aşire-

Kutsal, tanrılara ya da ruhlara kurban edilmek üzere seçilen hayvan (özellikle at) (HRS, 2006, s. 1037).

ti), Hakas Cumhuriyeti'nin başkenti Abakan'da yapmış olduğumuz mülakatta XIX-XX. yüzyıllarda bir Hakas ailesinde herhangi bir problem yaşandığında ailenin en yaşlı kadınının *ib* (ev, yurt) dışına çıkıp yüzünü batıya dönerek İrlig'e dualar ettiği bilgisini paylaşmıştır (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). Bu durum İrlig'in ata karakteriyle ilişkilendirilecek olursa, kendisinden ailevi meseleler konusunda da yardım istenmesinin daha anlaşılır hâle geleceği düşüncesindeyiz. Bir psikolog olmasının yanı sıra aktif biçimde Şamanlık görevini de yürüten 71 yaşındaki Tatyana Kapichnikova (Sağay boyu, Hobiy aşireti) da gerek olduğunda ya da direkt İrlig kendisine bir soru sorduğunda iletişime geçtiklerini belirtmiştir (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

Ancak Sibirya Türklerinin İrlig'e hitap ederken kullandıkları Adam kelimesini İbrahimî dinlerdeki Adam (Adem) ya da Babil mitlerindeki "Adapa" (Heidel, 1951, s. 122) figürü ile karıştırmamak gerekmektedir; çünkü bu ad Hakasça *ada* (Tr. ata) kelimesine 1. tekil şahıs iyelik eki + *m* getirilerek oluşturulmuş bir addır. Burnakov ayrıca bu figüre sıklıkla *Adazı* da dendiğini belirtmektedir (2011b, s. 237). Bu kelime de yine Hakasça *ada* (Tr. ata) kelimesinin 3. tekil şahıs iyelik eki +(s) *I* almış hâlidir. Hakas Cumhuriyeti'nde yapmış olduğumuz alan araştırmasında tespit ettiğimiz üzere günümüzde Hakaslar arasında Şamanizme ait başka pek çok figür bu şekilde adlarının çekimli hâlleriyle bilinmektedir. Örneğin, bir sonraki bölümde incelenecek olan ruh çeşitlerinden olan sürün ve süne kelimeleri de günümüzde *sürnü* ve *sünezi* şeklinde 3. tekil şahıs iyelik eki +(s) *I* almış hâlleriyle bilinmektedir. Türkiye Türkçesindeki karşılığı iye olan Hakasça *ee* kelimesi de Hakaslar tarafından artık *eezi* biçiminde kullanılmaktadır. Esasında *eezi*, isim tamlaması içinde tamlanan; onun önüne gelen *tag* (dağ), *suğ* (su), *tayga*, *tigir* (tengri, gök) gibi kelimeler ise tamlayan pozisyonundadır. Ancak söz konusu *ee* kelimesi günümüzde tamlama dışında kullanılırken de çekimli hâlini korumakta ve diğer ekler de kelimenin bu çekimli hâline getirilmektedir. Örneğin, çokluk eki aldığı anda kelime *eeziler* formuna sokulmaktadır. Bu durumun görüşülen kişilerin Hakas dilini iyi bilmiyor olmasından kaynaklanabileceği gibi dilin işlevini kaybetmeye başlamış olmasıyla da ilişkili olabileceği düşüncesindeyiz.

Dolayısıyla esasında bu *adazı* ifadesinin tam biçiminin *Ham ada-*

zı “Kam atası” (Butanayev, 2006a, s. 69) olduğu düşüncesindeyiz; çünkü Hakas Şamanizminde tüm Şamanların en tepesindeki kişinin Adam Han yani İrlig Han olarak kabul edilmektedir (Burnakov, 2011b, s. 237). 54 yaşındaki çalgı ustası ve restorasyon uzmanı Peter Topoyev (Sağay boyu, Hobiy aşireti) ile yapılan kişisel görüşmede de aynı bilgiye ulaşılmıştır. Katılımcı, Adam Han’ın Şamanların başı olduğunu aktarmıştır (P. Topoyev, kişisel görüşme, Temmuz, 26, 2019).

Bu ifadelerle birlikte Şaman adayının İrlig’in topraklarına giden zorlu yolculuğu tamamlamak zorunda olduğu ve bunu başaramadığı takdirde tam anlamıyla bir Şaman sayılamayacağı ve hatta Şaman olma hakkını kaybedebileceği bilgisi de daha anlaşılır olmaktadır (Butanayev, 2006a, s. 31). Alekseyev’in verdiği bilgilere göre İrlig, Şamanların davullarının ebatını da belirlemekte ve yeni Şamanlara bu davullarda toplayıp gerektiğinde başvuracakları, Şamanların güçlerinin seviyesini de gösteren *tösler* (yardımcı ruhlar) sağlamaktadır (Alekseyev, 1984, s. 58). Bu sebeple İrlig, *tösterni hanı* “töslerin, ruhların hanı” olarak da adlandırılmaktadır (Butanayev, 2006a, s. 69). 40 yaşındaki Hakas Dili ve Edebiyatı öğretmeni Aleksey Chaptykov (Haas boyu, Ah Hasha aşireti), kendisine İrlig ile ilgili soru sorulduğunda başından geçen şu hikâyeyi anlatmıştır:

Bir gece komşu köye gitmiştik. Dönüş yolunda yan gözle baktığımda bir de gördüm ki ileride bir atlı gecenin içinde koşturarak geliyor. Atın sadece yarısı, yani ön ayakları görünüyordu, arkası ise görünmüyordu. Beni durdurmaya çalışıyordu sanki. Ben korkup daha hızlı gitmek istedim; ama birden araba duruverdi, motor çalışmıyordu. O anda bir baktım ki arabada bir şişe içki duruyor. Çocukken duyduğum *seek-seek*²² geldi aklıma. *Seek-seek* yapınca araba çalışıverdi. O atlının İrlig olup olmadığını bilmiyorum; ama sonradan bana anlatılana göre orası aslında Şamanların yoluymuş ve biz de işte onların arasına girmişiz. Yoldan ilk geçişimizde saç yapmamıştık, galiba o yüzden dönüşte geçmemize izin vermediler. Korkudan o şişenin hepsini orada yolda bıraktım. Yolun açık olması için içki yoksa bile ekmek gibi kişinin yanında ne varsa ruhlara bırakması

²² *Seek-seek*, saçmak, serpmek anlamına gelen *seektirge* (HRS, 2006, s. 456) fiilinden türetilen ve Şaman ayini esnasında şarap, süt gibi gıdaların ruhlara ikram edilmesi anlamına gelen bir kelimedir.

gerekir. Dayımın anlattığına göre o yolda insanlar kayboluyormuş. Mesela koyun gütmeye giden bir adamı bulamadıkları ama koyunları buldukları oldu daha önceden. Orada eski Şamanların mezarları var diye anlatırlar; ama şu an orada duran herhangi bir mezarı gören yok (A. Chaptkyov, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019).

Katılımcının Şamanların ruhları ile ilgili olduğunu belirttiği bu anısını, kendisine özellikle İrlig hakkında soru sorulduğunda hatırlaması da esasında Hakasların XXI. yüzyıla değin korudukları İrlig'in Şamanların yöneticisi olduğu bilgisini yansıtır niteliktedir. Bu sebeple Şaman ayinlerinde edilen dualarda Hakaslar İrlig Han'ı yüceltmekte ve hatta "yahşi" (Hak. çahsı) epiteti eklemektedirler (Burnakov, 2011, s. 108). Örneğin bir Şaman, İrlig Han'a tarafımızdan Türkçeye aktarılan şu dua ile seslenmektedir: "Kara arğımah'a²³ binen, kara samurdan don (kürk) giyen, karayılan kamçılı, kara kayıştan yularlı; kara uzun sakallı, kucak yetmez belli, karış yetmez alınlı Erlik Han yahşi özün, bu adamın karşısına uğuldayarak uçup gel" (Burnakov, 2011, s. 112). Bunlara ek olarak Dilek, Altaylılar arasında ölümsüz olarak tasvir edilen ve omuzları ile karnı demirden olan Temir Kaan adlı bir figürün, ölümlerin kağanının oğullarından biri olduğuna inanıldığını belirtmektedir (2014, s. 174). Hakaslar arasında ise *hara moosların*²⁴ İrlig'in oğulları olduğu düşünülmektedir (Burnakov, 2006, s. 67). Bu şekilde yüceltilen, gerçek bir han gibi çocukları bulunan, ata olarak kabul edilen ve gücü sebebiyle pek çok konuda ilk olarak kendisine başvurulana bir figürün tamamen kötü veya negatif olduğundan bahsetmenin olanaksızlığı ortadadır.

Ancak İrlig ile ilgili bilgilerin kısıtlı olması nedeniyle konunun araştırılmasının epey zorlayıcı olduğunu da kabul etmek gerekmektedir. Bu duruma gösterilen birkaç sebep mevcuttur. Bunların ilki, İrlig Han ile doğrudan iletişim kuran Şamanlardan bilgi edinmenin kolay olmamasıdır (Burnakov, 2011, s. 109). Devrim öncesi dönemde XIX-XX. yüzyıllar boyunca devletin de desteklediği Ortodoks kilisesi tarafından, Sovyet döneminde ise doğrudan devletin kendisi tarafından Şamanların pek çok sıkıntı ve yok olma tehlikesiyle karşı

²³ *Arğımah* ya da *arğamah*: Yüksek, dayanıklı at (HRS, 2006, s. 75).

²⁴ *Moos*: Ejder (Butanayev, 2011, s. 178).

karşıya bırakıldıkları bilinmektedir. Bu sebeple çoğu Şaman, güvende olabilmek için araştırmacılara bilgi vermekten kaçınmış ya da yüzeysel bilgiler vermekle yetinmiştir (Burnakov, 2011, s. 109). İrlig ile bilgilerimizin yetersiz sayılabilecek bir düzeyde ve kimi zaman da yanlış süzgeçlerden geçirilerek elde edilmiş olmasının bir diğer sebebi olarak ise alt dünyanın Tanrısından korkan inançlı kişilerin araştırmacılarla bu konu hakkında konuşmakta isteksiz olmaları gösterilmektedir. Hristiyanlaştırma sürecini yansıtan XIX. yüzyıla ait arşiv belgelerinde Hakasların, “Tanrı (Bor), Erlik Han’dan daha güçlü değildir,” gibi ifadeler kullandıkları bilgisi mevcuttur (Asochakova, 2016, ss. 98-100). Aynı dönemde Hakaslar arasında etnografik malzeme toplamış olan knyaz (knez) Nikolay A. Kostrov’un İrlig ile ilgili sorularına cevap veren kaynak kişiler de onun çok korkunç olduğunu ve kendisini tarif etmenin bile mümkün olmadığını söylemişlerdir (Burnakov, 2011, s. 109).

Literatürde İrlig’in görünüşü ile ilgili yer alan bilgilerin alan araştırması verilerimizle örtüştüğü tespit edilmiştir. Örneğin Burnakov, Hakasların İrlig’e *pay saġal* “bay (koca) sakal” dediklerini kaydetmiştir (2011b, s. 238). 47 yaşındaki Sibirya Federal Üniversitesi Öğretim Üyesi tarihçi Doç. Dr. Stanislav Ugdyzhkov da (Saġay boyu, Suġ Harġazı aşireti) Hakaslara göre İrlig’in şeytani görünümü, kızıl sakallı bir erkek olduğunu belirtmiştir (S. Ugdyzhkov, kişisel görüşme, Temmuz, 30, 2019). 43 yaşındaki dilbilimci İrina Chebochakova (Saġay boyu, Hahpına aşireti) ise İrlig’in kızıl değil; fakat kara sakallı bir erkek olduğunu söylemiştir (İ. Chebochakova, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019).

Eşi ünlü bir Şaman olan 43 yaşındaki Oksana Gorbatova da (Saġay boyu, Turan aşireti), Askiz bölgesindeki Beltirskiy köyünde yapığımız mülakatta İrlig’i erkek olarak algıladığını ifade etmiştir (O. Gorbatova, kişisel görüşme, Temmuz, 28, 2019). Ancak Hakaslar arasında bunun aksi görüşler de mevcuttur. Örneğin, 71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova da (Saġay boyu, Hobıy aşireti) ayinleri esnasında İrlig’i bazen bir erkek olarak gördüğünü; ama Şamanizm içindeki paralel dünyalarda bulunan varlıkların sürekli biçim değiştirmeleri sebebiyle tek bir formda kalmadıklarını belirtmiştir (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019). 40 yaşındaki Hakas Dili ve Edebiyatı öğretmeni Aleksey Chaptikov da (Haas

boyu, Ah Hasha aşireti) İrlig'i herkesin farklı biçimlerde görebileceğini, dolayısıyla onun ille de bir erkek olmak zorunda olmadığını belirtmiştir (A. Chaptkyov, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019). 48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev (Sağay boyu, Piltir aşireti) ise İrlig'in cinsiyeti hakkında çok daha farklı bir yorum yapmış ve şu ifadeleri kullanmıştır: "İrlig Han bence erkek değil, kadındır" (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019). Katılımcı bu düşüncesini kelimenin kökünü er (Hak. ir) olarak kabul edip kelimeyi eski bir ek olan +lXg ekli bir sıfat olarak görmesiyle açıklamaktadır. Bu mantığa göre kelime ir + lig şeklinde bölünecek ve erli, eri olan, dolayısıyla kadın anlamına gelecektir.²⁵

İrlig'in dış görünüşüne dair Hakaslar, Altaylar ve Tivalarda bulunan bir başka bilgi de ayı ile alakalıdır. Burnakov, Şamanların anlatıklarına göre İrlig'in uzun sakallı; güçlü, metal gibi parlak dişleri ve alnında iki adet boynuzu olan, kızıl gözlerinde ateşlerin yandığı kara bir dev görünümünde olduğunu kaydetmiştir. Ayrıca elleri ve ayaklarının yerinde de ayı pençeleri bulunmaktadır (Burnakov, 2008, ss. 609-610). Dilek de Altaylarda ayının Erlik tarafından yeryüzündeki canlıların efendisi olması için yaratıldığına inanıldığını ve hatta görünüşünün de Erlik ile ilişkilendirildiğini; Kumandı Şamanlarının Erlik'i bir ayı olarak tasvir ettiklerini belirtmektedir (2014, s. 34). Tivalarda mevcut olan ölen kişi iyi bir insansa kartallar tarafından yukarıya (göğe), kötü ise ayılar ve kurtlar (kurtçuk) tarafından yeraldına götürüldüğü inancı da (Darzha, 2007, s. 8) göz önünde bulundurulduğunda genel olarak Sibiry Türklerinde ayı, İrlig ve dolayısıyla alt dünya arasındaki ilişki de daha net kurulabilmektedir.

Dikkat edilirse yukarıdaki ifadelerde İrlig'in korkunç, şeytani ve özellikle de boynuzlu olduğuna dair cümlelerin mevcut olduğu görülecektir. Moğolistan'ın başkenti Ulaanbaatar'dan 210 km batıda

²⁵ Kelimede yer alan sonekin +lXk mı yoksa +lXg mı olduğuna dair tartışmalar mevcuttur. Marcel Erdal, da en eski olmaları dolayısıyla aynı zamanda en mühim kaynaklar olan runik metinlerin kimi zaman yoruma ve tartışmaya açık ifadeler içermeleri sebebiyle bu metinlerdeki +lXg ve +lXk eklerinin her zaman bağlamdan yola çıkılarak ayırt edilemediğini ifade etmiştir (1991, s. 121). Ancak *Erlik* kelimesinin eski Türkçede *Erklig* biçiminde olduğu ve kelimede yer alan sonekin de +lXk değil +lXg olması gerektiği, söz konusu kelimenin Altın Köl I yazıtında açık bir şekilde 𐰉𐰺𐰽 (/e/rklg) biçiminde yazılmasından ve kelimenin sonunda yer alan 𐰉 /g/ sesinden tespit edilebilmektedir (bk. Görsel 1).

bulunan Bulgan ilinin (Mn. aymag) Bayannuur ilçesinde (Mn. sum) VII. yüzyıla tarihlendirilen ve Mayhan-uul adı verilen bir kurgan bulunmuştur. 6 metre yüksekliğe sahip bu tipik erken Orta Çağ eski Türk kurganının içindeki 3. kemerin üstünde boynuzlu bir ejder tasviri olduğu görülen bir duvar resmi tespit edilmiştir (bk. Görsel 3).



Görsel 3. Mayhan-uul kurganında yer alan duvar resmi
(Sartkhozhauly vd., 2012, s. 85).

L.N. Gumilëv Avrasya Millî Üniversitesi ve Moğolistan Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü'nün yürütmüş olduğu kazıyı gerçekleştiren Moğol ve Kazak arkeologlar Sartkhozhauly, Ochir, Erdenbold ve Karzhaubaiuly, bu kurgan ve ele geçirilen buluntular hakkında yaptıkları yayında söz konusu resmin kişinin ölümüne karar veren ve ruhunu alan İrlig'in sembolik bir tasviri olduğu düşüncesinde buluştuklarını belirtmişlerdir (2012, s. 85). Bu duvar resminde tasvir edilen boynuzlu ejder yüzünün, Rusya'nın Sibirya Federal Bölgesi'ndeki Altay Krayı'nda bulunan V.V. Bianki Biysk Müzesi Budist Heykeller Koleksiyonu'nda da sergilenen, Budist panteonuna ait ölüm tanrısı Yama ile benzerliği dikkat çekmektedir (bk. Görsel 4).



Görsel 4. V.V. Bianki Biysk Müzesi Budist Heykeller Koleksiyonu, Ölüm Tanrısı Yama

Hakaslar arasında İrlig'e *aynaların hanı* "aynaların hanı" (Butanayev, 2006a, s. 69) olarak hitap edildiği de bilinmektedir. Dilek, *ayna* kelimesinin Altaylar arasında da sıklıkla kötü ruhları karşıladığını ve Altay anlatmalarında kötü ruh ya da şeytanın karşılığı olarak "Ayna Kan" adının geçtiğini, Erlik'in adının da kimi zaman "Erlik Ayna" biçiminde zikredildiğini ifade etmektedir (2014, s. 34). Dilek yine Sibiry Türk halklarından olan Şorların mitolojisinde ise aynaların tıpkı Hakaslarda olduğu gibi Erlik'in yönetimindeki bulunan kötü ruhlar olarak tasavvur edildiğini, Erlik'in bu ruhları yeryüzüne gönderip insanlara zarar verdiğini ve bu sebeple de yeraltı dünyasının *Ayna Çer* (Ayna Yeri) olarak adlandırıldığını belirtmektedir (2014, s. 34).

Ancak Burnakov'a göre günümüzde Hakaslar yalnızca alt dünyaya değil, insan yaşamının sürdürüldüğü orta dünyaya yani yeryüzüne ait olan kötü ruhları da genel biçimde "ayna" olarak adlandırmaktadırlar (2006, s. 68). İrlig ile ilgili bu inanışın da içinde bulunduğumuz XXI. yüzyılda Hakaslar arasında hâlâ mevcut olduğunu belirtmek gerekmektedir. 43 yaşındaki İrina Chebochakova (Sağay boyu, Hahpına aşireti) ile yapılan kişisel görüşmede söz konusu inancı destekleyen ifadeler tespit edilmiştir. Katılımcı İrlig'in aynaları yönettiğini söylemiştir (İ. Chebochakova, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019)

Ayna Han adı dikkat çekicidir ki Ebu'l-Gazi Bahadır Han'ın Şecere-i Terâkime'sinde Avşar hanının adı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Ögel, Kononov'un bu adı Farsçadan ödünçleme olarak gördüğünü; ancak Türk dilinde ayna kelimesinin esasında diğer inançlardaki şeytan kavramının karşılığı olabilecek kötü bir varlığın adı olduğunu ve koruyucu ad olarak iyi insanlara da bu adın kasten verildiği Sibiryâ masallarının bulunduğunu ifade etmektedir (2010, s. 238). Ögel'in bahsettiği masallarda geçen bu kelimenin Hakaslar arasında hâlâ aynı biçimde kullanıldığını belirtmek mümkündür. Nitekim saha araştırması sırasında Hakasların sevimli gördükleri bir hayvan ya da çocuğa da *aynacah* (şeytancık) dedikleri tarafımızdan tespit edilmiştir.²⁶ Bu seslenme biçimi, Türkiye Türkçesinde sevilen çocuklara ya da hayvanlara eşek, eşek sıpası, çirkin gibi adlarla seslenme eylemiyle ya da Kazaklar ve Kırgızlarda çocuklara "Tezekbay", "Bokmurun" gibi kötü adlandırma örneği adlar verilmesiyle aynı doğrultudadır ve kötü ruhları aldatma odaklıdır (Arık, 2010, s. 7). Gül, Moğolların da Türkler gibi kötü ruhları kandırma amacıyla *Nergui* "Adsız"; *Medexgui* "Bilmiyorum"; *Xünbiş* "İnsan Olmayan"; *Xenbiş* "Hiçkimse"; *Ogtbiş* "Bir şey değil"; *Enebiş* "Bu değil"; *Terbiş* "O değil"; *Oldoxgui* "Bulunmayan" gibi geleneksel koruyucu adlar kullandıklarını belirtmektedir (2006, s. 188). Timur B. Davletov'un (Sağay boyu, Hobiy aşireti) aktardığına göre halk arasında Stalin olarak bilinen; fakat resmî adı Abramov olan köyden Sasha

²⁶ Günümüz Kazakçasında büyüklerin küçüklere sevgi dolu bir biçimde canım, yavrum anlamında söyledikleri *aynalayın* kelimesini de Türk mitolojisindeki ayna ile ilişkilendiren araştırmacılar mevcuttur. Ancak İnan bu ifadenin aslında Şamanizm ile ilgili bir deyim olduğunu ve birebir çevirisinin "etrafında döneyim, dolanayım" yani "kurban olayım" şeklinde yapılabileceğini belirtmektedir. İnan ayrıca bunun etnografik bir terim olduğunu ve bir kimsenin başına gelen hastalık ya da felaketi başka bir kişinin ya da herhangi bir nesnenin üzerine "göçürme" amacıyla etrafında dönme ritüeli olarak açıklanabileceğini ifade etmektedir (1998b, s. 247). Nitekim dönmek anlamındaki bu fiil Hakasçada *aylanarğa* (HRS, 2006, s. 41) iken Kırgızcada da aynı şekilde *aylanuu* (RKS, 1957, s. 100) şeklinde kullanılmaktadır. Dolayısıyla Kazakçadaki bahsi geçen ifadenin başlangıçta *aylanayın* iken, sonradan *-l* ve *-n* seslerinin yer değiştirmesi sonucu *aynalayın* formunu almış olduğu düşüncesindeyiz. Bu sebeple *aynalayın* ya da *aylanayın* kelimeleri ile Türk mitolojisindeki *ayna* arasında bir ilişki olduğunu ileri sürmek mümkün görünmemektedir.

(Aleksandr) adlı bir çocuğun lakabı da *Aynacah*'tır ve kendi köyünde herkes ona bu şekilde hitap etmektedir (T. B. Davletov, kişisel görüşme, Kasım, 24, 2019). Ostrovsky'nin *Çelik Böyle Sertleşti, ve Çeliğe Su Verildi* gibi adlarla Türkçeye kazandırılmış olan romanında Sergei Bruzzhak'ın, eserin protagonistisi Pavel Korchagin'e "Pavka, seni şeytan!" (Ostrovsky, 2002, s. 220) şeklinde seslendiği cümle de romanın Hakasça çevirisinde "Pavka! Aynacah!" (Ostrovsky, 1940, s. 254) olarak yer almıştır.

Ayna ve ölüm arasındaki bir diğer ilişki de beklenmedik biçimde bir çocuk oyununda karşımıza çıkmaktadır. Kustova, Hakas çocuk oyunları arasında "Aynacah" (Şeytancık) adlı bir oyun kaydetmiştir. Türkiye'deki ebe-sobe ya da sobe gibi adlarla bilinen oyunu anımsatan Aynacah oyununda çocuklar ellerinde hayvan gütmeye kullanılan 1,5 ya da 2 metrelik sopalar tutarlar ve oyun esas olarak bu sopalar ile oynanır. İçlerinden biri Aynacah seçilir ve diğerleri ondan kaçarlar. Bir oyuncu yorulduğu ya da Aynacah tarafından yakalanmak üzere olduğu takdirde kendi çevresine elindeki sopayla bir daire çizer. Bu daire, Kustova tarafından Aynacah'ın giremediği sembolik bir "yurt" olarak açıklanmaktadır. Bu yurttan yani daireden çıkabilmek için oyuncunun elini sallayarak sembolik duvarı yıkması gerekmektedir. Eğer bunu yapmadan çıkarsa ruh dairenin içinde kalır ve kişi ruhunu kaybedebilir. Eğer Aynacah birini yakalarsa bu kez yakalanan kişi Aynacah olur ve oyun bu şekilde devam eder.

Kustova bu şekilde daire çizme uygulamasının yalnızca oyunlarda değil, Hakasların pek çok geleneğinde mevcut olduğunu ifade etmektedir. Örneğin cenazede mezarın etrafı üç kez dolaşmakta ve yere bir daire çizilmektedir. Şorlarda da aynı uygulamanın mevcut olduğunu belirten araştırmacı, bu uygulama sırasında mezarın çevresine dallarla bir daire çizerken Şorların *Sihpa, sihpa* "Çıkma, çıkma" dediklerini aktarmaktadır. Bu sayede ölenin ruhu bu büyüdü dairenin içine hapsedilmiş olacak ve yaşayanlara zarar vermesi önlenecektir (Kustova, 2000, ss. 122-123). Kustova bu dairenin güneş yönünde çizildiğini belirtse de, 2019 yazında bölgede gerçekleştirilen alan araştırmasında özellikle cenaze törenlerindeki bu dairesel hareketlerin güneş yönünün tersine çizildiği durumların da var olduğu tespit edilmiştir. Mezarlıkta gerçekleştirilen uygulamaların ilerleyen kısımlarda detaylı biçimde incelenecek olması sebebiyle

burada söz konusu daire çizme örneği üzerinde daha fazla durulmayacaktır.

Burnakov, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere İrlig'in kimi zaman kendisinin, kimi zaman da yardımcılarının şeytan ve kötü ruhlarla ilişkilendirilmesi durumunu bu tanrının imajında yaşanan bir değişimle açıklamaktadır. İrlig başta demiurg tanrılardan biri olarak algılanırken daha sonra eski Türk döneminde Budizm ve Hristiyanlık etkisinin kendisini göstermesiyle birlikte pagan tanrılar kategorisinden çıkarak merhametsiz ve kana susamış bir şeytan olarak görülen kötülüğün hâkimi seviyesine düşmüştür (Burnakov, 2011, s. 113). Gerçekten de Budist edebiyatın önemli eserlerinden *Tibet'in Ölüler Kitabı*'nın eski Uygurca çevirisi olan ve *Ein Uigurisches Totenbuch* (Zieme ve Kara, 1979) adıyla yayımlanan yazmanın içinde eski Türkçe Erklig kelimesi tarandığında bu kelimenin *Māra* figürünün yerine kullanıldığı görülmektedir. *Totenbuch*'un 888-889. satırlarında şu ifade yer almaktadır: *Ä[rkli]g ölümlüg šmnu* “der Māra des mächtigen Todes, güçlü ölüm Mara'sı / şeytanı” (Zieme ve Kara, 1979, ss. 150-151). *Māra* ise Budist inanışa göre kişinin dünyevi arzularını kışkırtan ve bu niteliği nedeniyle İbrahimî dinlerdeki şeytan ile kıyaslanabilecek bir figürdür. Bu varlık kişinin algısını köreltmekte ve dolayısıyla aydınlanmaya giden yolda ona engel olmaktadır (Boyd, 1973, ss. 86-87). Aynı eserin 1291. satırında *ärklighan* bu kez “der Höllenfürst, cehennem prensi” (Zieme ve Kara, 1979, s. 182) anlamında kullanılmıştır.

İrlig'e dair eski Türk dönemindeki bu imajın izlerinin, 2019 yılında bölgede hâlâ tespit edilebildiğini söylemek mümkündür. Örneğin, Askiz bölgesindeki Beltirskiy köyünde yaptığımız mülakatta 43 yaşındaki Oksana Gorbatova (Sağay boyu, Turan aşireti), kendi kişisel fikrine göre İrlig'in *tospas nime* “doymaz bir şey” olduğunu ifade etmiştir (O. Gorbatova, kişisel görüşme, Temmuz, 28, 2019). Aynı şekilde 64 yaşındaki öğretmen Vladimir Erkibeyev (Şor boyu, Hobiy aşireti) de yine Askiz bölgesindeki Poltakov köyünde yaptığımız mülakatta İrlig'in alt dünyada bulunduğunu ve kötü bir şey olduğunu, ölenlerin ruhlarının da alt dünyaya ona gittiklerini söylemiştir (V. Erkibeyev, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019).

Yukarıdaki ifadelerin aksine, Hakaslar arasında “ölülerin kağanı” (Castren'den aktaran Burnakov, 2006, s. 68) ile ilgili daha farklı

görüşler de tespit edilmiştir. Örneğin, 40 yaşındaki müze çalışanı Tatyana Kobelkova (Sağay boyu, Pürüt aşireti), Büyük Salbık Kurganı'nda yapmış olduğumuz mülakatta, her ne kadar negatif bir varlık olsa da İrlig'in esasında üst dünyadaki Huday ile eşit olduğunu ifade etmiştir (T. Kobelkova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). 47 yaşındaki Sibiry Federal Üniversitesi Öğretim Üyesi tarihçi Doç. Dr. Stanislav Ugdyzhekov da (Sağay boyu, Suğ Harğazı aşireti) İrlig Han'ın bu dünyayı yaratan kişi olduğunu; fakat kardeşi Ülgen'in iktidarı ele geçirdiğini belirttikten sonra aslında en başta her iki kardeşin de orta dünyada bulunduğunu söylemiştir (S. Ugdyzhekov, kişisel görüşme, Temmuz, 30, 2019). Aynı şekilde 40 yaşındaki Hakas Dili ve Edebiyatı öğretmeni Aleksey Chaptkyov (Haas boyu, Ah Hasha aşireti) da kendisi ile yapılan mülakatta, "Aslında Huday (Ülgen) ve İrlig kardeşler; fakat biri üst dünyayı, biri de alt dünyayı alarak bölüşmüş ve insanların yaşadığı orta dünya aralarında sınır olmuştur. *Tüür*'e (Şaman davulu) bakınca anladım ben bunu. Bir Şaman davulun alt kısmına vurursa İrlig Han'a, o yardımcı olmazsa bu kez üst kısma vurup Huday'a gider" ifadelerini kullanmıştır (A. Chaptkyov, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019). Bu noktada katılımcının Şamanların ilk olarak İrlig'e başvurduklarını belirtmiş olması konumuz açısından dikkat çekicidir. Aynı şekilde Prof. Dr. Larisa Anzhiganova da (Sağay boyu, Çitî Püür aşireti) kendi düşüncesine göre İrlig'in negatif bir varlık olmadığını, aksine Hakaslar arasında ona edilen güzel dualar da bulunduğunu söylemiş ve İrlig'e atfedilen bu korkunç görünüş ya da negatif niteliklerin Hristiyanlaştırma kaynaklı olduğu açıklamasını yapmıştır (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

Görüldüğü üzere eski Türk döneminde Budizmle başlayan bu imaj değişimi, Hakas topraklarında yerli halkla birlikte yaşayan Rus nüfusun birkaç yüzyıl boyunca İrlig'i kendi dinlerindeki şeytan, iblis, kötü ruh gibi kavramlarla karşılaşmasının da etkisiyle XVIII-XX. yüzyıllarda İrlig Han'ın yeni sosyokültürel gerçekliklere adaptasyonu, Hristiyan doktrininden alınan şeytanın demonik niteliklerine bürünmesiyle sonuçlanmıştır (Burnakov, 2011, s. 109).

Bu noktada belirtilmelidir ki kişisel görüşmeler yarı yapısal gerçekleştirildiği, yani konuşmanın akışına göre ekstra sorular eklendiği için İrlig ile ilgili sorular katılımcıların bazılarına sorulamamıştır.

Ancak 21 katılımcının %57,14'ü (12) Erlik'i duyduğunu ve bildiğini belirtmiştir. Görüldüğü üzere yukarıda bahsi geçen Kostrov'dan iki yüzyıl sonra bizim sorularımıza verilen cevaplar, McLuhan'ın *global village* "küresel köy" (McLuhan, 2011) kavramını doğrular şekilde çok daha farklı olmuştur. Gerçekten de Şamanlar ve onların yakınları da dâhil olmak üzere katılımcıların hiçbiri Hakas Şamanizminin bu karanlık figürüne dair konuşmaktan çekinmemiştir. Ayrıca bu noktada mutlaka belirtilmesi gerekmektedir ki 57 yaşındaki öğretmen Klara Karamasheva (Sağay boyu, Hobiy aşireti) ile yapılan kişisel görüşmede oldukça dikkat çekici bir ifade tespit edilmiştir. Katılımcı, içinde bulunduğumuz bu zamanda artık İrlig Han meselesine inanmadığını; ancak Tanrıça (Rus. boginya) İmay'a (Umay) hâlâ inandığını belirtmiştir (K. Karamasheva, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019). Bu mülakatlarda, görüşülen kişilerin çoğunun İrlig Han'a eşine oldukları, ancak Umay hakkında soru sorulduğunda, bu kez İrlig'i hiç duymadığını söyleyenler de dâhil olmak üzere katılımcıların tamamının Umay'ı bildikleri ve hatta Umay için yapılan ibadetleri detaylıca anlattıkları fark edilmiştir. Müslümanlığı kabul etmiş bir Türk olmasına rağmen Kâşgarlı Mahmud'un da açıkça belirttiği gibi Türkler arasında XI. yüzyılda Umay'a hâlâ tapınılmaktaydı. Kâşgarlı bu güçlü inancı şu atasözü ile açıklamaktadır: *Umayqa tapınsa ogul hular* "Umay'a tapan kimse çocuk sahibi olur" (2005, s. 621). Ancak daha önce yapılmış olan saha araştırmaları ve literatür taraması yoluyla elde edilebilen bilgilere göre yaşam ve doğumun koruyucusu olan bu figüre diğer Türk halklarında "kültürel bağlamda" (Davletov, 2019b, s. 115) sahip çıkılırken, görüldüğü üzere Hakas topraklarında XXI. yüzyılda kendisine hâlâ Kâşgarlı Mahmud'un bahsettiği şekilde inanılmakta ve medet umulmaktadır.

Umay meselesinde bir nebze daha açıklayıcı olmak için yaşam ile ilgili bu figür bir kez daha ölüm üzerinden ele alınacaktır. Bilindiği üzere din değişimi ile birlikte toplumların yaşama ve ölüme atfettilikleri anlamlarda da birtakım değişimler yaşanması kaçınılmazdır. Nitekim Müslümanlığa geçen Türklerin şehitlik, cennet, cehennem gibi kavramlarla tanışmaları onlara bu dünyanın geçici olduğunu, asıl önem verilmesi gerekenin ise ahiret olması gerektiğini öğretmiştir. Yeni öğretiler doğrultusunda kalımsız yaşama ve dünyevi zevklere önem vermemeye çalışan Türkler, cenneti elde edebilmek

için şehit olarak ölmeyi ya da ibadetle geçen bir ömrün nihayetinde ebedî hayata kavuşmayı arzulanacak bir olay olarak görmeye başlamışlardır. Bu durum günümüzde de gözlemlenebilmektedir. Şehit olan askerlerin yakınlarının ve hatta toplumun, şehit olanları bekleyen mükâfatın cennet olduğuna ve dolayısıyla onların ölümüne üzülmemek gerektiğine dair söylemlere tutunuyor olması, acılarını bu yolla azaltmaya ve sağaltmaya çalışması ya da olağanüstü bir durumda vatan savunması için insanların kendilerini korkusuzca ortaya atabilmeleri bu anlayışa örnek gösterilebilir. Elbette Türklerin eski dinlerinden yeni dinlerine taşıdıkları kavramlar, inançlar ve uygulamalar mevcuttur; ancak özellikle savaşa koşarak gitmenin günümüzde bu kültürel devamlılıklardan biri olarak gösterilmesinin doğru olmadığı kanısındayız. Günümüzde var olan bu eğilim şekil olarak aynı inanın sonucu gibi görünse de, esasında yeni dinin ve yeni öğretilerin bir ürünüdür. Bu sebeple söz konusu davranışa dair herhangi bir yargıya varmadan önce eski Türklerin savaşta ölmeyi kendilerine diğer hayatlarında bir mükâfat sağlayacağı inancıyla yeğlemediklerini hatırlamak gerekir. Eski Türkler savaşarak ayakta ve at üstünde ölmeyi, daha önceki bölümlerde derinlemesine incelenmiş olan erdemli hayatın, cesaret ve gücün bir göstergesi olarak kabul etmektedirler. Ayrıca böylesi epik bir ölümün, kişi bu dünyayı terk ettikten sonra dahi ölenin adının yaşamasını sağlayacağı beklentisiyle, yani kalıcı olma içgüdüleriyle hareket edilmektedir. Bu karakter Çin kaynaklarına da yansımıştır. Bir tarih ansiklopedisi olarak niteleyebileceğimiz *Ts'e-fu Yüan-kui*'nin 956. bölümünün 22 a numaralı vesikasında, Batı Köktürklerinin askerlikte ölmeye önem verdiklerinden ve hastalık sebebiyle ölmekten "utandıklarından" bahsedilmektedir (Taşağıl, 1995, s. 113). Dolayısıyla Orta Çağ'da yaşayan bir Türk için ölümün gerçekleşme yolunun dahi çok değer verilen yaşama bir parça daha tutunabilmenin, et ve kan ile olmasa da ad ile var olmaya devam etmenin bir yöntemi olduğunu ve bu şansı kaybetmenin utanç kaynağı olarak algılandığını söylemek mümkündür.

Tüm bu ifadelerin ardından Yenisey Kırgızlarının ve eski Türklerin mirasçıları olan Hakasların bölgeyi yüzyıllardır etkilemekte olan tüm faktörlere rağmen yeni doğanların koruyucusu Umay'ı ve ölenlerin sahibi Erlik'i hâlâ güçlü bir biçimde koruyor olmalarının, Ha-

kas-Minusinsk Vadisi'nde hayatta olmaya atfedilen ve bu çalışmanın daha önceki bölümlerinde detaylıca irdelenen derin anlamdan kaynaklandığını ileri sürmenin mümkün olduğu düşüncesindeyiz.

2.1.2 ÖLÜMSÜZ RUH

Yüzyıllar boyunca Türk halklarının yaşamakta olduğu bölgelere misyonerlik, ticaret, elçilik ya da bilimsel araştırma yapma gibi amaçlarla giden ve Türkoloji alanında günümüzde hâlâ faydalanan kayıtlar tutan seyyahlar, Türk halklarının ruh kavramına dair inançlarını sıklıkla kendi dinî bilgileri çerçevesinde yorumlamış ve eksik olarak nitelendirilebilecek yargılara varmışlardır. Örnek olarak Marco Polo'nun bu konudaki ifadeleri gösterilebilir. Polo, Altaylıların ruh kavramını bilmediklerini ve ruhun kurtuluşu ile ilgili bir tasarı olmaması sebebiyle tamamen dünyevi zevkleri doğrultusunda yaşadıklarını ifade ederken (Roux, 1999, s. 110), Hristiyanlıktaki gibi bir öbür dünya tasarımının gerektirdiği şekilde ruhun kurtuluşu üzerine kurgulanan bir yaşam aramaktadır. Bu yaklaşım ise İç Asya Türklerinin yaşama ve ölüme yükledikleri anlamları doğru tespit edebilmek için geçerli bir model değildir. Nitekim Hakas Şamanizminde ruh, “yaşamın merkezi” olarak görülmekte (Burnakov, 2007, s. 151) ve yeryüzündeki tüm canlılara, hatta gök cisimlerine ve insan yapımı cansız varlıklara da yaşam veren bir güç olarak algılanmaktadır (Roux, 2002, s. 165).

Buna ek olarak Güney Sibirya Türkleri, insanın her daim bir biçimde ölümsüz kalan yanını ifade etmek için birden fazla kavram kullanmaktadırlar. Alan araştırması sırasında görüşülen 71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova (Sağay boyu, Hobıy aşireti) da bu konuda şunları söylemiştir: “Babam da benim gibi görme yeteneği olan birisiydi ve *‘kizİnñ çiti hudı par’* (kişinin yedi kut'u var) derdi. İnsan bunlardan birini kaybederse sorun çıkar” (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019). Ancak bu kavramlar, gözlem yapan kişilerin ait oldukları kültürlerde bir karşılığı bulunmaması nedeniyle anlam bakımından sınırlı olarak nitelendirilebilecek tek bir ruh kelimesi altında birleştirilmiştir. Hakasça ve Hakas kültürü

sahasında pek çok eseri bulunan Maynagashev de ruhu, “insanın ölümünden sonra da yaşamaya devam eden ve pek çok adı olan bir varlık” olarak açıklamaktadır (1915, s. 278).

Aşağıda genel olarak ruh kelimesiyle karşılanan bu pek çok kavram arasından ilk olarak *kut* ya da Hakasça söylenişi ile *hut* üzerinde durulmuştur. Kâşgarlı, *kut* kelimesini “uğur, baht, talih” olarak açıklamıştır (DLT, 2007, s. 455). Potapov da Kâşgarlı ve çağdaşlarının eserlerini kastederek bu kelimenin Orta Çağ kaynaklarında “mutluluk, bereket, başarı” anlamlarında kullanıldığını belirtmektedir (2012, s. 59). Bu tanımlamalar, kelimenin VIII. yüzyıla ait Kül Tigin yazıtında (KT G9) geçen, *kutum bar üçün kagan olurtum* “Talihim olduğu için, kağan (olarak tahta) oturdum” (Tekin, 2014, ss. 22-23) ifadesinde de görülen ve kağanlara *tengri* (gök) tarafından verildiği düşünülen yönetme hakkı, yetkisi anlamına dayanarak yapılmış olmalıdır.

Roux ise bu klasik tanıma ek olarak kelimenin gökten gelen ruh ve yaşam için gereken güç anlamlarına da işaret etmektedir (1999, s. 111). Roux, bu anlamlandırma için Pavet de Courteille’e ait *Dictionnaire Turk-Oriental* gibi sözlüklere dayanmaktadır. Nitekim XIX. yüzyılın ikinci yarısında Courteille, söz konusu *kut* kelimesinin Moğol dilinde “mutluluk” anlamında kullanıldığını bilgisinin ardından, Türk halklarının bu kelimeyi “ruh” kavramının karşılığı olarak da kullandıklarını kaydetmektedir (1870, s. 422). Roux bu sebeple *kut*’un canlılarda bulunduğu zaman yaşam gücü olan ruh; yönetici ya da kağanda bulunduğu ise onun ululuğunu ifade ettiğini belirtmektedir (1999, s. 40).

Köktürk yazıtlarında *kut* kelimesinin yalnızca yönetme yetkisi ya da talih değil, Roux’nun üzerinde durduğu ruh anlamında okunduğu durumlar da görülmektedir. Örneğin Tekin, Bilge Kağan yazıtında (D 35) geçen *üze tengri ıduk yer sub eçim kagan kutı taplamadı erinç* ifadesini, “(Bu hareketi) yukarıdaki Tanrı, (aşağıdaki) kutsal Yer (ve) Su (ruhları ile) amcam hakanın ruhu tasvip etmedi hiç şüphesiz” biçiminde okumaktadır (2014, s. 63). Bu okuma ise günümüzde Hakasların *kut* kelimesini kullanma biçimleriyle aynı doğrultudadır.

Dinî inancını Şamanizm olarak belirten 43 yaşındaki dilbilimci İrina Chebochakova (Sağay boyu, Hahpına aşireti), henüz doğmamış insanların *hut*’larının *Pay Hazın* yani Kutsal Kayın Ağacı’nın dal-

larında durduğunu ifade etmiştir (İ. Chebochakova, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019). Hakaslara göre *hut* yani *kut*, kişinin yaşam gücüdür; fakat yaşamla ilişkilendirilen bu temel ruhun *hut* şeklinde adlandırılabilmesi için birtakım süreçlerden geçmesi gerekmektedir. Özellikle küçük çocukların *hut*'unun doğrudan Tanrıça Umay'a bağlı olduğuna inanılmaktadır ve *hut*'un bulunduğu düşünülen göbek bağı, Sibiryalı Türklerinde deri bir kese içinde saklanmakta ve çocuk öldüğü takdirde bu kese de onunla birlikte gömülmektedir (Archimacheva, 2011, s. 14). Butanayev de yeni doğmuş bebeklerin ruhlarına *hut* yerine *ımay* (umay) ya da *pala ımayı* (bala, çocuk umayı) dendiğini ifade etmektedir. Bebek bu *ımay* ile birlikte doğmakta ve *ımay* yaklaşık memeden kesilme yaşı olan iki ya da üç yaşından sonra *hut* adını almaktadır. Bebeklerdeki bu ruh, *pala inezi* / *ıcezi* "balanın, çocuğun anası" biçiminde de adlandırılmaktadır (Butanayev, 1984, s. 94). Bu adlandırma ise esasında Tanrıça Umay'ın doğum yoluyla yaşam veren anne yanına işaret ederek, *hut*'un Hakas Şamanizmi içindeki hayati değerini göstermektedir.

Diğer Sibiryalı halklarda olduğu gibi Hakaslarda da söz konusu ruh türleri hareketlidir. Bu sebeple *hut* da içinde bulunduğu canlı vücudu terk edebilmektedir. Uyurken veya herhangi bir zamanda belirti vermeden *hut*'un gidebileceğine inanan Hakaslar, *hut*'un başıboş dolaştığı ve vücuduna geri dönmediği takdirde o kişinin mutsuz ve hâlsiz hissedeceğini; bu durum devam ederse kişinin öleceğini ifade etmektedirler (Lvova, vd., 2013a, ss. 87-88).

Bölgede gerçekleştirilen alan araştırması sırasında görüşme yapılan 48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev de (Sağay boyu, Piltir aşireti) bu konuda şunları söylemiştir: "Kişi yaşarken hastalandığında *hudı* (*hut*'u) giderse kamlar bunu görebilir. '*Harağı üs parğan* (gözü söndü) ya da *harah odı üs parğan* (gözünün ateşi söndü)' derler" (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019). Aynı şekilde Hakasların *Han Mirgen* destanında da kahraman Han Mirgen ölüp dirildikten sonra kendisini hayata döndürenlere şöyle seslenmektedir: *Ushan odım tamıstar, ölgen pozımnı tırgıster* "Sönen ateşimi tutuşturdunuz, ölen özümü dirilttiniz" (1992, s. 88; 2008, ss. 120-121). Türkçede cansızlaşmayı, yorgunluğu, hastalığı ifade eden gözünün feri sönmek/kaçmak deyiimi de kişinin gözündeki ışığın, yaşam ile doğrudan ilişkili olduğuna dair Şamanik düşüncüyü yansıtmaktadır.

52 yaşındaki müzisyen Leonid İvandayev de (Sağay boyu, Tiilin aşireti) bir kişi sağlıklıyken dahi *hut*'unun çıkıp gidebileceğini ve bu durumda o kişinin hayatının yavaş yavaş bozulmaya başlayacağını ve hatta birkaç gün içinde ölebileceğini ifade etmiştir. “Ruhsuz” (Rus. без душа) insanın işleri yolunda gitmeyeceği için önlem alınması gerektiğini belirten katılımcı, sıradan insanların ne yapılması gerektiğini bilmediğini, bu sebeple Kamlara başvurulması gerektiğini söylemiştir. Son olarak ise Kamların *hut*'u bulup geri getirebileceğini ancak vaktinde başvurulmazsa geç olabileceğini eklemiştir (L. İvandayev, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

Yukarıda bahsedilen *hut*'un bedeni terk edebildiği inancının günümüzde de varlığını sürdürdüğü tespit edilmiştir. 2019 yazında gerçekleştirilen alan araştırması sırasında başkent Abakan'da kendisine başvuru Şaman Viktoria Nikolaevna, danışanın *hut*'unun o anda orada olmadığını söylemiştir (V.N. Kicheyeva, kişisel görüşme, Ağustos, 7, 2019). Bu teşhisin Şamanlar tarafından günümüzde Hakas toprakları dışından gelen ziyaretçilere de konuluyor olması, Hakas kültüründe ruhun, kişi henüz yaşarken vücudu terk edip gidebileceği düşüncesinin günümüzde dahi ne denli güçlü olduğunu göstermektedir.

Hakas Şamanizmindeki farklı ruh türlerinden bir diğeri de *tın*'dır. Potapov, Ortodoks Rus misyonerlerin Hristiyanlıktaki ruh kavramını Hakas dilindeki *tın* kelimesiyle karşıladıklarını ifade etmiştir (2012, s. 57). Ancak alan araştırması yoluyla elde edilen bilgilere göre içinde bulunduğumuz XXI. yüzyılda Hakaslar Rusça *duşa* (душа) kelimesinin karşılığı olarak Hakasça *hut*'u kullanmaktadırlar. Öyle ki görüşme yapılan Hakasların %33,33'ü (7) *hut*'un *duşa* anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte katılımcıların %9,52'si (2) *tın*'ın *hut* ile aynı şey olduğunu ve *duşa* kelimesini karşıladığını belirtirken, %4,76'sı (1) ise *tın*'ın *hut*'tan farklı olarak Rusça *duşa*'yı değil, *duh*'u (İng. spirit) ifade ettiğini belirtmiştir.

Verbitskiy ve Maynagashev söz konusu *tın* kelimesinin “hayat” anlamına geldiğini ifade etmektedirler (Potapov, 2012, s. 58). Altaylılar arasında insanlar gibi hayvanlar ve bitkilerin de *tındı*²⁷ “tin

Tın kelimesi eski Uygurcada da nefes, can ve ruh anlamlarına gelmekte ve canı, ruhu olan anlamında *tınlıg*; cansız anlamında ise *tınlıgsız* kelimeleri bulunmaktadır (Caferoğlu, 1968, s. 237).

“sahibi olan”, yani canlı varlıklar olarak nitelendirilmesi sebebiyle yaşamaya işaret eden bu kelimenin esas olarak can anlamına geldiğine dair görüşler bulunmaktadır (Potapov, 2012, s. 58).

Bu ruh türünün Hakaslar arasında ise daha çok “nefes” (Burnakov, 2007, s. 153) kavramını karşıladığı görüşündeyiz. Nitekim Hakasça *tınıs* kelimesi de doğrudan “nefes” (дыхание) anlamına gelmektedir (HRS, 2006, s. 703). Ayrıca Hakasların özellikle “nefes darlığı” gibi belirtiler taşıyan hastalıkların *tın*’ın vücutta bulunmaması sebebiyle gerçekleştiğine inanmaları da bu anlamı güçlendirir niteliktedir (Burnakov, 2007, s. 153). Alan araştırması sırasında görüşülen katılımcıların %14,28’i (3) bu doğrultuda bilgiler paylaşmıştır.

47 yaşındaki tarihçi Doç. Dr. Stanislav Ugdyzhkov (Sağay boyu, Suğ Harğazı aşireti) *tın*’ın *tınıs* yani nefes olduğunu ifade etmiştir (S. Ugdyzhkov, kişisel görüşme, Temmuz, 30, 2019). Aynı şekilde 40 yaşındaki müze çalışanı Tatyana Kobelkova (Sağay boyu, Pürüt aşireti) *tın*’ın *tınıs* “nefes” olduğunu ve *tını üzıl parğan* (tini koptu, nefesi kesildi) şeklinde kullanıldığını ifade etmiştir (T. Kobelkova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova da (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) *tın* kelimesinin *tınıs* anlamına geldiğini ve Rusça *dyhanie* (дыхание) ile karşılandığını belirtmiştir (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

Bu noktada *tın* ve *tınıs* ilişkisinin, Latince nefes alma, soluma eylemi; kişinin son nefesi, ciğerlere çekilen ve dışarı verilen hava, nefes anlamlarına gelen *spiritus* kelimesi ve insanın maddi olmayan, ölümle birlikte vücuttan ayrılan soyut parçası anlamı yüklenen *spirit* kelimesi arasındaki ilişkiye benzediğini ileri sürmek mümkün görünmektedir (OLD, 1968, ss. 1805-1806).

Literatür taraması yoluyla ulaşılan bilgilere göre yukarıda ele alınan ilk kavram olan *hut*, insan ya da hayvan yavrusu doğduğunda kazanılırken, *tın* anne karnında ceninin hareketleri başladığında varlık göstermektedir (Lvova, vd., 2013a, s. 97). Alan araştırması sırasında mülakat yaptığımız 48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev (Sağay boyu, Piltir aşireti) ise daha farklı bilgiler paylaşmıştır. Katılımcı, insanın zaten *hut* ile birlikte doğduğunu, doğumdan sonra poposuna vurulduğunda aldığı ilk nefesle birlikte de *tın*’ın vücutuna girdiğini ifade etmiştir (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019).

Nefes ya da tın konusunda değinilmesi gereken bir diğer nokta da sıcak ve soğuk nefesli hayvanlar hakkındadır. Hakas mitolojisinde orta dünyaya ait canlılar sıcak nefesli kabul edilirken, soğuk nefesli hayvanlar ise alt dünyadandır (Archimacheva, 2011, ss. 14-15). Ancak hangi hayvanların sıcak, hangi hayvanların soğuk nefesli olduğuna dair tatmin edici bir açıklama bulunmamaktadır. Ancak alan araştırması sırasında bu konuya açıklık getirebilecek bir ifade tespit edilmiştir. 48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev (Sağay boyu, Piltir aşireti), başkent Abakan'da gerçekleştirdiğimiz görüşmede *tigir tayıg, tağ tayıg* gibi kurban ayinlerinde ve cenaze ya da anma törenlerinde yakılan ateşe *sooh tınnıg mallar* (soğuk nefesli hayvanlar) yerine *izig tınnıg mallar*'ın (sıcak nefesli hayvanlar) etlerinin sunulduğunu aktarmıştır. "1909'da doğan babaannem Uytay'da düzenlenen *tigir tayıg*'da *izig tınnıg* hayvanlardan olan *hurağan* (kuzu) yakıldığını anlatmıştı. Anneannemin anlattığına göre de *tayıg*'larda koyun ve at eti yakılır, ama keçi gibi boynuzlu hayvanlar yakılmaz. Mesela dağ iyeleri için at kurban edilir; domuzu bilmiyorum, ama inek *sooh tınnıg*'dır, olmaz" (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019).

Bu ifadelerde katılımcının kurban ayinlerinde sıcak nefesli hayvanların tercih edildiğini, boynuzlu hayvanların ise kurban edilmediğini aktardığı görülmektedir. Öyleyse boynuzlu hayvanlar soğuk nefesli kabul ediliyor olmalıdır. Hatırlanacak olursa daha önce "2.1.1. Ölüm Tanrısı *İrlig*" başlığı altında da bahsedildiği üzere alt dünyanın hanı olan *İrlig* de kimi zaman boynuzlu tasvir edilmektedir. Yeraltı ile ilişkilendirilen varlıklara değişen inanç sistemleri doğrultusunda demonik nitelikler yüklendiği ve çeşitli kültürlerde boynuzun bu nitelikler arasında sayıldığı göz önünde bulundurulacak olursa, Hakasların alt dünyaya ait ve soğuk nefesli olarak kategorize ettikleri bu grubun boynuzlu hayvanlardan oluşuyor olması daha anlaşılır olacaktır.

Hakas Şamanizminde yer alan ruh türlerinden bir diğeri de *yula*, Hakas dilindeki karşılığıyla *çula*'dır. Bu ruh türü genellikle ikiz ruh ya da doğrudan "insanın ikizi" (Killi Yılmaz, 2007, s. 69) şeklinde açıklanmaktadır. Hakaslar *çula*'nın gece karanlığında parlayan ateşler şeklinde görüldüğüne ve ait olduğu insanın bedeninden ayrılabilceği için geri döndüğünde kendi vücuduna tekrar girebilsin diye uyurken özellikle başın ve yüz kısmının kapatılmaması gerektiğine inanmaktadırlar (Killi Yılmaz, 2007, s. 69). Doç. Dr. Stanislav Ugd-

yzhekov da (Sağay boyu, Suğ Harğazı aşireti) *çula*'nın ateş olduğunu ifade etmiştir (S. Ugdyzhekov, kişisel görüşme, Temmuz, 30, 2019). *Çula* bedenden ayrıldığında, sahibi bunu genellikle hastalık gibi özel bir belirti ortaya çıkmadan hissedememektedir. Bu gibi özel durumlarda Hakaslar kayıp *çula*'nın geri döndürülmesi ve hastalığın da ortadan kaldırılabilmesi için Şamanlara başvurumaktadırlar (Beydili, 2005, s. 622).

2019 yazında bölgede yürütülen alan araştırması sırasında mülakat yapılan 30 yaşındaki Altaylı müzisyen Arzhan Tudenev (Telengit boyu, Todoş aşireti) *çula* hakkında şunları anlatmıştır: “*Çula* ile 5-6 yaşlarında karşılaştım. Önceleri geceleri dolaşırdım, uyurgezerdim. Babam ölmüştü, öbür tarafta tek kalmamak için benim öyle dolaşığım bir vakitte *çula*'mı alıp götürmüş. Dedem kurtardı beni” (A. Tudenev, kişisel görüşme, Temmuz, 26, 2019).

Benzer şekilde 48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev de (Sağay boyu, Piltir aşireti) *çula*'nın hareketliliğine işaret eden şu ifadeleri aktarmıştır: “*Körığçiler* kimin nereden geleceğini 3 gün önceden bilirler. İnsanların *çula*'larını görürler, çünkü *çula* insandan önde gider” (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019). Dinî inancını Ortodoks Hristiyanlık olarak belirten 48 yaşındaki ziraat mühendisi Eduard Borgoyakov'un (Sağay boyu, Harğa aşireti) ifadeleri de bu doğrultuda değerlendirilebilir niteliktedir. Katılımcı, Üst-Çul köyünde gerçekleştirilen görüşmede *çula*'nın hayatın uzantısı olduğunu söylemiştir (E. Borgoyakov, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019).

43 yaşındaki Oksana Gorbatoва ise (Sağay boyu, Turan aşireti) Askiz bölgesindeki Beltirskoe köyünde gerçekleştirilen görüşmede daha farklı bir bilgi paylaşmıştır. Katılımcı, *çula*'nın bingildak (fontanel) anlamına geldiğini ve bir insanın ancak anne babası öldüğünde gerçekten büyüdüğünü, *çula*'nın da o zaman kapandığını aktarmıştır (O. Gorbatoва, kişisel görüşme, Temmuz, 28, 2019). Bu ifadeler, Sibirya Türklerinde ruhun “kemikler, saç, ciğer” (Archimacheva, 2011, s. 14) gibi çeşitli organlarda bulunduğu düşüncesi ile ilişkili olmalıdır. Sibirya halklarında özellikle başın ruhun bulunduğu yer olarak görülmesi sebebiyle kutsal kabul edildiği bilinmektedir. Bu durumda, *çula*'nın bulunduğu organın zamanla bu ruhun adıyla anılmaya başlamış olması da muhtemeldir. 40 yaşındaki müze çalı-

şanı Tatyana Kobelkova (Sağay boyu, Pürüt aşireti) ise Salbık Kurgan Kompleksi'nde gerçekleştirilen mülakatta *çula*'yı yalnızca Hakas destanlarından bildiğini belirtmiştir (T. Kobelkova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

Çula, kişinin maddi olmayan ikizi olarak kabul edilmesi sebebiyle Hakas Şamanizminde özel bir yer tutmaktadır. Şamanizm dâhilinde gerçekleştirilen bireysel uygulamalarda ve özellikle de "Şamanların diğer dünyalara yaptıkları seyahatlerde" (Burnakov, 2007, s. 151) *çula* olmazsa olmaz bir varlık kabul edilmektedir. Altaylı halklar, Şaman'ın ayın sırasında fiziki olarak izleyenlerin gözlerinin önünde bulunurken üç katmanlı evrenin herhangi bir noktasına nasıl olup da yolculuk yapabildiğini rahatlıkla açıklamaktadırlar. Onlara göre bunu başaran varlık Şamanın maddi varlığı değil, ikiz ruhu olan *yula* ya da *çula*'sıdır (Anohin, 1924, s. 20). Aynı şekilde iyelere ve yaratıcılara kurban olarak sunulan bir hayvanın da maddi varlığı olan eti ya da kanı değil, *çula*'sı ulaşmaktadır (Potapov, 2012, ss. 77-78). Potapov'un 1946'da bir Hakas Şamanı olan R. Kaydarakov'dan derlediği bilgiler de bu konuya örnek gösterilebilir. Kaydarakov yardımcı ruhlarla birlikte kozmosu dolaşan ve kurban olarak seçilen hayvanın *çula*'sını iyelere sunulmak üzere götürenin Şamanın *çula*'sı olduğunu ifade etmiştir (Potapov, 2012, s. 78).

Alan araştırması sırasında mülakat gerçekleştirilen Hakas Devlet Üniversitesi Öğretim Üyesi 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) da *çula*'nın bu yönüne dikkat çekmiş ve konuya örnek olarak *tüür*'ün (Şaman davulu) ruhunun da *çula* olarak adlandırıldığını, *çula*'nın Şamanı alt dünyaya götürdüğünü aktarmıştır (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

Hakas Şamanizminde ölüm olayının gerçekleşmesiyle birlikte vücuttan ayrılan ruha ise *süne* adı verilmektedir. Anohin ölüm sırasında vücuttan ayrılan *süne*'nin "şeffaf bir duman" şeklini aldığından bahsetmektedir (1924, s. 20). Roux da, *süne*'nin Doğu Türklerinin dilinde ölümlerin vücutlarından ayrılıp etrafta dolaşan ruh ve Moğol dilinde de gölge ruh anlamlarına geldiğini ifade etmiştir (1999, s. 113).

Bu noktada belirtilmelidir ki Burnakov, Hakasların *süne* yerine *sürün* kelimesini de kullandıklarını ifade etmiştir (2009, s. 535).

Ancak 2019 yazında bölgede yürütülen araştırmada Hakasların *süne* ya da *sürün* değil, birkaç benzer kullanım ile birlikte daha çok *sürne* ve *sürnü* kelimelerini kullandıkları tespit edilmiştir. Örneğin, Hakasya'da yaşayan; fakat Altayların Telengit boyuna mensup 30 yaşındaki Altaylı müzisyen Arzhan Tudenev (Todoş aşireti) Altay'da kelimenin *süne* biçiminde kullanıldığını ifade ederken (A. Tudenev, kişisel görüşme, Temmuz, 26, 2019); Hakasların Sağay boyundan 43 yaşındaki Oksana Gorbatoва (Turan aşireti) ise kendi köyünde bu ruha *sürdü* dendiğini belirtmiştir (O. Gorbatoва, kişisel görüşme, Temmuz, 28, 2019).

Yine Hakasların Sağay boyundan 52 yaşındaki Leonid İvandayev (Tiilin aşireti) de *süne*'nin farklı bir bölgesel söylenişi olan *süme* kimesini, 3. tekil şahıs iyelik eki + (s)I almış hâli olan *sümezi*²⁸ biçiminde kullanmıştır. Katılımcı bu konuda şunları anlatmıştır: *Sümezi* ölümden sonra 40 güne kadar dolaşır. Kırkıdan sonra büyükbaş hayvan kesip kemiğini yakarlar ve evde yakılan ocakta onu beslerler (L. İvandayev, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

Bu doğrultuda kişisel görüşmeler sırasında Hakaslara yöneltilen “Ölen kişinin ruhuna ne ad verilmektedir?” sorusuna 21 katılımcının %38,09'u (8) *süne/sürne/sürnü* cevabını verirken; katılımcıların %28,57'i (6) *hut* ve %14,28'i de (3) *üzüt* cevabını vermiştir. Ancak bu son gruptakiler *süne*, *sürne* ya da *sürnü* şekillerinde adlandırılan ruhun da *üzüt* gibi ölüm sonrası ruhlarından olduğunu belirtmişlerdir.

Altaylarda *süne*'yi *köspökçi* adı verilen kâhinler, Şamanlar ve maddi olmayan varlıkları görebildiklerine inanılan köpekler sezip görmektedirler. Bir köpek huzursuz biçimde uzun uzun havlıyorsa oralarda bir sünenin dolaştığı düşünülmektedir. Normal bir insanın dolaşan *süne*yi görmesi ise bu gören kişinin yakın zamanda öleceğine yorulmaktadır. Güney Sibiry Türklerinde ölümden sonra 40 gün boyunca ruhun alt dünyaya geçmeden bu dünyada dolaştığı inancı sebebiyle ölünün yakınları, bu süre içinde her şeyi gören ve işiten ölü hakkında kötü sözler söylememekte, yalnızca güzel şeylerden bahsetmektedirler (Dilek, 2014, ss. 164-165). Bu inancı uygun

²⁸ Daha önce “2.1.1. Ölüm Tanrısı: *İrltg*” başlığı altında, *ee* – *eezi* “iye – iyesi” örneği üzerinden bu tarz kullanımlar gösterilmiştir.

olarak 64 yaşındaki öğretmen Vladimir Erkibeyev de (Şor boyu, Hobiy aşireti) Askiz bölgesindeki Poltakov köyünde yapılan görüşmede bazen *sürne*'nin kokusunun alınabileceğini, ölenin kendisini bu şekilde belli edebileceğini belirtmiştir (V. Erkibeyev, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019).

48 yaşındaki ziraat mühendisi Eduard Borgoyakov (Sağay boyu, Harğa aşireti) ise *sürne*'nin huzursuz bir ruh olduğunu ifade etmiştir (E. Borgoyakov, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019). 57 yaşındaki İngilizce öğretmeni Klara Karamasheva (Sağay boyu, Hobiy aşireti) da *sürne*'nin hayalet gibi bir şey olduğunu; ama negatif olarak nitelenemeyeceğini belirtmiştir (K. Karamasheva, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019).

Bu ruh, esasında ölen insanın içine girdiği bir geçiş sürecine işaret etmektedir. Kaynaklarda *sürnü* ya da *sürne* veya *süne*'nin sonsuza dek değil, sadece ölümü takip eden ilk bir yıl yaşayanların arasında kalabilmekte olduğu bilgisi bulunmaktadır (Anjiganova, 1996, s. 25). Aynı şekilde yine *süne*'nin ölümü takip eden 40. günün ardından *üzüt* adlı başka bir ruha dönüştüğü de bilinmektedir (Archimacheva, 2011, s. 15).

61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti), başkent Abakan'da gerçekleştirilen görüşmede ruhun ölümden sonra bu dünyayı terk etmesi için gereken asıl sürenin 40 gün olduğunu belirtmesinin ardından şunları söylemiştir: "Ben şahit oldum, 40. gün ayininde ruh işaret veriyordu. Kocamın amcası uzakta öldü. Kimse cenazesine gidemedi, ama kırkında toplandık ve portresini de dolaba koyduk. Resim birdenbire düştü. Bu işareti veren *üzüt*'tür" (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). 44 yaşındaki hemşire Olga Kilchichakova (Sağay boyu) da Askiz bölgesindeki Ottı köyünde gerçekleştirilen mülakatta *sürnü*'nün ölümden sonraki 40. güne dek geceleri dolaştığını ifade etmiştir (O. Kilchichakova, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019). Dolayısıyla bu tarihlerdeki değişikliğin Hakas kabileleri arasındaki inanış ve uygulamalardaki birtakım farklılıklardan kaynaklıyor olması muhtemeldir. Kimi durumlarda yas süresinin bitimi için 40 gün yeterliyken, bu sürenin bir ya da üç yıla dek uzayabildiği haller de mevcuttur.

Çalışmanın daha önceki kısımlarında detaylı bir biçimde ele alınan yaşama tutunma ve ayrılmak istememe meselesi hatırlana-

cak olursa, *üzüt* kelimesinin sevdiklerinden ve yaşamdan ayrılmak zorunda olan bir ruh için ne kadar uygun bir adlandırma olduğu anlaşılabilecektir. Nitekim *üzerge* fiili “ayırarak, koparmak” anlamına gelirken *üzik* kelimesi de “parça”, yani üzülmüş, koparılmış olan anlamına gelmektedir (HRS, 2006, s. 747). Üzmek fiilinin TDK Güncel Türkçe Sözlük’te “bir şeyi gerip çekerek gevşetmek, sürterek aşındırmak”; Derleme Sözlüğü’nde ise (Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü) “koparmak, kırmak, kesmek, bozmak, ayırmak, uzaklaştırmak” şeklinde tanımlandığı göz önünde bulundurulduğunda da, *üzüt* yani ölünün ruhunun ölüm sebebiyle yaşayanların dünyasından ayrılmış, koparılmış olduğu düşüncesi daha açık bir biçimde ortaya koyulabilecektir (<https://sozluk.gov.tr/?kelime=> Erişim Tarihi: 03.02.2020). Bu sebeplerle *üzüt*’lerin yaşadıkları alt dünya da bu ülkenin halkı ile ilişkilendirilerek Hakaslar tarafından *üzüt çiri*, “üzüt yeri, öbür taraf” (потусторонний мир) olarak adlandırılmaktadır (HRS, 2006, s. 749; Lvova vd., 2013b, s. 116). Aynı şekilde *üzüt hanı* da alt dünyanın hanıdır (подземный царь) (HRS, 2006, s. 749). Bu ifadeler ile özellikle Hakas destanlarında sıklıkla karşılaşmak mümkündür.

Hakas Şamanizminde yeni bir ölü kötücül nitelikler taşıyabildiği için ölüm en kritik süre olan ilk 40 gün boyunca adeta bulaşıcı bir hastalık gibi görülmektedir. Bu sürede *üzüt*, canlı yaşamının sürdüğü orta dünyadan kopmayarak yakınlarına veya akrabalarına hastalık bulaştırabilmekte ve bu hastalıklar sonucu onları da yanında götürebilmektedir. 47 yaşındaki tarihçi Doç. Dr. Stanislav Ugdyzhekov (Sağay boyu, *Suğ Harğazı* aşireti) da *üzüt*’ün *hut*’un dönüştüğü son aşama olduğunu ve şeytanî kabul edildiğini aktarmıştır (S. Ugdyzhekov, kişisel görüşme, Temmuz, 30, 2019). Aynı şekilde 64 yaşındaki öğretmen Vladimir Erkibeyev de (Şor boyu, *Hobiy* aşireti) küçükken Taştıp’ta *üzüt*’ten bahsettiklerini duyduğunu; fakat öbür dünyaya ait bu ruhun negatif bir şey olduğunu söylemiştir (V. Erkibeyev, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019).

Tıbbın, içinde bulunduğumuz yüzyıldaki kadar gelişmemiş olduğu dönemlerde hastalıkların genellikle ölümlle sonuçlanması sebebiyle geçmişte Hakaslar bu hastalıkların *üzüt*’lerin eylemleri sonucu gerçekleştiğine inanmaktaydılar. Günümüzde de daha ufak bazı rahatsızlıkların *üzüt*’lerle ilişkilendirilen yansımaları dilde ya-

şamaktadır. Örneğin, Hakasça-Rusça sözlükte *üzüt* kelimesinin karşılığı olarak ilk sırada “ruh, ölünün ruhu”; ikinci sırada “kötü ruh” ve son olarak da “dudaklarda çıkan yara” tanımı ve örnek olarak da *imñne üzüüt odırıbışan* “dudağına *üzüt* oturdu, dudağında uçuk çıktı” cümlesi verilmiştir (HRS, 2006, s. 749). Bu konuyla ilgili olarak 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova da (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) *üzüt*’lerin hastalık getirebileceklerini ifade etmiştir (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

Teleütler de hastalık getiren kötü ruhları *üzüt* olarak adlandırmakta ve bunların Erlik’in hizmetinde olduklarına inanmaktadırlar. Yine Teleüt inanışlarında ölümden sonraki 40. güne dek evine gidip gelen ve hastalık getirebilen bu ruhu Şamanlardan başkası görememektedir. Hakaslardaki *huyun* gibi Altaylar arasında da *üzüt*’lerin kasırğa formunda insanlara kendilerini gösterebildikleri inancı mevcuttur. Şorlara göre ise *üzüt*, alt dünyada değil orta dünyada kalmak isteyen ruhlardır. Altayların *üzüt*’leri alt dünyaya göndermek için “*üzüt bayramı*” adı verilen törenler düzenledikleri de bilinmektedir (Dilek, 2014, s. 198). Alan araştırması sırasında başkent Abakan’da görüşülen 71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova (Sağay boyu, Hobi aşireti) da *üzüt*’ün evrenin en alt kademesindeki ruhlardan olduğunu ve yaşayan bir insana musallat olduğu durumlarda *üzüt*’ü kovması için kendisine başvurdıklarını belirtmiştir (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

Hakas Şamanizminde ölü tabusunun ortaya çıkardığı korkuya bir diğer örnek olarak ise *ebertih* kavramı gösterilebilir. Ruhun ölümün ardından ilk bir yıl *süne/sürnü/sürne*, 40 gün, 1 yıl ya da 3 yıl sonra tüm anma törenlerinin bitmesini takiben de *üzüt* olarak adlandırıldığı daha önce ifade edilmiştir. Ancak bu konudaki kaynaklarda cenaze töreninden sonraki 40 gün süresince ölünün ruhunun *ebertih* olarak adlandırıldığı bilgisi de mevcuttur. Bu zaman zarfında ölünün kendisini kasırğa aracılığıyla belli ettiğine inanılması nedeniyle Hakaslar “kasırğa” anlamına gelen *huyun* (Burnakov, 2007, s. 157) kelimesini de kullanmaktadırlar. İnanışlara göre *ebertih* ya da *huyun*, cenaze töreninden sonraki 40 gün içinde genelde ihtiyacı olan eşyaları almak için gece vakti veya gün batımında ya da güneş doğarken evine gelmektedir (Lvova, vd., 2013a, s. 93).

Bu sebeple Hakaslar arasında bir kasırğa ile karşılaşan yolcuların

ona doğru tükürüp bir çubuk veya bıçak yardımıyla ondan korunmaya çalıştıkları kaydedilmiştir (Lvova, vd., 2013a, s. 93).

Ancak *huyun* ile bir anma töreninde karşılaşılırsa bu kez ruhun işareti olan söz konusu kasırganın yiyecek ya da içeceklerle beslenmesi gerekmektedir (Archimacheva, 2011, s. 15). Burnakov, bir kişisel görüşme sırasında bu konuda şöyle bir örnek kaydetmiştir:

Bir gün bir avcı *uluğ huyun*'a (ulu kasırğa) yakalanmış ve ona bir bıçak fırlatmış. Bunun üzerine kasırğa dinmiş; fakat bıçak da kaybolmuş. Avcı daha sonra taygaya doğru ilerlemiş ve karşısında yaşlı bir adamın oturduğu bir ateş görmüş. Yaşlı adam avcıyı çağırmış ve "Otur!" demiş. Elinde de avcının kayıp bıçağını tutuyormuş. "İşte bana fırlattığın bıçak burada," dedikten hemen sonra yok olmuş (Burnakov'dan aktaran Okutan, 2016, s. 101).

Maynagashev'in ifadelerine göre bu inanış şu örnekte de görülmektedir: Ölmek üzere olan bir Hakas gömüldükten sonra akrabalarını ve yakınlarını huzursuz etmeyeceğini, sadece kendisini gösterebilmek için kasırğa şeklinde bir kez eseceğini söylemiştir (Maynagashev, 1915, s. 285). 2019 yazında bölgede gerçekleştirilen alan araştırması sırasında görüşülen 44 yaşındaki hemşire Olga Kilchichakova (Sağay boyu) Hakasların *huyun* ile karşılaştıklarında "Nereden geldiysen oraya git!" diye seslendiklerini ifade etmiştir (O. Kilchichakova, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019). 57 yaşındaki öğretmen Klara Karamasheva (Sağay boyu, Hobıy aşireti) ise *huyun* görüldüğünde asla içine atlamamak ve kaçmak gerektiğini söylemiştir. Katılımcı, Rusların böyle bir şeyle karşılaştıklarında sol omuzlarından geriye tükürdüklerini de belirtmiştir (K. Karamasheva, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019).

Mülakatlar sırasında katılımcılara yöneltilen bir sonraki soru olan "Ölen kişinin ruhunun ne kadar süre sonra diğer dünyaya geçtiğine inanıyorsunuz?" sorusuna 21 kişinin %87,71'i (18) 40 gün, %4,76'sı (1) 7 gün cevabını verirken; %4,76'sı bu sürenin herkes için farklı olabileceğini söylemiş, kalan %4,76'sı ise soruyu cevaplamamıştır. Hakasya'da yaşayan 30 yaşındaki Altaylı müzisyen Arzhan Tudenev (Telengit boyu, Todoş aşireti) bu konuda Hakaslar ve Altaylar arasındaki inançsal farkları gösteren şu bilgileri paylaşmıştır: "Altay'da ölenin ruhu ölümden sonraki 7. günde bu dünyayı terk eder, ama

nereye gittiğini bilmiyorum” (A. Tudenev, kişisel görüşme, Temmuz, 26, 2019).

Bu noktada belirtilmelidir ki görüşme yapılan 21 kişinin %23,80’i (5) dinî inancını Ortodoks Hristiyanlık, %4,76’sı (1) ise Müslümanlık olarak bildirmiştir. Ancak bu kişilerin de yukarıdaki sorulara dinî inancını Şamanizm ya da Paganizm olarak belirten grupla benzer cevaplar verdikleri görülmektedir.

Yukarıda bahsedilen ve genel olarak ruh kelimesiyle karşılanan kavramların günümüz Hakasları arasında ne sıklıkla kullanıldığı sorusuna bir yanıt bulmak için kişisel görüşmeler sırasında Hakaslara “Kaç farklı ruh adı vardır? (Hut, tın, çula, süne/sürnü, üzüt)” şeklinde bir soru da yöneltilmiştir. Bu soruya verilen yanıtlara göre çula’yı 21 katılımcının %47,61’inin (10), üzüt’ü %57,14’ünün (12); süne ya da sürnü’yü %80,95’inin (17), hut’u % 80,95’inin (17), tın’ı ise katılımcıların %61,90’ının (13) bildiği tespit edilmiştir.

Görüldüğü üzere mülakat yapılan katılımcılar arasında hut ve süne ya da sürne/sürnü eşit ve en yüksek oranlarda bilinirken, bu iki ruh türünü tın takip etmektedir. Üzüt ve çula kavramlarının ise XX. yüzyıl kaynaklarında yer alan bilgilerin aksine son yüzyıl içinde tanınırlığını kaybetmekte olduğunu ileri sürmek mümkündür.

2.1.3 KUT ÇAĞIRMA²⁹, HUT AĞILARĞA

Ruh çeşitlerinin yaşamın ve ölümün hangi evresinde hangi adı taşıdığı meselesinin ele alınmasının ardından, ölümden önce sahip olunan ruh türlerine ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Hakaslar ruhun çeşitli aşamalardan geçerek sürekli dönüştüğüne inanmaları sebebiyle ruhun farklı dönemleri için farklı adlandırmalar kullanmaktadırlar. Ancak kimi kaynaklarda hut gibi bazı ruhların alt ya da üst dünyalara “kuş gibi uçtuğu” ifade edilmektedir (Burnakov, 2007, s. 153). Tın ise turna şeklini almakta ve güneşin battığı yöne doğru uçmaktadır (Killi Yılmaz, 2007, ss.

²⁹ *Hudın ağılarga* denen ve birebir çevirisi “hut’unu getirmek” anlamına gelen bu ritüeli, Türkçeye kut çağırma olarak aktarmayı uygun gördük.

69-70). Ruhun kuş olup uçuşması ifadesi sıklıkla ruhun göğe yükseldiği şeklinde yorumlansa da, kuşa dönüşen *hut* ya da *tın* esasında ölüler ülkesinin bulunduğu ters, yani batı yönüne doğru uçuyor olmalıdır. Nitekim bir önceki başlık altında da üzerinde durulduğu gibi literatürde sıklıkla görülen vertikal modelin aksine, alan araştırmasında Şamanik kozmolojideki alt ve üst dünyaların horizontal olduğu ifadeleriyle de karşılaşmıştır. Bu sebeple Şamanların yalnız üst değil alt dünyaya ziyaretleri de uçmak fiiliyle ifade edilmektedir.

Ancak ruhun yukarıda belirtilen sürelerde alt dünyaya geçmediği uç durumlar da mevcuttur. Bu hâllerde eskiden *süne*'nin, akrabalarına ya da evde yaşayanlara birtakım hastalıklar veya kayıplar getirebilen *ib harazı* (kötü ev ruhu) adlı bir ruha dönüştüğü inanışına dair bilgiler de mevcuttur (Potapov, 2012, s. 70). Ancak literatür taraması ile ulaşılan bu kaynaklarda yer alan bilgilerin genellikle XX. yüzyıla ait olması sebebiyle Hakas Şamanizminde ölüm konusunun en doğru bir biçimde incelenebilmesi için güncel veriler gereklidir. Bu doğrultuda alan araştırması sırasında katılımcılara “Eğer ölenin ruhu bu dünyayı terk etmezse ne gibi olayların gerçekleşebileceğine inanıyorsunuz?” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Katılımcıların sıklıkla bu dünyayı terk etmeyen ruhun yolunu kaybettiği için huzursuzca dolaşıp duracağını ve çıkardığı birtakım sesler ya da kokularla veya kasten yere düşürdüğü eşyalarla kendisini göstermeye çalışacağını ifade ettikleri görülmüştür. Örneğin, 40 yaşındaki müze çalışanı Tatyana Kobelkova (Sağay boyu, Pürüt aşireti) bu dünyadan ayrılmayı reddeden ruhun çile çekeceğini; fakat akrabalarına kötülük yapmayacağını, eşyaları düşürerek veya bazı kokularla kendini göstermek isteyeceğini ifade etmiştir (T. Kobelkova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

Bu tür ruhlarla ilgili olarak Hakas katılımcılar hastalıkların da söz konusu olabileceğini belirtmişlerdir. Örneğin, 71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova (Sağay boyu, Hobıy aşireti) da bu dünyadan ayrılmamakta ısrarcı olan ruhların problem yaratmakta olduklarını belirtmiştir. Katılımcı bu konudaki bir deneyimini de şöyle aktarmıştır: Bu ruh senin enerjinle beslenmeye başlar. Kocam ölümünün üstünden 7 yıl geçmesine rağmen hâlâ çocuklarla benim yanımda gibiydi. Hastalıklara da sebep olabilir. Ama yanına birini alamaz; çünkü bizim irademiz daha güçlü. Yalnızca eğer yaşayan

kişinin kendisi bağlantıyı koparamazsa o zaman gidebilir (ölebilir)” (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

Daha önce “2.1.1. Ölüm Tanrısı: *İrlig*” başlığı altında *ayna* adlı kötü ruhlardan bahsedildiği hatırlanacaktır. Hayvancılıkla uğraşan ve dinî inancının Ortodoks Hristiyanlık olduğunu belirten 64 yaşındaki Vasilisa Kicheyeva da (Sağay boyu, Harğalar aşireti) şu bilgileri paylaşmıştır: “Bu ruhlar *ayna*’ya dönüşüp başkalarına musallat olabilir. Böyle bir şey olmasın diye, yanında kimseyi götürmesin diye dua ederek yalvarırlar” (V. Kicheyeva, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019).

Sibiry Federal Üniversitesi öğretim üyesi 47 yaşındaki Doç. Dr. Stanislav Ugdyzhekov ise (Sağay boyu, Suğ Harğazı aşireti) bunun çok kötü bir durum olduğunu ve böyle bir şeyle karşılaşıldığında ruhun musallat olmaması için Şamanların onu yolcu etmeleri gerektiğini belirtmiştir (S. Ugdyzhekov, kişisel görüşme, Temmuz, 30, 2019).

Yukarıdaki katılımcının ifadelerinde yer alan yolcu etme ve rehberlik yapma meselesi, pek çok yerli kültürde yaşayanların dünyasından ölümler dünyasına yolculuk yapabilme güçleri sayesinde Şamanlar tarafından gerçekleştirilmektedir. Ayrıca ölümlerin ruhlarına rehberlik etme meselesi söz konusu olduğunda Yunan mitolojisindeki seyahat tanrısı Hermes’in Hades’e ve ölümler krallığına yaptıkları yolculukta ruhlara rehberlik etmesi ve bu sebeple de *psychopompos*³⁰ olarak nitelenmesi de hatıra gelmektedir (West, 2003, s. 207). Ancak Yunan dinindeki bu inanış günümüzde gözlemlenebilir bir uygulamaya sahip değilken, Hakas Şamanizminde Şamanın ya da yaşı ileri bazı kimse-lerin ruhlara rehberlik etmesi inancı ve uygulaması lokal farklılıkları ve felsefesi ile birlikte bilindiği gibi içinde bulunduğumuz XXI. yüzyılda da varlığını korumaktadır. Örneğin, 40 yaşındaki Hakas Dili ve Edebiyatı öğretmeni Aleksey Chaptikov (Haas boyu, Ah Hasha aşireti), büyüklerin intihar eden kişinin ruhu hakkında *rayzar kîr-binçe* (cennete giremez) dediklerini aktarmış ve bu kişinin ruhunun da benzer şekilde öteki dünyaya gidemeden bu dünyada dolaştığını; böyle durumlarda *uluğlar* yani yaşlıların kamlama³¹ yaparak bu ruhu

³⁰ Yunanca ruh rehberi anlamına gelen bir kelime, ψυχοπομπός.

XVI. yüzyılda Rusların Sibiry Türkleri ile kurdukları bağlantılar sırasında tanıştıkları kam kelimesinden türetilen ve isim hali *kamlanie* “Şaman ayini”

alt dünyaya gönderdiklerini ifade etmiştir (A. Chaptkyov, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019).

Hoppal, Şamanların ölüye rehberlik etme rolünü “Şaman hastalığı” (шаманская болезнь) ve Türkçeye ölüm eşiği deneyimi olarak çevrilen “near-death experience” yaşamlarının bir getirisi olarak değerlendirmektedir. Şaman önce rüyasında ruhlar âleminde bedeninin parçalandığını izlemekte ve yeniden bedenlenerek uzun süren uykusundan uyanmaktadır. Dolayısıyla Şaman olmak için önce ölümlü deneyimlemek gerekmektedir. Hoppal ayrıca klinik olarak ölüm hâlindeki insanların sonunda parlak bir ışık bulunan uzun ve karanlık bir tünelden geçtiklerini anlattıklarını hatırlatmakta ve kamlama yani Şaman ayinine katılanların da alt dünyaya inen karanlık bir tünelden bahsettiklerini vurgulamaktadır. Şaman ise bu yoldan sık sık geçmektedir (Hoppal, 2015, ss. 81-86). Altaylarda Şamanın ölüyü öbür dünyaya götürürken geçtiği birkaç kısımdan oluşan bu yola *üzüt col* (üzüt yolu) dendiği kaydedilmiştir (Dilek, 2014, s. 199). 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova da (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) Şamanizmin bu konuya nasıl bir çözümleme getirdiğini ve Hakas kültüründe Şamanların önemini kendi yaşadıklarından örnekler içeren şu sözlerle ifade etmiştir:

Biz eski evimizde 40 yıl yaşadık; ancak o ev bir kurganın üzerine inşa edilmiş. Kurganın üstüne inşa edilmiş olması dışında bir sorunumuz daha vardı. Bizim evimize gelen herkes hastalanıyordu. Ama evin pisliğinden falan değil. Eve gelip kalan insanlar yüksek statü sahibi, önde gelen insanlardı. Mesela babam 52 yaşında, annem ise 58 yaşında vefat etti. Kız kardeşim de onkolojik bir hastalığa yakalandı. Ben de bu sorunu çözmeye karar verdim, çünkü ya bu şekilde yaşamaya devam edecektik ya da evimizi satacaktık. Bir Şaman davet ettim. Şaman, binada 4. kata kadar ölü insanların ruhlarının bulunduğunu söyledi. Sovyetler zamanında Şamanlar baskılandığı ve faaliyetleri yasaklandığı için böyle durumlarda normalde iş işten geçmeden Şaman çağırılırken, o dönemde bir şey yapılmadı ve pek çok ruh bu dünyadan gidemeyip burada kaldı (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

(Шаманский сеанс, обрядовое действие Шамана) olan *kamlat* “kamlama” (Шаманить) fiili Türk dillerinden Rus diline geçmiştir (Butanayev, 2006a, s. 10).

Bu örneklerin dışında alan araştırması sırasında ruhun orta dünyadan ayrılmamakta direndiği durumlarda Hakasların başvurdukları bir yöntem daha tespit edilmiştir. *Hudın ağılarğa* denen ve “ölünün *hut*’unu alıp getirmek” anlamına gelen bu yöntem, ölen kişinin bazı özel eşyalarının bir mendil içine konularak ölüm yerine gidilmesiyle gerçekleştirilmektedir. Kendi eşyalarının görüntüsü ve kokusuna gelen ruh, mendilin bağlanmasıyla oraya hapsedilmiş olmaktadır. Mezarlığa gelindiğinde ise mendilin düğümü açılarak ölü burada bırakılmaktadır.

57 yaşındaki öğretmen Klara Karamasheva (Sağay boyu, Hobi aşireti), S.P. Kadyshv Kültür ve Halk Sanatı Merkezi’nde gerçekleştirilen görüşmede bu ritüelle ilgili olarak şunları aktarmıştır: “Ruh bu dünyayı terk etmezse ölenin yakınları ya da yaşlılar mutlaka *hudın ağılarğa* yaparlar. Böyle durumlarda Hristiyanlar da Şamanları çağırırlar. Mesela 4. fermada³² Hakaslarla beraber yaşayan Ruslar, Hakas geleneklerini uyguluyorlar. Sara Slovina³³ da Hakas geleneklerine göre gömülmek istemişti” (K. Karamasheva, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019).

64 yaşındaki öğretmen Vladimir Erkibeyev (Şor boyu, Hobi aşireti) Askiz bölgesindeki Poltakov köyünde gerçekleştirilen görüşmede Hakasların ruhun gidememesi gibi kötü şeyleri en baştan engellemek ve ruhun bu dünyayı zamanında terk etmesini sağlamak için kendilerinin de özel ayinler yaptıklarını ifade etmiştir. Eğer bir kişi memleketinden uzakta ölürse zaman geçmeden mutlaka kişinin öldüğü yere gidip *hut*’unun çağırıldığını ve getirildiğini; kişinin ruhunu asla öldüğü yerde bırakmadıklarını söyleyen katılımcı, kendi hayatından da örnek vermiştir: “Benim kaynım Krasnoyarsk’ta öldürüldü. Biz de oraya *hut*’unu almaya gittik. *Hudın ağılarğa* (*hut*’unu getirmek) için bir mendilin içine ölünün eşyaları konulur ve *mında halba, hada paralar* ‘Burda kalma, birlikte gidelim’ diyerek çağırılır. Sonra mendile düğüm atılır ve ölünün gömüldüğü mezarlığa dönlür. Orada artık mendil çözülür ve ruh evine getirilmiş olur” (V. Erkibeyev, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019).

48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev (Sağay boyu, Piltir aşi-

Hakas Cumhuriyeti’nin Askiz Bölgesi’nde bir yerleşim yeri.

³³ Hakas danslarının ilk koreografi ve “Zharki” Ulusal Topluluğu’nun kurucu sanat yönetmeni.

reti) de aynı ritüeli kendisinin nasıl gerçekleştirdiğini anlatmıştır: “Bir arkadaşımın kardeşi kendisini vurdu. Cenazesinden sonra baya zaman geçmişti, bir gün evlerine gittim. Daha sonra Abakan’a döndüğümde rüyamda kendini vuran kişiyi gördüm. *Tiğî çirzer paraŋa polis pir* “Diğer tarafa gitmeme yardım et” dedi. Şamanlara gittim, ama “Sana geldiyse sen halledeceksin” dediler. Ölen kişi 40 gün içinde bu dünyadan gitmemişse bir mendilin içine sevdiği şeyleri koyup ruhu çağırırlar. Sonra mendili bağlayıp mezara giderler. Mendil orada açılır. Eşyalar mezarlıktaki *stol*’da³⁴ (masada) kalır” (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019).

Dr. Timur B. Davletov (Sağay boyu, Hobıy aşireti) ise kut çağırma ritüelinin eşyasız gerçekleştirilen farklı bir türünden bahsetmiştir:

Hudın aŋlarŋa, Hakas Türkleri tarafından XXI. yüzyılda da yaşatılan bir gelenektir ve kaynaklarda geçmese de çok yaygındır. Özellikle büyükler, ölüm nerede gerçekleşirse gerçekleşsin, memleketin dışında dahi olsa mutlaka oraya gidilmesi ve ölenin ruhunun getirilmesini tembih ederler. Yoksa ölenin ruhunun arada kalıp huzur bulamayacağına inanılır. Ölüm bir araba kazası sonucu gerçekleştiyse kazanın olduğu yolda, hastanede gerçekleştiyse morgda ya da hastane odasında ölenin *hudı* yani kut’u çağırılır. Mesela birisi hastanede öldüğünde ölenin yakınları genelde morgda cesedi teslim alırken bu geleneği uygulurlar. Kut, bir mendilin içine ölenin eşyaları koyularak çağırılabilceği gibi eşyasız da çağırılabilir. Bu durumda mendilin ya da örtünün dört ucuna dört ayrı demir para koyularak bu uçlar ayrı ayrı düğümlenir. Ruhun gelmesi için yeterli süre geçince bu uçlar birbirine bağlanır. Mezara varıldığında ise bu paralar mendilden çözülerek mezarın içine atılır (T. B. Davletov, kişisel görüşme, Eylül, 3, 2020).

Ruhun bu dünyayı bırakıp gitmek istemediği durumlarda Hakasların gerçekleştirdikleri bir başka ritüel de 52 yaşındaki müzisyen Leonid İvandayev (Sağay boyu, Tiilin aşireti) ile yapılan mülakatta kaydedilen ifadelerde tespit edilmiştir. Katılımcı, ölenin ruhunun bu dünyadan 40 günde ayrılmazsa yakınlarının mezarlığa gidip ruhu ateşe atılan yiyecek ve içeceklerle besleyerek oraya kapattık-

³⁴ Aslında Hakasların Rusça stol olarak kullandıkları masa kelimesinin, yaygın kullanılmamakla beraber *çardın* şeklinde Türkçe bir karşılığı da bulunmaktadır (HRS, 2006, s. 946).

larını söylemiştir: “Hakaslar böyle durumlarda 40 günden sonraki diğer anma törenlerini beklemeyip 40. günde son *ibîrîg* yani anma törenini yaparlar ve *paza kil polbaspı* ‘Bir daha gelmeyeceğiz,’ derler. Ruhun yaşayanlarla ilişkisi böylece kesilmiş olur” (L. İvandayev, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

Yaşamın ölüm ile sonlanmak yerine bu kez farklı bir biçimde devam ettiğine inanan Hakasların ruha dair kavramlarındaki çeşitlilik ve ölünün insani özellikler sergilemeye devam ederek değişiklikleri kolayca kabul etmemesi düşüncesi, esasında bu halkın ölümün insan yaşamına ait pek çok geçiş sürecinden biri olduğuna dair düşüncelerini ortaya koymaktadır.

2.1.4 ÖLÜM ÖTESİ, TİĞİ ÇİR

Hakas Şamanizmi, araştırmacılara alt (aşağı), orta ve üst (yukarı) olmak üzere birbirini tamamlayarak bir bütün oluşturan üç katlı bir evren tasarımı sunmaktadır. Söz konusu bu üçlü evren modelinin Hakas-Minusinsk Vadisi’nde MÖ 4000 ile 3700 yıllarından başlatılan Afanasyev³⁵ arkeolojik kültüründen itibaren tespit edilebilmekte olduğu da ileri sürülmektedir (Kızlasov, 1993, s. 22). Dolayısıyla bu tarz bir evren modelinin Hakas topraklarında yaklaşık 5000-6000 yıllık bir geçmişi olduğundan söz etmek mümkün görünmektedir. 2019 yazında bölgede gerçekleştirilen alan araştırması sırasında yapılan görüşmede 71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova da Şamanizmde paralel dünyalar bulunduğunu ve kendisinin bunlardan herhangi birine geçebildiğini, ancak bu dünyalar ile ilgili detaya girmek istemediğini ifade etmiştir (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

Bu modelde üst dünya yani gök, sayısı 3 ile 99 arasında değişen katlardan meydana gelmektedir (Lvova, vd., 2013b, s. 112). Türk mitolojisi için zengin bir malzeme barındıran Hakas destanlarına göre göğün bu katlarında sıklıkla 9 adet oldukları belirtilen yaratıcı-

³⁵ Afanasyev arkeolojik kültür dönemini MÖ IV. binyılın sonundan başlatan araştırmacılar da vardır (Molodin 2002, s. 125).

lar oturmaktadır. Canlı insanlara ve hayvanlar ile bitkilere ek olarak yeryüzündeki dağ, nehir, göl ve tayga gibi oluşumların koruyucuları olan iyeler de esasında alt ve üst dünyaların arasındaki sınırı temsil eden orta dünyada bulunmaktadırlar. Alt yani aşağıdaki dünya ise ölüm olayının ardından öngörülen sürenin geçmesiyle varılabilen diğer taraftır. Sibiry Türkleri, birtakım farklılıkları bulunmakta birlikte ölüm eşiği geçildikten sonra varılan bu dünyayı da ağaçları, hayvanları, dağları ve su kaynaklarıyla birlikte canlı yaşamının sürdüğü orta dünyaya benzer bir yer olarak tasavvur etmektedirler (Alekseyev, 2013, s. 75). Ancak bu dünya, orta dünyanın tersi bir görünüme sahiptir. Nitekim Sibiry Türklerine ait destanlarda alt dünyaya ait karakterlerin atlarının tüyleri dahi içe doğru ters yönde uzamaktadır (Lvova, vd., 2013b, s. 55). *Ah Pora Attıg Alıp Ah Han* adlı Hakas destanında ise 90 katlı olduğu belirtilen alt dünyadan ve burada yaşayanlardan şu şekilde bahsedilmektedir: *Tıñ ırak, tıñ sidik çir poltır. Tügi pasha mallar ottaptır, tili pasha çon çurtaptır* “Çok uzak, çok zorlu bir yerdir. Tüyü başka mallar otlamakta, dili başka bir halk yaşamaktadır” (2007, s. 242).

Ural halklarından Sami ya da Laponların da geleneksel dinleri olan Şamanizm, bu kuzeyli halkın evren tasarımı da aynı yönde şekillendirmiştir. Kendisi de bir Sami olan; fakat İsveçliler arasında eğitim almış ve kilisede çalışmakta olan Nicolaus Lundius, XVII. yüzyılın sonu ve XVIII. yüzyılın başlarında Samiler arasında yaptığı araştırmalarda bir Sami Şamandan, bu dünyadaki insanların tam tersi şekilde yeraltında yaşayan bir halk olduğu bilgisini kaydetmiştir (Lundius’tan aktaran Harva, 2014. 283). Lundius ayrıca 1674-1676 yılları arasındaki kayıtlarında Samilerin düzenli biçimde kiliseye gitmekte ve ibadetleri yerine getirmekte gayet istekli görünmelerine karşın, içten içe Hristiyan ideolojisini benimsemediklerini ve saygı duymadıklarını, bu şekilde rahipleri de kandırmış olduklarını belirtmektedir (Lindmark, 2013, s. 138). Alt dünyanın, akraba bir topluluk olan Samiler tarafından da Hakaslar gibi orta dünyanın yansıması biçiminde olduğuna inanılmasına ek olarak, Hristiyanlaştırılma sürecinde verilen tepkilerin de benzer olması Şamanizm mensubu halkların ortak dünya görüşleri açısından dikkat çekicidir.

Şamanizmde ölümün ardından gidildiğine inanılan alt dünyanın bir tür cehennem yerine, canlıların yaşadığı orta dünyanın bir ben-

zeri olduğu ve orada da hayatın aynı şekilde devam ettiği düşüncesi, Hakas destanlarında da tespit edilebilmektedir. Örneğin *Ah Pora Attıĝ Alıp Ah Han* destanında kahraman şu sözleri söyleyerek ölümler diyarında da yaşayanların dünyasında olduğu gibi bir toplum düzeninin var olduğunu göstermektedir: *Çir çalbahtın üstünde, hara çirmñ altında çalĝıs pig, çalĝıs han min polarbın*, “Engin yerin üstünde, kara yerin altında tek bey, tek han benim” (2007, s. 68).

Hakas destanlarında ölümden sonra gidilen alt dünya, her bakımdan canlı yaşamının devam ettiği orta dünyanın bir benzeridir ve bu yeni hayatta insanların evlilik ilişkileri ile çeşitli kişisel hırsları da dâhil olmak üzere pek çok detay üzerinde durulmaktadır. *Huban Arıĝ* destanında başkahraman Huban Arıĝ, kendisiyle evlenmek isteyen ancak ölmek üzere olan Kögetey Mirgen’e, *aylıĝ künniĝ çir üstünde alcañ hatıñnı al polbaanda, ah üzüttñ çirinde azıp ölgennerñ alıp çurtırzıñ*, “Ayılı güneşli yeryüzünde alacak hatun bulamadığında Ak Üzütlülkesinde ayrılıp ölenlerle evlenirsin” der. Son nefesini veren Kögetey Mirgen’in bedenini terk eden *sürün*’ü ise yaşamdan ayrılmak istemediği için ağıtlar yakar ve sevdiği Huban Arıĝ’a şöyle seslenir: *Çir üstünde sinñ alıp çurtırĝa kilispedi. Ah üzüttñ çirinde sinñ hadarıp min alam. Anda sañay çurtırıs. “Yeryüzünde seni alıp evlenmek nasip olmadı. Ak Üzütlülkesinde seni ben bekleyip alırım. Orada ebediyen [birlikte] yaşarsız” (Huban Arıĝ, 1995, s. 113; 2006, ss. 73-74). Bir başka Hakas destanı olan Ah Pora Attıĝ Alıp Ah Han’da da alt dünyada gerçekleştirilebilen evliliklerden bahsedilmektedir. Destanda Ah Payan adlı yaşlı bir nine, Ay Mirgen’e *çir üstün toozıp hara çir altınañ hat alıp çurtırçısıñ, adan çurtın undut salarcısıñ* “Yer üstünü bitirip kara yer altından hatun alıp yaşayacaktın, atanın yurdunu unutup gidecektin,” diye sitem etmektedir (2007, s. 123).*

Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda, ölümlerle birlikte kapıları açılan bu yeni ortamın Hakas halkının zihninde hayatın bir devamı niteliğinde görüldüğünü söylemek mümkündür. XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başında Katanov da Hristiyanlığı kabul etmiş olsalar da özlüklerinde Şamanist kalmış olan Hakasların hâlâ öbür dünyada daha az parlak olmakla birlikte güneşin ve ayın görüldüğüne, insanlarla birlikte hayvanların da bulunduğuna ve sıkıntıların daha az olacağına inandıklarını kaydetmiştir. Katanov ayrıca Hakasların bu inanç nedeniyle ölen kişinin mezarına yiyecek, votka, para, giysi, pipo gibi

günlük hayatta kullandığı ve gittiği yerde de doğal olarak gereksinim duyacağı eşyalarını koyduklarını belirterek Hakasların sonsuz yaşam döngüsüne ilişkin felsefelerine işaret etmektedir (2004, ss. 53-54).

Üç katlı evren tasarımına göre ölüm olayının farklı bir dünyaya geçmek şeklinde algılanması, farklı coğrafyalarda yaşayan Türk halklarının ölümlerini gömdüklerini mezarları da ev inşası ve dekorasyonu mantığı ile hareket ederek yapmalarına yol açmıştır. Büyük kurganların ana mezar odalarında bireysel mezarlara kıyasla daha net bir biçimde görülebilen bu uygulama, Türk halklarının ayrılmak mecburiyetinde kaldıkları aydınlık dünyaya benzeyen; fakat başka bir boyutta bulunan yeni bir ortamda yaşamayı sürdüreceklerine inandıklarının bir göstergesidir (Çoruhlu, 2013, s. 152). Ev ve mezar arasındaki bu ilişki, dilsel malzemede de tespit edilebilmektedir. Nitekim *kurgan* kelimesinin kale, sur, kent anlamlarını da karşıladığı bilinmektedir (Çoruhlu, 2016, s. 24). Bu doğrultuda Roux'nun, Moğolistan coğrafyasında yer alan bazı kurganların *kereksür* veya *hereksür* olarak adlandırıldıklarından bahsetmesi de mezar ve ev benzerliğine örnek olarak verilebilir³⁶. Nitekim Fin araştırmacı Castrén, XIX. yüzyılın başlarında bu kelimenin birleşik kelime olduğunu, *kirgit-ür* ya da *kirgis-ür* şeklinde bölünerek açıklanabileceğini ve "Kırgız evi" anlamına geldiğini ileri sürmüştür. Aynı şekilde Moğollar üzerine çalışan Vladimirtsov da söz konusu kelimenin "Kırgız yuvası" anlamına geldiğini kaydetmiştir (Roux, 1999, s. 159). Çağdaş Moğolcada da *uur* kelimesi "ev", *huur* kelimesi ise "ceset, ölü" (Altangerel, 2001, ss. 275, 326) anlamlarına geldiği için bu kurganların Moğolcada *herges-uur* "Kırgız evi, yurdu" veya *kerkes-huur* "Kırgız mezarlığı" (Karatayev, 2015, s. 17) biçiminde adlandırılması düşüncesi de mümkün görünmektedir.

Mezarların, insanların ölümden sonra sembolik olarak yaşamaya devam edecekleri yeni evleri olduğuna dair bu düşünce, Hakasça'daki bir kelimenin kullanımı ile de desteklenebilmektedir. Hakasça-Rusça Sözlük'te "kurgan, eski mezar" anlamına gelen *toladay*³⁷

³⁶ *Kereksür* kelimesi hakkında daha geniş bilgi için bk. Potanin G.N. (1881). *Ocherki severo-zapadnoy Mongolii*. T. II. Sankt-Peterburg: Tipografiya v Bezobrazova i Komp. ss. 47-64.

³⁷ Hakasçada günümüzde de yaşayan ve *tol-* fiil kökünden türetilmiş olan kurgan, mezar anlamındaki bu kelime, Şirin User'in (2010, s. 64) Bömbögör yazıtındaki

kelimesi, örnek cümlede şu şekilde kullanılmıştır: *Toladaylar ırğı tustağı çurttar* “Kurganlar, eski zamanlardaki evlerdir” (HRS, 2006, s. 641). Bu noktada belirtilmelidir ki Hakas topraklarında Yukarı Paleolitik Çağ’a tarihlendirilen 34.000 yaşındaki Malaya Sıya adlı yerleşim bölgesinde toprağın altına yapılmış yurt tarzı yuvarlak evler keşfedilmiştir. Üstelik bu barınakların merkezinde de günümüz Türk halklarının çadırlarında olduğu gibi ocak kalıntıları ve Hakasların *tünük* ya da *tündük* dedikleri, duman tahliye açıklığı tespit edilmiştir. Bu açıklık aynı zamanda eve giriş yapmayı sağlayan bir kapı amacıyla da kullanılmaktadır (Davletov, 2019a, s. 129). Bu durumda yerli halkın zihninde yeraltındaki bu barınakların eski mezarlar ile eşleştirildiğini de ifade etmek mümkündür. Ayrıca Hakasların sözlü kültür ürünleri olan destanlarında da yerin bir *tünük*’ü vardır ve *çir tünüg*’i denen bu delik, alt dünyanın ışık almasını sağlamakla birlikte Malaya Sıya’daki gibi bu dünyaya geçmeye imkân veren bir kapı görevi de görmektedir (Han Mirgen, 1992, ss. 139-140; 2008, s. 196).

Türkçede içinde bulunduğumuz XXI. yüzyılda ev bark ikilemesi örneğinde de görüldüğü gibi hâlâ kullanılmakta olan *bark* kelimesinin Köktürk yazıtlarında “türbe” (Tekin, 2014, s. 23) anlamında kullanılması da, mezarın evin bir varyantı olduğu düşüncesinin bir göstergesidir. Ayrıca Altaylar arasında ölü gömme işinin de *yurtat* yani “yerleştirmek” (Lvova vd., 2013, s. 88) fiili ile karşılanması da pekâlâ bu konuya bir örnek olarak gösterilebilir.

Aynı şekilde Yenisey yazıtlarından E 42 envanter numaralı Bay-Bulun I yazıtında da *kem ügüz beñü yerlendim* “Kem Irmağı’nın (kenarına) ebedî (olarak) yerleştim” ifadesi mevcuttur. Gerçekten de yazıt 1915 yılında Adrianov tarafından Kem yani Yenisey Nehri yakınlarındaki Bay-Bulun kurganında bulunmuştur (Aydın, 2013, ss. 111-113). Bay-Bulun bölgesinde X. yüzyıla tarihlendirilen 21 ve 22 numaralı iki kurgan mevcuttur. L.R. Kızlasov, 1960 yılında Bay-Bulun I yazıtını, bunlardan 22 numaralı kurganla ilişkilendirirken, 1983’e gelindiğinde ise 21 numaralı kurganla alakalandırmıştır

il bilge kunçuyuñ toltunı ifadesinde geçen *tol* kelimesini “il bilge kunçuyun kabri” biçiminde okumasını da desteklemektedir. Bu *tol*- kökünün, Huncada “mezar” anlamına gelen ve Tekin’in *Hunların Dili* (1993, s. 16) adlı eserinde ele aldığı *teu-lo* kelimesi ile de ilişkili olabileceği düşüncesindedir.

(Tishin ve Seregin, 2018, s. 124). Yazıt direkt olarak ölen kişinin gömüldüğü yeri işaret etmesi bakımından mühimdir. Zaten bahsi geçen Kem Nehri (Hak. *Kim Suğ*) bölgesi kurganlar bakımından oldukça zengin bir bölgedir ve yazıt sahibi olan *Öz Tugdı* adlı bu kişinin de ev değiştirip, kurganına yerleşerek sonsuz yaşamına başladığını *kem ügüz beñü yerlendim* şeklinde ifade etmesi, Güney Sibirya Türklerinin geleneksel dünya görüşlerine son derece uygundur.

Bu noktada Soğdca bir kelime olan *suburğan* kelimesinden bahsetmek de yerinde olacaktır. Kaşgarlı, *suburgān* kelimesini “gömüt, mezar odası, kâfirlerin kabirleri şeklinde açıklamakta ve şu atasözünü vermektedir: *Suburgānda ev bolmās* “Mezar odasından (yaşamak için) ev olmaz” (DLT, 2005, s. 506). Sertkaya da Soğdca kökenli *suburğan* kelimesini “Müslüman olmayanların mezarlığı” olarak açıklamaktadır (2009, s. 35). Burada geleneksel Türk dinine ait olmayan, Budist kültür dairesine ait bir mezarlıktan bahsedilmekle birlikte türbe, mezar kültürünün mevcut olmaması sebebiyle Müslümanlığın bu kültür dâhilinde değerlendirilebilecek inanışlara karşı çıkmasının etkileri görülebilmektedir. Oysaki ev biçimde inşa edilen kurganlar ve daha küçük mezarlara da günümüzde dahi ölünün günlük hayatta kullandığı ve yeni yaşamında da ihtiyaç duyacağı eşyaları ile gömülmesi, hatta gömülmek anlamında kullanılan yerleşmek fiili, Türklerin esasında mezarları bir tür ev olarak tasarladıklarını ve bu şekilde algıladıklarını göstermektedir. Hakasların Haas ve Kızıl boylarına ait mezarlıklarda da doğrudan bu konuya örnek olabilecek ev şeklinde mezarüstü yapıları bulunmaktadır (bk. Görsel 5).



Görsel 5. Hakasların Kızıl boyuna ait ev şeklinde geleneksel mezar üstü yapıları, Orconikidze Bölgesi, Agaskır Mezarlığı
Fotoğraf: İgor A. Grachev

Askiz’de yürütülen alan araştırmasında bu tarz eski Hakas mezarlarına rastlanmamıştır. Aynı şekilde görüşme yapılan ve çoğunluğunu Sağayların oluşturduğu kaynak kişiler de bu konuda bir ifadede bulunmamışlardır. Ancak kaynak kişilerden Timur B. Davletov (Sağay boyu, Hobıy aşireti), çocukluğunda doğrudan ev şeklindeki bu dış mezar yapılarını gördüğünü şu cümlelerle anlatmıştır:

Anneannem Hakasların Haas (Rus. Kaçın) boyunun Pürüt aşiretine mensup olduğu için ben küçükken onun kendi akrabalarının bulunduğu Pulanköl’e (Bolganov Köyü) giderdik. Pulanköl, Sığın gölü, yani Mus geyiği gölü anlamına gelmektedir. Askiz bölgesinin merkezinden 50 km batıda bir köy. Orada ev şeklinde mezarlar gördüm, ancak günümüzde bu uygulamanın devam ettiğini görmedim (T. B. Davletov, kişisel görüşme, Eylül, 8, 2020).

Yukarıda bahsedilen örnekler Şamanizm mensubu Hakaslar için ölümün bir tür ev değiştirme olarak algılandığını kanıtlamaya yöneliktir. Bununla birlikte Müslüman Kırgızların da aynı düşünce ve inanın bir devamı olarak mezarlarını özellikle metalden yapılmış ve tipik bir geleneksel üy yani ev modeli verilmiş yapılarla çevirdikleri tespit edilmiştir (bk. Görsel 6).



Görsel 6. Isık-Köl ili, geleneksel bir Kırgız mezarlığı, 10.06.2014

Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov

Çalışmanın daha önceki kısımlarında detaylı bir biçimde ele alındığı üzere tüm bu sonsuzluk inanışına ve ölümü kabullenme amacıyla geliştirilmiş davranışlara karşın ölüm hâlâ bir ayrılık durumudur ve üzüntü vermektedir. Ayrıca ölümün ardından yerleşilecek olan bu yeni evin, toprağın altında oluşunun insan zihninde bir ışıksızlık imajı yarattığı da bilinmektedir. Yeryüzü ve yeraltı arasındaki bu aydınlık-karanlık karşıtlığı ise Hakas Şamanizminde yaşayanlar ve ölümler dünyası arasındaki farkı meydana getirmektedir. Güneşin sağladığı aydınlık, orta dünyada sürmekte olan canlı yaşamına ait kabul edilmekte ve ölümle birlikte bu güçlü ışığın da terk edilerek geride bırakıldığına inanılmaktadır. Sibiry Türk halklarında “güneşi görme” *kün kör-* yani gün görmek ifadesinin yaşamak anlamında kullanılması da bu tasavvurun dile bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Bu sebeple ancak ışığın olduğu yerde var olabilen gölge de kozmosun ışıklı bölümü olan orta dünyada yaşayan insan ve hayvan gibi canlılara aittir ve ölümler ile öbür tarafa ait diğer varlıklar gölgeden yoksundur (Lvova vd., 2013a, s. 122). Bu inanışın bir uzantısı olarak Anadolu'da da "karartın kalksın" ya da "karartın kaybolsun" gibi beddualar kaydedilmiştir. Aça, Sibiryâ Türklerinde gölgenin kişinin tinsel ikizi olan ruhunu sembolize ettiğine dair görüşlere dayanarak bu beddua ya da kargış ifadelerinin bilinçli veya bilinçsiz olarak, karartı yani gölge ile canlı olmayı karşılayan ruh arasındaki bağlantıyı ortaya koyduğunu belirtmektedir (2016, s. 18). Ölümler ülkesindeki diğer varlıklar gibi ölü insanların da gölge sahibi olmamalarının sebebi bu ölü ruhlarının da artık gölgelere karışıp gölge varlıklara dönüşmeleridir (Harva, 2014, s. 210; Aça, 2016, s. 19). Nitekim *Han Mirgen* destanında binicisiyle birlikte yeraltına inebilen ve toprağın üzerinde ayak sesleri duyulmayan atın adı da *Köletki Saa-raat* yani Gölge Sarı At'tır (1992, s. 140; 2008, ss. 196-197).

Bu doğrultuda ay, güneş, yıldızlar gibi gök cisimlerini görememek de Hakasların ataları olan Yenisey Kırgızları için hemen her daim ölümü ifade eden bir anlatım olmuştur (Lvova vd., 2013a, s. 106). Nitekim günümüzde Tıva Müzesi'nde koruma altında olan E 7 numaralı Barık III yazıtında geçen *tengrideki künke yerdeki elimke bökmedim* "gökteki güneşe (ve) yer(yüzün)deki yurduma doymadım" ve yine aynı müzede bulunan E 45 numaralı Köjeelig-Hovu yazıtındaki *bir yetmiş yaşımga kök tengride künge azdım esizim e* "Altmış bir yaşında mavi gökteki güneşten ayrıldım. Ne yazık!" ifadeleri de Yenisey Kırgızlarındaki bu düşünceyi gösteren örneklerdendir (Ay-dın, 2013, ss. 118-119).

Gök cisimlerinden uzak olma ve ölü olma durumu, Hakaslar destanlarında da yoğun biçimde karşılaşılan bir motiftir. Örneğin, *Huban Arığ* destanında kahraman eğer çıktığı yolda ölecek olursa ayı ve güneşi göremeyeceği şeklinde uyarılmaktadır. Ölümler de uzun bir sıra hâlinde yürüyerek ve ağıtlar yakarak Üzütlük ülkesine doğru yol alırken aynı şeyden üzüntü duymaktadırlar: *Çarix künniñ çarığım, çon çahsınnıñ siliin paşa pıs körbespıs* "Aydın güneşin ışığını, halkın güzelliğini biz bir daha göremeyiz" (1995, s. 118; 2006, s. 76). Bir başka Hakas destanı olan *Han Mirgen*'de ise ölümlerin yurdu olan alt dünya anlatılırken yine bu motiften istifade edilmektedir: *Hara çimniñ altın-*

da haraağızınañ ay harağı, harala öl çit parğan “Kara yerin altında geceleyin var olan ay ışığı, kararıp ölmüş, yitivermiş” (2008, s. 91). Aynı şekilde destanlarda yeraltı dünyası kimi zaman *harashı çir* “karanlık yer” olarak adlandırılırken (*Ah Çibek Arığ*, 1968, s. 176), orta dünya ise *aylığ künniğ çir üstü* “aylı güneşli yer üstü” şeklinde geçmektedir (*Huban Arığ*, 1995, s. 113; 2006, s. 73). *Ay Huucin* destanında ise kahramanlar karşılaştıkları kimselere *künniğ kızı polcañzar ba? Körñmes nime çatçazar ba?* (Arıkoğlu, 2007, s. 574) “Güneşli kişi misiniz? Görünmez şey misiniz?” diye seslenmektedirler. Dikkat çekicidir ki alan araştırması sırasında görüşülen 54 yaşındaki geleneksel Hakas çalgıları ustası Peter Topoyev de (Sağay boyu, Hobıy aşireti) Şamanizmde insan dışındaki varlıklardan bahsederken *korñmes nime* ifadesini kullanmıştır (P. Topoyev, kişisel görüşme, Temmuz, 26, 2019).

Işığı görme duyusunun yitirilmesi ve ölüm arasındaki ilişkinin, ölüm anında diğer duyuların kaybolması ile de bağlantılıdır. Nitekim Budist edebiyatın önemli eserlerinden *Tibet’in Ölüler Kitabı*’nın eski Uygurca çevirisi olan ve *Ein Uigurisches Totenbuch* (Zieme ve Kara, 1979) adıyla yayımlanan yazmanın 38-41. satırlarında görme, işitme, tat ve koku alma, dokunma duyularının kaybı ölüm alame-ti olarak geçmektedir (Zieme ve Kara, 1979, s. 58). 46 yaşındaki akademisyen Timur B. Davletov da (Sağay boyu, Hobıy aşireti) Hakasların günümüzde “öldü” anlamında *talcıh parğan* “bilincini kaybetmek, hissizleşmek” ifadesini kullandıklarını belirtmiştir (T. B. Davletov, kişisel görüşme, Ocak, 11, 2020). Bu hislerin kaybı ve ölüm ilişkisi *Ah Çibek Arığ* destanında da görülebilmektedir. Destanda bir kahramanın ölümü şu şekilde anlatılmaktadır: *Ağıl sağızı tay-balıp arığ tını üzülüp, anda añdarlıbışan* “Akıl düşüncesi dağılıp arı tını kopup oracıkta yere yıkılıvermiştir” (1968, s. 44; 2015, ss. 98-99).

Bu noktada gök cisimlerinin ışığından yoksun kalmaktan kaynaklanan bu karanlığın ve duyuların yok olması hâlinin, cehennem kavramını ifade edip etmediği ve hatta bu halkların bir tür cennet düşüncesine sahip olup olmadıkları soruları gündeme gelmektedir. Ancak cennetin ne olduğunu anlamanın bir diğer yolu da ne olmadığını anlamaktan geçmektedir. Doğru dinlerinde, İbrahimî dinler-dekinin aksine cennet cehennem konseptleri daha belirsizdir; çünkü iyi ve kötü arasındaki ayrım da daha az keskindir (Russell, 2003,

s. 395).

İyilik ve kötülük karşılığı konusunda Hakasların dünya görüşlerine Şamanizmin öğütlediği bir tarafsızlık düşüncesi hâkimdir. Bu görüşte salt iyilik ya da salt kötülük diye bir şeyin mevcut olmaması sebebiyle bu kavramların birbirlerine üstün geleceği bir nihayet düşüncesi için uygun ortam da oluşmamıştır. Bu sebeple Hakaslar, insanların hayatlarını bireysel, ailevi ya da toplumsal boyutta zora sokabilecek çeşitli problemlerin, hastalıklar ve doğal afetlerin alt dünyadaki yaratıcılar ve ruhlar tarafından gönderilebileceği gibi üst dünyadaki varlıklardan da gelebileceğine inanmaktadırlar. Fakat tüm dünyada genel olarak evrenin üst kısmının altına göre daha pozitif algılandığı da bilinmektedir. Buna sebep olarak ise toprağın ölüleri kabul etmesi gösterilmektedir (Lvova vd., 2013b, s. 17).

İbn Fadlan X. yüzyılda Oğuzlardan bahsederken bir kişi öldüğünde, yaşarken insan öldürmüş, yiğit bir kişiye öldürdüğü düşmanlarının sayısı kadar tasvirin ağaçtan yontulup ölenin mezarının başına dikildiğini ve bu tasvirlerin cennette ölüye hizmet edeceklerine inanıldığını aktarmıştır (Şeşen, 2016, s. 15). İbn Fadlan cennet kelimesi ile karşılamaya çalıştığı bu yabancı kavramı doğru analiz edememiş görünmektedir. Nitekim Türkler İbn Fadlan'ın kastettiği gibi bir cennet düşüncesine sahip olsalardı, bir insanın canını almaya ek olarak öldürülen düşmanı öbür dünyada da kendine bağlı hâle getirmenin bir yiğitlik göstergesi değil, günah olduğunu düşünmeleri gerekirdi. 64 yaşındaki öğretmen Vladimir Erkibeyev de (Şor boyu, Hobıy aşireti) Askiz bölgesindeki Poltakov köyünde gerçekleştirilen mülakatta ruhların alt dünyaya, *İrlig Han*'a gittiklerini belirttikten sonra Şamanizmde cennet ya da cehennem olmadığını, bunların Hristiyanlıkta olduğunu ifade etmiştir (V. Erkibeyev, kişisel görüşme, Temmuz 29, 2019).

Alt dünya, Şamanizmde ölümlere bolluk içinde bir yaşam vaat etmese de herhangi bir cezalandırma uygulaması da barındırmamaktadır (Tryjarski, 2012, s. 108). Bu durumda, Hakas Şamanizminde cehennem kavramından söz etmek mümkün görünmemektedir. Fakat bu tarz bir dünya görüşü, uyulması gereken birtakım toplumsal kurallara ve ahlaki değerlere sahip olunmadığı anlamına gelmemektedir. Yörükân bu durumu, eski Türklerin hesap günü düşüncesine sahip olmadıkları ve cezalar ile ödüllerin öbür dünyada değil, bu

dünyada dağıtıldığı şeklinde açıklamıştır (2006, s. 61). Verilen cezalar ise kolayca tahmin edilebileceği gibi mal varlığı sayılan hayvanların hastalanması ya da ölmesi, ev içinde yaşanan hastalıklar gibi sıkıntılar olarak değerlendirilmektedir (Killi Yılmaz, 2007, s. 69).

Mülakat yapılan 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova da (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) ölen kişilerin ruhlarının alt dünyaya gittiğini; fakat buranın negatif bir yer olmadığını, yaşarken işlenen suçların en büyük cezasının da yine orta dünyada, “bu yerde” çekildiğini ifade etmiştir. Katılımcı söz konusu suçlara örnek olarak kutsal yerlerde aykırı davranışlarda bulunmak, iyelere veya tanrı-lara adanmış olan ve ızlıh denen kutsal hayvana dokunmak, verdiği sözü tutmamak gibi eylemleri göstermiştir. Daha önce de değinildiği üzere Anzhiganova'nın ifadelerine göre Şamanizmde bir insanın başına gelebilecek en büyük ceza, bir yuva kuramamak ve çocuk sahibi olamamaktır (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). Şamanizmde kişinin hayattaki misyonunun geçmiş ve gelecek kuşaklar arasında “köprü” (Davletov, 2019b, s. 156) kurmak ve yaşam döngüsünü devam ettirmek olarak kabul edildiği göz önünde bulundurulduğunda böyle bir cezanın ciddiyeti de daha anlaşılır olacaktır.

47 yaşındaki tarihçi Doç. Dr. Stanislav Ugdyzhekov da (Sağay boyu, Suğ Harğazı aşireti) yukarıdaki katılımcı gibi insanların bu dünyada cezalandırıldıklarını ve bir kişi iyi de olsa kötü de olsa en sonunda alt dünyaya gitmek zorunda olduğunu belirtmiştir (S. Ugdyzhekov, kişisel görüşme, Temmuz, 30, 2019).

Bu noktada Katanov'un XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başında Hakasların iyi ruh olan *süne*'nin göğe yükseldiğine, *üzüt* adlı ruh türünün ise yeraltına gittiğine inandıklarını kaydetmesinden bahsetmek gerekmektedir (2004, s. 66). 2019 yazında bölgede gerçekleştirilen alan araştırması sırasında görüşme yapılan ve dinî inancının Şamanizm olduğunu belirten 43 yaşındaki Oksana Gorbatova da (Sağay boyu, Turan aşireti) Katanov'un kayıtlarındakine benzer şekilde Askiz bölgesindeki Beltirskoe köyünde yapılan görüşmede bir kişinin ölümünün üstünden 40 gün geçtikten sonra ölen kişi hakkında *ba-zen de öörlen parıbstı* “yukarı vardı” da dendiğini ifade etmiştir. Ancak yine aynı katılımcının aktardıklarına göre yukarı giden ruh kişinin *hudı* yani kişinin *hut*'udur. *Sürnü* ise ölümden 40 gün sonra alt dün-

yaya gitmektedir. Gorbatova ayrıca alt dünyanın kat kat olduğunu ve ruhu kirli bir kişinin bu katlarda sırasıyla arınarak üst dünyaya erişip orada bir bebeğin bedeninde yeniden doğduğunu söylemiştir (O. Gorbatova, kişisel görüşme, Temmuz, 28, 2019). 48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev de (Sağay boyu, Piltir aşireti) bir önceki katılımcı gibi ölenin asıl ruhunun alta gittiğini, fakat bir parçasının ise yukarı gittiğini ifade etmiştir (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019).

Ancak yukarıda örnekler verilen görüşmeler yarı yapısal gerçekleştiği için ölenin ruhunun alta mı, üste mi gittiği sorusu alan araştırması sırasında 21 katılımcının tamamına değil, 12'sine sorulmuştur. Sorunun yöneltildiği bu 12 katılımcının %50'si (6) ölenin ruhu yukarı gider cevabını verirken, %25'i (3) ruhun alt dünyaya gittiğini ifade etmiş; %25'i (3) çeşitli ruhların her iki yöne de gittikleri cevabını vermiştir.

Örneğin, dinî inancını Ortodoks Hristiyanlık olarak belirten 44 yaşındaki hemşire Olga Kilchichakova (Sağay boyu) ölenlerin ruhları hakkında *öörleñçe, çoğartapça* "yukarı gidiyor" dediklerini aktarmıştır (O. Kilchichakova, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019). Dinî inancının Ortodoks Hristiyanlık olduğunu ifade eden katılımcılardan bir diğeri olan 67 yaşındaki tıp doktoru Nadezhda Lazareva (Haas boyu, Pürüt aşireti) da aynı şekilde ölenin ruhunun üst dünyaya gittiğini, buranın pozitif olduğunu, alt dünyanın ise negatif olduğunu ifade etmiştir (N. Lazareva, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019).

Dikkat çekici olan ise dinî inancının Şamanizm ya da Paganizm olduğunu ifade eden katılımcıların arasından da ölen kişinin ruhunun yukarıya gittiği cevabını veren kişilerin bulunmasıdır. Artık "haç'a inanmadığını" ve dinî inancının Şamanizm olduğunu belirten 52 yaşındaki müzisyen Leonid İvandayev (Sağay boyu, Tiilin aşireti) ölenin ruhu olan *süne*'nin yukarı gittiğini ifade etmiştir (L. İvandayev, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019). Dinî inancının Paganizm olduğunu belirten 40 yaşındaki müze çalışanı Tatyana Kobelkova da (Haas boyu, Pürüt aşireti) çalışmanın daha önceki kısımlarında yer verildiği üzere üst dünyadaki *Huday* ile eşit olan *İrlig Han*'ın alt dünyanın hanı olduğunu ve kişilerin ruhlarını onun aldığını belirtmiş olmasına rağmen bu soruyu yanıtlarken ölenlerin ruhlarının yukarı gittiğini ifade etmiştir (T. Kobelkova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

Dinî inancını Paganizm olarak belirten 40 yaşındaki Hakas Dili ve Edebiyatı öğretmeni Aleksey Chaptikov (Haas boyu, Ah Hasha aşireti) ise daha farklı bir açıklama yaparak ölen kişinin ruhunun normalde 40 gün yer üstünde dolaştıktan sonra yukarı gittiğini; ancak kişi intihar sonucu öldüyse büyüklerin bu kişinin ruhu hakkında *rayzar kîrbınçe* (cennete giremez) dediklerini aktarmış ve bu kişinin ruhunun öteki dünyaya gidemeden bu dünyada dolaştığını; böyle durumlarda ise *uluğlar* yani yaşlıların kamlama (Şaman ayini) yaparak bu ruhu alt dünyaya gönderdiklerini ifade etmiştir (A. Chaptikov, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019). Görüldüğü üzere katılımcı, negatif bir olay olarak algılanan intihar olayı sonucu yaşamını yitiren kişilerin ruhlarının daha pozitif algılanan üst dünyaya değil, alt dünyaya gittiği inancına sahiptir. Ancak Hakasların Hristiyanlığa geçmeye zorlanmalarının ve bölgedeki dinî yapının değişmeye başlamasının üzerinden 300 yılı aşkın bir sürenin geçtiği göz önünde bulundurulursa bu ifadelerin temelinde yatan sebep de anlaşılmış olacaktır.

Bu nedenle, Hakas destanlarında işlenen bir suç karşısında yaptırım uygulanması ile alakalı olduğu görülen anlatımlar da, kişinin ölüm ötesi durumunu etkileyecek bir günah anlayışı içerisinde değil; uyulmaması hâlinde kişi henüz yaşarken yaratıcıların ve iyelerin müdahalesinin ortaya çıktığı toplumsal normlar olarak değerlendirilmelidir. Örneğin, Hakasların *Ay Huucin* destanında şu cümleler göze çarpmaktadır: *Obal chohtı ödürzer, Hudaydañ hıyal tüzer* “Günahınızı öldürürseniz Huday’dan ceza gelir” (2010, s. 334). *Han Orba* adlı destanda da kahraman, Tanrı Huday karşısında hiçbir suça ve kötülüğe karışmayacağını söylemektedir (Ergun, 2011, s. 57).

Metinlerde bağlama göre günah ya da suç olarak aktarılabilen Hakasça *obal* kelimesi esas olarak suç anlamına gelmekle birlikte “dert, bela, talihsizlik” anlamlarına da gelmektedir (HRS, 2006, s. 291). Bu anlam, Hakasların atasözlerinde de tespit edilebilmektedir: *Obal chohta, nancını pîl polbassıñ* “Derde düşmeden dostunu tanıyamazsın” (Bilgeler Sözü, 2018, ss. 37, 95). Yukarıda *Ay Huucin* destanında geçen ve Ergun’un ceza olarak çevirdiği *hıyal* kelimesi de *obal* gibi “bela” ve “talihsizlik” demektir (HRS, 2006, s. 879). Dolayısıyla *Ay Huucin* destanında Huday’dan *hıyal* gelmesi, suç işleyen kişilere gönderilen bir belayı ifade etmektedir. Bu anlamda kulla-

nılan bir diğer kelime olan *pyro* ise yine monoteistik dinlerdeki günah kavramından çok “hata, suç, kusur” anlamlarına gelmektedir. Kelimenin bu esas anlamı şu ifadede de görülebilmektedir: *Pyrom tastañar* “Affedersiniz” (HRS, 2006, s. 412).

Bu kelimelerin dışında Hakaşçada Türk dilleri için ortak bir kelime olan ve sıklıkla monoteist düşüncedeki günah anlamının yüklendiği bir kelime daha vardır: *Çazıh* (yazık). Bu kelimeye dayanarak kimi zaman Türklerin, günahların yazılmasına dair bir inanışları olduğu ileri sürülmekte ve dolayısıyla ölümden sonraki hayat için geçerli olabilecek bir tür ceza meselesinin mevcut olduğu düşünülmektedir. Fakat kelime, yazı yazmak anlamındaki *yaz-* fiilinden değil, Şirin’in ifadesiyle “bugün hemen hemen hiç anımsamadığımız ‘hata yapmak, yanılmak; aldanmak’ anlamlı” başka bir *yaz-* fiilinden türemiştir (Şirin, 2020, s. 189; Clauson, 1972, s. 983). Hakaşçada aynı fiil kökünden türemiş olan ve “ıskala

mak” anlamına gelen *çaza* kelimesi de yukarıdaki hata yapma, yanılma anlamını güçlendiren bir başka örnektir (HRS, 2006, s. 920).

Şirin, fiilden isim yapan *-k* ekiyle yazmaktan *yazuk* kelimesinin ortaya çıktığını ve bu kelimenin eski Türk döneminde “suç” anlamında kullanıldığını; kelimeye “günah” anlamını kazandıranların ise Budist, Maniheizt ve Müslüman Türkler olduğunu ifade etmektedir (2020, s. 189). Gerçekten de bu anlam, etkileşimde bulunulan çeşitli dinlere ait yabancı kavramları dile ve kültüre sokabilmek için ya da başka bir ifadeyle ana dilde içselleştirebilmek için genişlemiş olmalıdır; çünkü aynı düşünceye sahip olabilmek için yaşamı ve ölümü anlamlandırma biçimleri son derece farklı olan halklar söz konusudur.

Elbette Türk runik metinleri de dâhil olmak üzere çeşitli kaynaklardan bu doğrultuda örnekler vermek mümkündür; ancak kelimenin taşıdığı bu suç ve kabahat anlamını en yoğun biçimde aktaran ifadelerden biri, Bintung adlı bir Türk kölenin yazdığı ve Türkçe en eski dava dilekçesi olarak bilinen şikâyetnamede geçmektedir. Köle Bintung, kendisini azat edeceğini söyleyerek bir azat belgesi hazırlayan ve güvenini kazanmak için bu belgenin bir suretini de kendisine veren; fakat daha sonra kaybolmaması için geri aldığı halde bu azat belgesini Bintung’un kendisinin kaybettiğini iddia eden, yanlış kölesini azat etmeye niyeti olmadığı anlaşılan Çinli efendisine karşı

mahkemeye başvurur. Tekin tarafından XIV. yüzyıla tarihlendirilen bu dilekçede Bintung, efendisine karşı hizmette kusur etmediğini ve olanlara anlam veremediğini şu sözlerle ifade eder: *Men küçüm yitmişinçe iş küç kılıp tapınıp yazmışım yok* “Ben gücümün yettiği kadar çalışıyor, hizmette kusur etmiyorum” (Tekin, 2013, ss. 298, 300).

Roux da tüm bu sebeplerle kelimenin asıl anlamının toplumsal düzene karşı işlenen bir suç veya bir tabunun çiğnenmesi olduğunu ileri sürmekte ve kelimeye sonradan yüklendiğini düşündüğü günah anlamının, yalnız monoteist dinlerin söz konusu coğrafyada kendini göstermesinin ardından mümkün olabileceğini belirtmektedir (1999, s. 83). Aynı şekilde Potapov da Altaylılar arasında Şamanizm sebebiyle günah ve sevap gibi kavramların var olmadığını; ancak Hristiyanlık ve Lamaizm gibi dinlerin etkisiyle daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmış olabileceğini ifade etmiştir (2012, s. 56).

Belirtilmelidir ki yukarıda bahsedilen *obal*, *pıro* ve *çazıh* kelimelerinin üçü de İncil’in (Yeni Ahit) Hakasça çevirisinde günah anlamında olduğu gibi suç anlamında da kullanılmıştır (*Noviy Zavet / Naa Molçağ*, 2011)³⁸. Bu noktada *çazıh* kelimesinin bu anlamda kullanılan diğer iki kelimeye baskın geldiği bir durumun söz konusu olmadığı tespit edilebilmektedir. Bu sebeple Hakas dilindeki bu kelimelerin, Rus Ortodoks Kilisesi misyonerlerinin bölgeye gelmelerinden çok daha önce, bir arada yaşamının doğurduğu gereklilikler sonucu ortaya çıkmış olan çeşitli kavramlar olduğu anlaşılabilmektedir.

Sonuç olarak Hakas Şamanizminde ölüm olayının, insanın yaşamını farklı bir boyutta sürdürmesini sağlayan bir değişim niteliği taşıdığı; bu nedenle çeşitli suçların yaptırımlarının da ölüm sonrası beklemesine gerek olmadığı, kişinin yine yaşarken orta dünyada cezalandırılabilceğini; ancak Şamanizmin dünya görüşü gereği, bunun da bir kesinlik taşımadığını söylemek mümkündür.

³⁸ Hakasça *çazıh* kelimesinin, günah anlamı ile birlikte günümüz Türkçesindeki gibi acıma ifadesi ve üzüntü veren durum anlamı da mevcuttur ve cevabı hayvan kesmek olan şu bilmece de görülebilmektedir: *Kemge çazıh, mağaa azıh* “Kimine yazık, bana azık” (HRS, 2006, s. 924-925).

2.1.5. FOLKLORİK METİNLERDE DİRİLME VE REENKARNASYON

Şamanist felsefede yaşamın ölüm karşısındaki ağırlığı daha önce “2.1. Yaşamaya Karşı Duyulan Doyumsuzluk Hissi” başlığı altında detaylı bir biçimde ele alınmıştır. Hakas Şamanizmi özelinde incelenen bu düşünce tarzının Altay halklarından Kore Şamanizminde de mevcut olduğu ve bu dünyada sahip olunacak sağlık ve refahın, ölüm ötesindeki hayata tercih edildiği görülmektedir. Dolayısıyla Şaman inanışlarını bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde sürdüren Koreliler arasında ruhun kurtuluşu yerine bu dünyaya odaklanma eğilimi göze çarpmaktadır. Canlı yaşamının sürdüğü ölümlü dünyanın, ahiret karşısında daha ağır basmakta olduğu bu Şamanist felsefe, bir Kore atasözünde de görülmektedir: “İt dışkısına bulanmış bile olsa bu dünyada yaşamak, öbür tarafta yaşamaya yeğdir” (Seo, 2013, s. 28).

Şamanizme özgü bu dünya görüşü, Antoine Henry de Bouillane de Lacoste’un 1909-1912 arasında Moğolistan’a yapmış olduğu seyahatinde bir Moğoldan duyup kaydettiği şu sözleri çağrıştırmaktadır: “Şamanlar bize hayatla ilgili şeylerden söz eder, oysa Lamalar bize sadece ölümlle ilgili şeylerden söz ediyor” (Roux, 2002, s. 259). Çocuk sahibi olma yoluyla soyun devamını sağlayarak, öldükten sonra adını yaşatacak eylemlerde bulunarak ya da *bengü* (Hak. *möñt*) yani sonsuz olarak nitelenen yazıtlar bırakarak bu dünyada kalıcı olmayı öğütleyen dünya görüşünü günümüzde de taşıyan Hakaslar, binlerce yıllık bir sözlü geleneğin ürünleri olan destanlarında da bu felsefeyi yansıtmaktadırlar.

Şaman adayının da bedeni ve zihninin ruhlar tarafından istila edilmesinin ardından alt dünyada vücudunun parçalandığı ve bir takım güçler eklenerek yeniden bir araya getirildiğine inanıldığı bilinmektedir. Sembolik olarak ölen Şaman adayı, ruhların bu müdahalesiyle daha güçlü bir biçimde yeniden doğmaktadır (Shamanism: *An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*. Vol. I., 2004, s. 64). Aça, destanlardaki dirilme motifinin, kahramanın yarım kalan işlerini tamamlayıp kendisini öldürenlerden intikamını almasını sağlayan bir olay olmasının yanı sıra Şamanlığa geçiş sürecinde ya-

şananlar gibi yeni bir başlangıcı sembolize ettiğini de belirtmektedir. Ölüp dirilen destan kahramanı da artık daha güçlü ve daha akıllıdır. Dirilerek âdeta yenilenmiş ve yeni bir hayata başlamıştır (Aça, 2002, s. 82).

Ancak bu çalışmada Hakas destanlarında da sıklıkla görülen dirilme (resurrection) motifi, ölümün kaçınılmaz olduğunu bilmesine rağmen kalıcı olmaya çalışan insanın, günlerce ve gecelerce dinlemekten keyif aldığı mitlere gerçekte yapabilmeyi dilediği eylemleri eklemesinden başka bir şey olarak görülmemektedir. Nitekim Hakas destanları birkaç kez ölüp yeniden hayata dönen karakterlerle doludur: *Üzñcizñ azıp öldim, üzñcizñ hatap çayaldım* “Üçüncü kez ayrılıp öldüm, üçüncü kez yeniden yaratıldım” (Huban Arığ, 1995, s. 131; 2006, s. 86).

Reenkarnasyondan farklı olarak kişinin öldüğü bedende canlanarak hayatına kaldığı yerden devam etmesini ifade eden dirilme ve diriltme olayı Hakas destanlarında sıklıkla destan kahramanı olan insanlar tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu iş için ise çeşitli yöntemlerin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, *Han Mirgen* destanında ölüleri esas olarak yukarıda yaşayan yedi yaratıcıdan başka kimsenin diriltemeyeceği söylene de, sıradan insanların da bu işi yerine getirebilmek için kullandıkları üç köşeli altın başörtüsü ve altın saplı kamçı gibi birtakım özel nesneler bulunmaktadır. Başörtüsü altı kez havada sallanır, kamçı ile de üç kez vurulur ve istenen diriltme gerçekleşir (1992, s. 73; 2008, ss. 98-99). Ancak söz konusu bu özel nesneler diğer Sibiryalı halklarının destanlarında farklılık gösterebilmektedir.

Bunun dışında yine folklorik metinlerde ölen canlıları diriltmeye yarayan ve Hakasça şifalı su anlamına da gelen *möñl suğ* (bengü su) kavramı da mevcuttur: *Ah sınıñ üstünde kızı tırgızır tırg mōñl suğ par* “Ak dağ silsilesinin üstünde (zirvesinde) kişiyi diriltten diri bengü su vardır” (HRS, 2006, s. 255). *Huban Arığ* destanında da Alp Hara Han adlı karaktere altın gölün suyunu içtiği takdirde gücünü geri kazanıp yeniden yaratılacağı bildirilir (2006, s. 15).

Benzer şekilde Saha (Yakut) masallarında ölen kişiyi diriltmek için su kullanıldığı görülmektedir. Bu masallarda ölümsüzlük suyunun tıpkı Hakasçadaki *möñl suğ* gibi “ölböt mögül uuta” ya da “ölböt mence uut” (Duranlı, 2010, ss. 178, 182) olarak adlandırıldığı gö-

rılmaktadır. Bir Saha masalında kahraman, ölen ablasını diriltmek için bu suyu kullanır. Söz konusu diriltme sahnesi ise Hakas destanlarındaki diriltme sahneleriyle son derece benzer bir anlatım tarzına sahiptir. Saha masalında diriltilecek kişi yavaş yavaş etlenmeye, kalın kaslarla dolmaya ve nefes almaya başlamaktadır (Duranlı, 2010, s. 182). Hakas destanlarından *Han Mirgen*'de de ölen kahraman Han Mirgen dirilirken aynı şekilde etinin kuruduğu yerlere et dolup, vücudunda kan olmayan yerlerine kan koşturup yayılmaktadır: *idî huraan çirîne it ös parğan, hanı çoh çirîne han oylas paribışan* (1992, s. 86; 2008, ss. 116-119).

Destanlarda ölenleri diriltmek için tılsımlı nesneler ve ölümsüzlük suyunun yanı sıra bir tür özel iksire de başvurulmaktadır. Hakasçada sözlük anlamı "ilaç" olan; ancak folklorik metinlerde hayat veren iksir anlamında kullanılan *im* (Tr. em) ve *tom* karışımları ile de ölümler diriltilebilmektedir (HRS, 2006, ss. 124, 645). Bu *im* ve *tom* ise sıklıkla çeşitli renklerdeki birtakım özel otlardan elde edilmektedir. Destanlarda bu bitkilerin günümüzde artık bulunmadığını, dolayısıyla alt metinde öleni diriltmenin mümkün olmadığını ifade eden şu ifadelerle de karşılaşılmaktadır: *Ol tusta ölgen kızî tîrgîşçen ot köp polcañ poltır* "O zamanlar ölmüş kişiyi diriltecek ot çok var imiş" (*Ah Çibek Arığ*, 1968, s. 44; 2015, ss. 98-99).

Destanlardaki bu diriltme otu ya da ölümsüzlük otu motifi, yüzlerce yılın birikimiyle meydana gelen ve Hakas topraklarında günümüzde de mühim bir rol oynayan etnotıp ya da geleneksel tıbbın temeline işaret ediyor olmalıdır. Özellikle çeşitli bitkilerin etkilerinden istifade edilen fitoterapi, Hakaslar arasında Şamanların hâlâ kullandıkları bir tedavi yöntemidir (Gorbatov ve Gorbatova, 2016, ss. 264-266). Dikkat çekicidir ki dünyanın en eski yazılı destanı olan *Gılgamış* destanında da Uruk kralı *Gılgamış* ölümsüzlük arayışındadır ve uzun bir yolculuk sonucu bulduğu; fakat bir yılanla kaptırdığı ölümsüzlük nesnesi aynı şekilde bir ot, bir bitkidir (Jackson, 2008, s. 82).

Bu noktada belirtilmelidir ki Hakas destanlarında bu *im* ve *tom*'dan faydalananlar yalnızca yüksek statülü hanlar ya da onların yakınları değildir. Örneğin, *Ah Çibek Arığ* destanında ak ve gök renkli otlarla yaşam iksiri hazırlanmakta ve bir hizmetçi kadın diriltilmektedir: *İmî im polıp, idî hanı kırıs turadır; tomı tom polıp, hır sümekçinî uluğ tınp, uluğ üskürîp, tur kilgen* "Em'i em olup eti ve kanı kirış gibi

çekildi, tom'u tom olup kır saçlı hizmetçi kadın ulu soluk alıp, ulu öksürüp ayağa kalkıverdi" (1968, s. 44; 2015, s. 101).

Aynı şekilde destan kahramanlarının dostları ve en yakın yardımcıları olan at ve köpek gibi hayvanlar da ölümden döndürülmektedir. *Huban Arığ* destanında Alp Huban Arığ alt dünyaya gidip altın tüylü ak köpeğin daha önceki kısımlarda açıklanmış bir ruh türü olan *sürününü* geri getirir ve bu ikisini birleştirmek için köpeğin ruhu ile ölü bedenini yan yana koyar. Ardından çeşitli otlarla diriltme iksiri hazırlar: *Ah ot pazın püre tuthan, imneñ artıh im itken. Kök ot pazın çu tuthan, tomnañ artıh tom itken*; "Ak otun başını bir araya getirip emden üstün em yaptı. Kök ot başlarını toplayıp, iksirden daha iyi iksir hazırladı." Destanda bu iksir ile diriltilecek altın tüylü köpek kişi diliyle konuşmaya başlamadan önce damarlarına kan yürümeğe, etine et dolmaktadır (*Huban Arığ*, 1995, s. 130; 2006, s. 85).

Hakaslarda destan kahramanlarının en yakın yardımcılarından olan köpeklerin diriltilmesi gibi kahramanın tamlayanı olarak nitelenebileceğimiz atların diriltildiği sahneler de vardır: *İmñ salıp İmnebisen, imñ im pol turaadı. Tomın salıp tomnabışan, tomu tom pol turaadı. Mañırada kıştebızıp, saaladapırğırızıp, tura tüşken Han pozırah at* "İlaç koyup tedavi etti, ilacı ilaç oldu, tom koyup tomladı, tomu tom oldu. Gür bir biçimde kışneyip, gürültülü bir biçimde horuldayıp kalkıverdi Kan pozırah at" (*Han Mirgen*, 1992, s. 49; 2008, s. 66).

Yaşama verilen önemin ve ölüm karşısında direnme çabasının bir göstergesi olarak Hakas destanlarında sıklıkla diriltme motifinin geçmesi, günümüz Hakas toplumunda reenkarnasyon inancının var olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bir kişinin ölümden sonra başka bir bedende yeniden dünyaya gelmesi anlamına gelen ve farklı bölgelerde birbirinden bağımsız olarak ortaya çıktığı ve daha sonra yayıldığı düşünülen reenkarnasyon inancı, bu bölgelerde genel olarak benziyor olsa da önemli farklılıklar içermektedir. Ayrıca Batı Avrupa ve Amerika gibi bu inanışa sahip olmadığı düşünülen kültürlerde de nüfusun %20 ile %30'unun yeniden doğuşa inandıkları görülmüştür. Antik Yunan, Amerikan yerlileri ve İnuitler ile bazı Batı Afrika halklarında olduğu gibi tek tanrılı dinlerde de reenkarnasyon inancının varlığına dair çalışmalar mevcuttur (Tucker, 2003, ss. 705-710). Aynı şekilde Hakas Şamanizminde de

yeniden doğuş olarak tanımlanabilecek reenkarnasyon inancının mevcut olduğu bilinmektedir (Davletov, 2019b, ss. 148-149).

İslami literatürde tenasüh olarak adlandırılan bu inanç, ahirette topluca diriltirme ve yargılanma inançlarıyla çelişmesi sebebiyle Müslümanlar arasında yaygın olmamakla birlikte Nusayrîlik, İsmâiliyye, Dürzîlik ve Yezîdîlik gibi heterodoks mezheplerde görülmektedir (Yitik, 2011, ss. 441-442). Ayrıca bazı surelerde yer alan şu ifadeler de reenkarnasyon inancı lehine yorumlanabilmektedir: “Siz cansız (henüz yok) iken sizi diriltten (dünyaya getiren) Allah’ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizleri öldürecek, sonra yine diriltecektir” (Kur’an-ı Kerim 2: 28); “Sizin yerinize benzerlerinizi getirmek ve sizi bilemeyeceğiniz bir şekilde yeniden yaratmak üzere aranızda ölümü biz takdir ettik” (Kur’an-ı Kerim 56: 60-61); “Gerçekten onlar da sizin sandığınız gibi, Allah’ın hiç kimseyi öldükten sonra tekrar diriltmeyeceğini sanmışlardır” (Kur’an-ı Kerim 72: 7); “Şüphesiz Allah, taneyi ve çekirdeği yarıp filizlendirendir. Ölüden diriye çıkarır. Diriden de ölüye çıkarandır” (Kur’an-ı Kerim 6: 95); “De ki: [...] Ölüden diriye çıkarırsın, diriden ölüye çıkarırsın” (Kur’an-ı Kerim 3: 27).

Anadolu’da da özellikle Aleviler arasında “kalıp değiştirme” adıyla bilinen bu inancın genellikle Hindistan kaynaklı dinlerle ilişkilendirildiği görülmektedir (Işık, 2012, s. 47). Melikoff ise Bektaşilikteki bu durumu Türklerin İslam öncesi göçebe inanışları ile ilişkilendirmektedir (2011, s. 168). Aynı şekilde Hakas Şamanizmindeki reenkarnasyon inancının da Budizm etkisi sonucu ortaya çıktığına dair pek çok görüş mevcuttur ve Anjiganova da bu görüşlere karşı çıkarak çeşitli dinlerde görülen ritüel pratiklerin esasında Şamanizm tarafından bu sistemlere verildiğini ileri sürmektedir (2007, s. 17). Samuel de tam olarak bu sebeple “Şamanik Budizm” terimini literatürde kullanma gereği görmüştür (1993, ss. 3-13). Ayrıca dünyanın pek çok farklı kültüründe reenkarnasyon inancı mevcuttur ve detaya inildikçe bunların birbirinden farklı yönleri ortaya çıkmaktadır (Kastenbaum, 2003, s. 457).

Örneğin, günümüzde Anadolu’da Bektaşî dervişlerinin ruhun insan bedenine girebilmesi için en az yetmiş “kalıp” değiştirme gerektiğine; bu farklı bedenler arasında insana yakın görülmesi sebebiyle en son at ya da koyun olarak doğup kurban edilerek bir sonraki hayatta insan olmanın mümkün olabileceğine dair ifadeler

bulunmaktadır. (Işık, 2012, s. 55). Ancak esas olarak Şamanizmde insanın davranışlarını ölçerek onu ölüm sonrasında ödüllendiren ya da cezalandıran bir mekanizma bulunmaması ve tüm varlıkların canlı kabul edildiği bir ortamda insanın en üstün varlık olarak algılanmaması sebebiyle ölen kişinin yaşarken gerçekleştirdiği eylemleri sonucu bir sonraki hayatını hayvan olarak yaşayacağı inancı da mevcut değildir. Yalnızca bu özellik dahi Şamanizmdeki reenkarnasyon inancını, bu konuda akla ilk gelen Hinduizm ya da Budizm örneklerinden ayırmaya yeterlidir.

Alan araştırması sırasında yapılan görüşmeler yarı-yapısal gerçekleştiği, katılımcıların anlattıkları meselelerin ve konuşmanın akışına göre ekstra sorular eklendiği için reenkarnasyon ile ilgili sorular katılımcıların tamamına sorulamamıştır. Ancak görüşmeler esnasında Hakaslar arasında reenkarnasyon inancının mevcut olup olmadığına dair soru yöneltilen 8 katılımcının % 62,5'i (5) Şamanizmde reenkarnasyonun var olduğunu ifade etmiştir. Bu oran, toplum katılımcı sayısının % 23,80'ini meydana getirmektedir. Örneğin, dinî inancını Şamanizm olarak belirten 43 yaşındaki Oksana Gorbatova (Sağay boyu, Turan aşireti) alt dünyanın çok katlı olduğunu ve ruhu kirli bir kişinin bu katlarda arınarak üst katlara çıkabileceğini, üst dünyaya vardığında ise bir bebekte yeniden doğacağını ifade etmiştir (O. Gorbatova, kişisel görüşme, Temmuz, 28, 2019).

61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) da reenkarnasyon ile ilgili olarak yukarıdaki katılımcınıninkine benzer açıklamalar yapmıştır. Anzhiganova, ölünün ruhunun alt dünyaya gittiğini; fakat alt dünyanın negatif bir yer olmadığını, orada bu dünyadaki tersine bir yaşam sürüldüğünü söylemiştir. Her şey orta dünyadaki tersi olduğu için alt dünyada insanın gittikçe gençleştiğini ve sonunda bebek hâline geldiğinde ise üst dünyaya geçtiğini belirten katılımcı, Şamanizmdeki yaşam döngüsünün bu şekilde olduğunu ve insanın bu döngüyü sürdürmekle görevli olduğunu ifade ettikten sonra var olan tüm ruhların sürekli dönüştüğünü ve yeni ruhların yaratılıp yaratılmadığının bilinmediğini, bu sebeple bir ruhun aynı anda birkaç farklı vücutta yaşayabileceğini aktarmıştır (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). İlmut B. Davletov da (Sağay boyu, Hobiy aşireti) bu konuda yukarıdaki katılımcı ile benzer bilgiler paylaşmıştır. 1999 Ağustosunda

Atlas Dergisi ile birlikte Güney Sibirya'ya giden ve ekibe rehberlik yapan Davletov, Hakasya'daki Sunduki (Hak. Oñna, Anlayış) dağlarında bulundukları esnada bölgede Sovyetler zamanından beri arkeolojik kazılar yürüten tanınmış arkeolog Prof. Dr. V. Lariçev'in araştırma ekibine kaya resimlerini göstererek anlattığını aktarmıştır. Bu petrogliflerden birinde bir tasvir bulunmaktadır ve Lariçev'e göre bu çizim, çok eski çağlarda yaşamış bir kahramanın doğumdan bir savaşta ölümüne ve ardından tekrar doğumuna kadarki döngüsü temsil edilmektedir. Lariçev, Hakas Şamanizmindeki inanışlar ile bu kaya resimlerinin örtüştüğünü belirtmiş ve ölümün ardından gelen hayatın tersine ilerlediğini vurgulamıştır (T. B. Davletov, kişisel görüşme, Eylül, 08, 2020).

71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova ise (Sağay boyu, Hoby aşireti) Şamanizmde reenkarnasyonun var olduğunu; fakat intihar eden kişilerin reenkarnasyona dâhil olmadıklarını, bu kişilerin ruhlarının da ilerleyen kısımlarda ele alınacak olan bir intihar ruhunun bedenine eklenerek onun büyümesini sağladıklarını belirtmiştir (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

48 yaşındaki *haya* Oleg Chebodayev de (Sağay boyu, Piltir aşireti) Hakasların "bir Şaman öldükten 3 yıl sonra geri döner" dediklerini, bu sebeple reenkarnasyonun var olduğunu ifade etmiştir. Dağ iyeleri için yapılan ve *tağ tayığ*³⁹ adı verilen kurban ayininin de aynı şekilde 3 yılda bir yapılmasını bununla ilişkilendiren katılımcı, alt dünyada 1 günün burada 3 yıla denk gelebileceğini, Hakas destanlarında da bu şekilde anlatıldığını ifade etmiştir (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019).

43 yaşındaki dilbilimci İrina Chebochakova (Sağay boyu, Hahpina aşireti) bir bebekte dünyaya gelen ruhun, eti ve kanı bittiğinde (*idî, ham üs parza*) yani bedeni yaşlanıp tükendiğinde başka bir vücuda gireceğini söylemiştir (İ. Chebochakova, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019). Yaşamı ve canlılığı ifade eden et ve kan motifi Hakas destanlarında da tekrarlanmaktadır. Örneğin, *Huban Arığ* destanında başkahramanın yardımcısı olan altın tüylü ak köpek yaşam iksiri ile diriltirken damarlarına kan yürümekte, etine et dolmaktadır: *Tamur-*

³⁹ Hakasça kurban ayini anlamına gelen *tayığ* kelimesinin belirtisiz isim tamlaması içindeki doğru kullanımı *tağ tayı* olmalıdır.

larına han çügürışken, idñne it tolğan (1995, s. 130; 2006, s. 85). Arkeolog ve etnograf Albert Nikolayeviç Lipskiy de Hakas halkının inanışlarına göre ölen kişinin ruhunun, ölümler ülkesine yani alt dünyaya geçebilmesi için belirli bir süreye ihtiyaç olduğunu ve ruhun bu süre içinde yaşayanların arasında kaybolabileceğini ifade etmiştir. Bu ise tabii olarak istenmeyen bir durumdur; çünkü ölen kişinin ruhunun yeni doğan bir bebekte tekrar dünyaya gelmesi gerekmektedir ve eğer ruh kaybolursa doğum oranı da azalacaktır. Bu durumu engellemek için Hakaslar geçmişte olduğu gibi günümüzde de birtakım uygulamalar gerçekleştirmektedirler (Vadetskaya, 1981, s. 97).

Bu noktada Hakasların komşuları olan Tıvalardan bir örneğe yer vermek faydalı olacaktır. Tıva Cumhuriyeti'nde Turan ve Ust-Ele-geest arasındaki karayolunda yol kenarında Sergek S. Kuular adlı bir Tıvalı için dikilmiş bir temsili mezar bulunmaktadır (bk. Görsel 7). 23 yaşında iken muhtemelen bu yolda geçirdiği bir trafik kazasında vefat etmiş olan bu kişinin asıl mezarı ise memleketinde olmalıdır. Yol kenarındaki bu mezar taşında ise reenkarnasyon inancına işaret eden kısa bir dua bulunmaktadır: *Ölçeylig bo örtemçeyge baza katap törüttün-dep yöreel tudup teylep or bis* "Bu mutlu dünyaya yeniden gelmen için (bir kez daha doğman için) dua ediyoruz"⁴⁰.



Görsel 7. Turan-Ust Elegeest arasındaki karayolunda bulunan bir temsili mezar, Tıva Cumhuriyeti, 2013
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov

⁴⁰ Mezar yazıtının Tıvacadan Türkçeye doğru aktarımında yardımcı olduğu için sevgili dostum Aygulya Chuldum-ool'a teşekkür ediyorum.

Elbette Tıvaların günümüzde Şamanizmi Budizm ile birlikte yaşattıkları bilinmektedir. Bu sebeple yukarıda gösterilen duada geçen yeniden doğma ifadesinin Şamanizm değil, Budizm kaynaklı reen-karnasyona işaret ettiği ileri sürülebilir. Ancak Budizmde nihai amaçın yeniden doğuş döngüsü olan *samsara*'yı kırarak, bu döngüden çıkmak ve nirvanaya ulaşmak olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla Budizmde esas olarak reenkarnasyondan kurtulmak arzulandığı için kişinin yeniden doğması sevinilecek bir durum olarak algılanmaktadır. Oysa yukarıdaki mezar taşında yer alan yazıtta ölenin yakınlarının, kaybettikleri kişinin yeniden doğması için dua ettikleri görülmektedir. Böyle bir dileğin temeli ise ancak yaşama güçlü bir anlam atfeden Şamanizmde bulunabilir. Dolayısıyla Tıvalar arasında tespit edilen bu örnek, Türklerin girmiş oldukları başka inanç sistemlerinde de sıklıkla gözlemlenebilen, kökenini eski inançtan alan inanış ve pratiklerden biri olarak değerlendirilebilir.

Hakasların kuzey batısında yaşayan Ob-Ugor dilli halklardan Hantı (Hanti) ve Mansilerde de reenkarnasyon inancı mevcuttur. Bu halkların inanışlarına göre her ruhun yeniden doğma şansı vardır; ancak bazı istisnalar da bulunmaktadır. Örneğin, eskiden Ob-Ugor halklarının kahramanlık destanlarında da anlatıldığı üzere savaşlarda düşman tarafından yakalanan kişilerin, Amerikan yerlilerinde olduğu gibi kafa derisi yüzülmektedir. Bu şekilde kafa derisi yüzülen bir kişi ise reenkarnasyon yaşama şansını kaybetmektedir. Hanti-Mansilerdeki bu inanışın sebebi olarak da insanın diğer Sibirya halklarındaki gibi birden fazla ruha sahip olması ve bu ruh türlerinden birinin de saçta bulunması gösterilmektedir. Kişinin üst dünya ile bağını temsil eden ve içinde ruh barındıran saç kesildiğinde insanı yaşam döngüsüne bağlayan iplik de kesilmiş olacaktır (Voldina, 2016, s. 106). Bu ifadelerin, çalışmamızın "4.1. Ölenle Ölenler: İnsan ve At Kurbanı" başlığı altında detaylı biçimde incelenmiş olan, eski Türkler ve günümüz Hakasları arasında saçta yüklenen anlamla aynı doğrultuda olduğu tespit edilmiştir. Nitekim eski Türklerde olduğu gibi modern Hakaslarda da saç yaşamla ilişkilendirilmekte ve bu sebeple ölümün arkasından gerçekleştirilen yas ritüellerinde de önemli bir rol oynamaktadır.

Ob-Ugorlarda ölen kişinin reenkarnasyona dâhil olamadığı bir diğer durum da reenkarnasyon için uygun bir genç adayın bulunma-

ması ya da kişinin soyunun tükenmiş olmasıdır; çünkü şart olmasa dahi yeniden doğmak için genetik bağ en önemli faktörlerden kabul edilmektedir. Ayrıca vakitsiz gelen trajik bir ölümle karşılaşan ya da öldürülen ve uygun biçimde gömülmemeyen kişi de orta dünyada kalıp bu dünyanın ruhları arasına karışacak ve yeniden bedenlenemeyecektir (Voldina, 2016, s. 106).

Hanti-Mansilerin reenkarnasyona dair bu inanışları, Hakasların *Ah Çibek Arığ* destanında öldürülen düşmanlar Ozıl Arığ ve Hara Han'ın vücut bütünlüklerinin kasten bozulması ve kendilerine bir mezar yapılmaması; bedenlerinin onurlu bir biçimde gömülmemesi, parçalanan etlerinin özellikle yaban hayvanları tarafından yenmesi için denize ya da bozkıra atılması olayını hatıra getirmektedir. (1968, ss. 202-204; 2015, ss. 105-106, 296-298). Hakas destanlarında görülen bu davranışın amacı da düşmanın dirilmesi ya da yeniden bedenlenmesinin önlenmesi, geri dönmesinden korkulması olmalıdır. Buna ek olarak Hakaslarda intihar eden bir kişinin ruhunun reenkarnasyona dâhil olamayacağı belirtilirken, Ob-Ugorlarda böyle bir ifadeye rastlanmamıştır.

Eğer yukarıda bahsedilen problemler mevcut değilse yeniden bedenlenme ancak ölümden 4 ya da 5 yıl sonra gerçekleşebilmektedir ve kişi genellikle kendi soyundan gelen çok sevdiği bir insan aracılığıyla, mesela torununun bedeninde doğabilmektedir. Ancak bir bedende yalnız bir reenkarnasyon gerçekleşmeli, yani bir ruh bulunmalıdır. Bir bedende iki reenkarnasyonun aynı anda bulunduğu durumlarda çocuk huzursuzlanacaktır. Bu sebeple çok fazla ağlayan bebeklerde ruhların kavga ettiğine inanılmaktadır. Ayrıca genellikle erkek ölümlerin erkek çocuklarda, kadınların ise kız çocuklarında bedenlendiği ifade edilmekle birlikte bu her zaman katı bir biçimde işleyen bir kural değildir. Kesin olan ise bir insanın ölümden sonra yine bir insan olarak bedenleneceğine inanılmasıdır. Kişi, işlediği eylemler sonucu sonraki hayatında herhangi bir hayvan olarak dünyaya gelmemektedir. (Voldina, 2016, ss. 106-122).

Şamanizmin diğer pek çok konuda olduğu bu meselede de keskin yargılar ileri sürmemesi, reenkarnasyonun sınırlarının çizilmesini zorlaştırmaktadır. Ancak yukarıdaki ifadelerde de görüldüğü üzere Şamanizmdeki reenkarnasyon inancı, Hindistan kökenli ina-

nışlarda bulunan reenkarnasyon inancından son derece farklıdır ve kendi içinde ayrı bir sisteme sahip görünmektedir.

2.1.6 ÖLÜMDEN SAKINMA

Hakasların geçmişten günümüze tercih ettikleri çeşitli defin yöntemleri, günümüzde cenaze törenlerinin nasıl gerçekleştirildiği ve Hakasların *ibirig* olarak da adlandırdıkları anma törenlerinin zamanları ile içeriği konusuna geçmeden önce aynı zamanda bu bölüme adını veren yaşama karşı duyulan doyumsuzluk hissi bağlamında ele alınması gerektiğini düşündüğümüz sakınma uygulamaları üzerinde durulmuştur.

Hakas aşiretleri ya da köyleri arasında dahi farklılık gösterebilmekle birlikte genel olarak mezarlıklar, ölümler ve yas tutan kişiler ile ilgili birtakım yasaklar bulunmaktadır. Bu inanışlar ve onlardan doğan pratiklerin ise esasında ölü tabusuna işaret ettiği düşünülmektedir. Freud, bu tabunun merkezine ölenin ruhunun geri gelebileceğine dair bir inanın yarattığı korkuyu yerleştirmektedir. Ayrıca canlı olanları kıskanan ve ailesinin yanında olmak isteyen, kendisi dünyada kalamadığı takdirde bu kez yaşayan akrabalarını yanında götürebileceğine inanılan bu ruhu ve dolayısıyla ölümü uzak tutmak için insanların türlü uygulamalar gerçekleştirdiklerini de ifade etmektedir (Freud, 2002, ss. 85, 88). Ölen kişinin hayattayken yaşadığı yere ve insanlara geri dönmemesi için alınan tüm önlemler de bu korkudan kaynaklanmaktadır. Mezarlık dönüşünde dikkat edilen yasaklar ya da cenaze töreninin ardından eve girerken temizlenilmesi gerektiğine dair inanışlar bu önlemler arasındadır (Eliade, 2006, ss. 239-240).

48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev (Sağay boyu, Piltir aşireti) ile yapılan kişisel görüşmeden edinilen bilgiler de bu sakınma düşüncesini desteklemektedir. Daha önce de bahsedildiği gibi profesyonel bir *hayat*⁴¹ olan katılımcı, eşinin babası öldüğünde Hakasların geleneksel çalgılarından biri olan *çathan* ile destan anlattığını;

⁴¹ Gırtlaktan şarkı söyleme sanatı olan hay ile destan anlatan kişi.

çünkü *alıptıǵ nımah*'taki yani alplık destanındaki kahramanların gelecek ölen kişinin ruhunun öbür dünyaya geçmesine bizzat yardım ettiklerine inandıklarını belirtmiştir. Katılımcı ayrıca bu şekilde destan anlatma geleneğinin ölenin gömüleceği gün olan 3. günden önce, 2. gece gerçekleştirildiğini; ancak bazen 3 gün boyu anlatıldığı durumların da olduğunu ve bu süre boyunca uyumamak gerektiğini ifade etmiştir. Uyumamak için arada fıkralar da anlatılabileceğini belirten katılımcı, bu davranışı ise ölen kişinin henüz öldüğünün farkında olmayabileceği sebebiyle açıklamıştır (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019). 46 yaşındaki Timur B. Davletov, bu eylemin "beklemece" olarak Türkçeye aktarabileceğimiz *saǵıca* kelimesiyle ifade edildiğini belirtmiştir (T. B. Davletov, kişisel görüşme, Ocak, 13, 2020). Ural halklarından Mansilerin de ölen kişiyi evde geçirdiği gece süresinde yalnız bırakmamak ve onu kötü güçlerden korumak için uyumadıkları ve tüm gece yanında oturdukları, uyumak istenirse evin başka bir bölümünde sırayla ve kısa süreli olarak uyudukları kaydedilmiştir (Rombandeyeva, 1993, s. 104)

Yukarıda bilgilerine başvurulmuş katılımcılar bu bekleme eyleminin ölü gömülmeden önce gerçekleştirildiğini ifade ederken, Katanov ise XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında Hakasların cenaze töreninden sonraki 3 gün boyunca uyumadığını, eğer biri uyursa ölenin ruhundan korunabilmesi için hemen uyandırıldığını kaydetmiştir (2004, s. 62). Bu ifadeler ışığında ölümlerin yaşayanları iyi ya da kötü yönde etkileme gücüne sahip olduklarına inanıldığı ve yukarıda da bahsedilen korkudan kaynaklanan tabularla birlikte ölümlerin teskin edilmesindeki ana fikir de anlaşılmış olmaktadır (Frazer, 2014, s. 410).

Aşağıda söz konusu sakınma uygulamaları arasında ilk olarak ölüm karşısında dili hedef alan önlemler ele alınmıştır. Bilindiği üzere pek çok kültürde kelimelerin insan yaşamı üzerinde ciddi bir gücü ve etkisi olduğuna inanılmaktadır. Kişinin adının yaşam şeklini belirlemesi ya da ömür süresini etkilemesi gibi Hakaslar arasında bir hastalığın yalnızca adının telaffuz edilmesi de o hastalığı çağırabilmektedir. Aynı şekilde ölüm kelimesinin ya da birinin öldüğünün dil tarafından söylenmesi de korkulan ve karşısında üzüntü duyulan ölümü çağırmaktan başka bir şey yapmayacaktır. Bu sebeple Hakas-

lar da diğer Türk halkları gibi ölümü ifade eden örtmece sözlere başvurumaktadırlar.

Davletov'un, içerdikleri kimi motifler üzerinden yaşı hesaplanmaya çalışılan ve çeşitli araştırmacılar tarafından binlerce yıllık bir sözlü geleneğin ürünleri olarak değerlendirildiklerini belirttiği (Ah Çibek Arığ, 2015, ss. XV-XVII) Hakas destanlarında da ölümü ve ölme ya da öldürme eylemini işaret eden bu örtmece ifadeler tespit edilebilmektedir. Örneğin, *Huban Arığ* destanında *çazı çiderge* "yaşı yetmek", *çadarĖa* "yatmak" (1995, s. 132; 2006, s. 87); *Han Mirgen*'de *sinĭ-tuzı çidĭp toozılarĖa* "vadesi gelip tükenmek", *çathlap halarĖa* "yatarak kalmak" (1992, ss. 34, 192; 2008, ss. 42, 274); *Kün Sarığ*'da *çatırarĖa* "yatırmak", *çadar sin* "yatma vakti" (1971, s. 4); *Ah Çibek Arığ*'da *ürep pararĖa* "aşınıp gitmek" (1968, ss. 178, 2015, ss. 326-327); *Ah Pora Attığ Alıp Ah Han*'da *azarĖa* "aşmak", *iki hara-añnı çabızarĖa* "iki gözünü yummak", *hara çirge çadıbızarĖa* "kara yere yatmak" (2007, ss. 170, 264) gibi örnekleri pekâlâ çoğaltılabilecek ifadeler bulunmaktadır.

Ayrıca yine Hakas destanlarında sıklıkla geöen bir ifade daha bulunmaktadır ki daha önce detaylı biçimde ele alınmış olan ruh kavramı ve canlı olma ilişkisini ortaya koymaktadır: *Tını üzĭlgerge* "tini kopmak" (Ah Çibek Arığ, 2015, s. 306). Hakas destanlarında görölen bu ifadenin eski Uyğurca metinlerde aynı biçimde *tını üzöl-* "canı kopmak" şeklinde ölümü karşıladığı bilinmektedir (Röhrborn'dan aktaran Tokyürek, 2009, ss. 177-178). Tini ya da canı kopmak şeklinde aktarılan bu ifade, pekâlâ nefesi kesilmek olarak da aktarılabilir. Nitekim kişinin vadesinin yetmesi ve canının kopması olayı nefes alma eyleminin son bulmasıyla birlikte geröekleşmektedir.

Bu doğrultuda 2019 yazında Hakas Cumhuriyeti'nde geröekleştirdiğimiz alan araştırmasında 21 katılımcıya yönelttiğimiz "Bir kişinin öldüğünü anlatırken 'öldü' demek yerine tercih ettiğiniz başka ifadeler var mı?" sorusuna katılımcıların %14,28'i (3) Hakasça bilmemeleri sebebiyle bu konuda bilgi veremeyeceklerini belirtmiş, %80,95'i (17) ise olumlu yanıt verdikten sonra *tığı çirzer parıbıstı/parıbışan* "diğer tarafa vardı", *sın çirzer parıbıstı/parıbışan* "geröek dünyaya gitti"; *üreen/ürep parĖan* "eskidi", *toozıldı/toozıl parĖan* "tüken-di", *nanıbıstı/nanıbışan/nan parıbışan* "geri döndü" ifadelerini içeren ortak örnekler göstermiştir. Ayrıca görüşme yapılan Hakasların ta-

mamının “öldü” ifadesinin kaba sayıldığını ve genelde insanlar için kullanılmadığını belirttikleri; %52,38’inin (11) ise hayvan ölümlerini anlatırken tercih edilebildiğini vurguladıkları görülmüştür.

Bu ifadeye yüklenen anlamın kaba ya da kötü olduğuna dair görüşler, eski Türk runik yazıtlarında da mevcuttur. Nitekim bu yazıtlarda sevilen kişiler ya da müttefikler için “öldü” anlamında sıklıkla *yaşı tegdi, uçdı, uça bardı, kergek boltı* gibi örtmeceler kullanılırken, düşmanların ve atların ölümleri karşısında doğrudan *ölti* ifadesi kullanılmaktadır.

Ayrıca Tekin, Kül Tigin yazıtının doğu yüzünün 20. satırında geçen *kaganı ölti* cümlesini, İngilizceye “their kagan died” (kağanları öldü) yerine “their kagan was killed” (kağanları öldürüldü) şeklinde tercüme etmiştir (1968, s. 210); çünkü bahsi geçen ölüm doğal yollarla değil, bir savaş ya da çatışma sonucu gerçekleşmiştir. Öyleyse öldü ifadesinin, yaşamın son bulması durumunu anlatmasının yanında bu olayın gerçekleşme biçimine dair bir anlam taşıdığı da ileri sürülebilir. Hakas katılımcılardan 44 yaşındaki hemşire Olga Kilchichakova (Sağay boyu), 48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev (Sağay boyu, Piltir aşireti) ve 52 yaşındaki müzisyen Leonid İvandayev (Sağay boyu, Tiilin aşireti) ile yapılan kişisel görüşmelerde de Tekin’in bu çevirisini destekleyen açıklamalar tespit edilmiştir. Kilchichakova, istisna olarak kazada ölen ya da intihar eden kişiler için *öl pardı* “öldü” denebileceğini belirtmiştir (O. Kilchichakova, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019). Chebodayev de aynı şekilde kaza gibi durumlarda, başka bir kişinin davranışı sonucu ölen kişilerin arkasından *öl parğan* dendiğini söylemiştir (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019). İvandayev ise “öldü” ifadesinin çok kaba olduğunu ve sanki kişinin “katledildiğini” ima ediyormuş gibi geldiğini aktarmıştır (L. İvandayev, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019). Öyle anlaşılmaktadır ki “öldü” ifadesi kişinin hayatının bir başkası tarafından sona erdirildiği ya da vaktinden önce kendi canını aldığı durumlarda da kullanılmaktadır. Dolayısıyla Orta Çağ’da bu durum sıklıkla bir savaşta gerçekleşirken içinde bulunduğumuz XXI. yüzyılda bir taşıt kazası ya da herhangi bir kavgada yaralanma sonucu gerçekleşmesi daha yaygındır. Görüldüğü üzere “öldü” ifadesine yüklenen ve VIII. yüzyıla tarihlendirilen eski Türk yazıtların-

da da tespit edilebilen bu anlam, günümüz Hakas dilinde varlığını hâlâ güçlü bir biçimde sürdürmektedir.

Ölümü karşılayan örtmece sözlükler konusunda eski Türk yazıtları ve günümüz Hakasçası arasında bir diğer ortaklık da *yok bol-* ve *yat-* fiilleri üzerinden kurulabilmektedir. Alan araştırması sırasında Büyük Salbık Kurganı'nda mülakat gerçekleştirdiğimiz 40 yaşındaki müze çalışanı Tatyana Kobelkova (Sağay boyu, Pürüt aşireti) “öldü, yok oldu” anlamında *çoh pol parğan* ifadesinin de kullanıldığını belirtmiştir (T. Kobelkova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). Bu ifade, Bilge Kağan'ın kendi oğlu için söylediği *ulug oglum agrıp yok bolça* “büyük oğlum hastalanıp ölünce” (Tekin, 2014, ss. 66-67) cümlesini hatıra getirmektedir. Aynı şekilde Hakas destanlarında geçen ve saha araştırması sırasında gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde de tespit ettiğimiz *çat-* (*yat-*) fiili de doğrudan Kül Tigin yazıtının doğu yüzünün 24. satırında geçen *siñüküñ tagça yatdı* “kemikleriniz dağlar gibi yığıldı” ya da aynı yazıtın kuzey yüzünün 10. satırında yer alan *yurtda yolta yatu kaltaçı ertigiz* “yazıda yabanda yata kalacak idiniz” (Tekin, 2014, ss. 30-31, 38-39) ifadesindeki *yat-* fiilini çağrıştırmaktadır. Görüldüğü üzere Köktürkçe metinlerde yer alan bu ifadeler Moğolistan'da bulunan kağanlık yazıtlarından 1300 yıl sonra Yenisey Kırğızlarının mirasçıları olan Hakasların dilinde hâlâ yaşamaktadır.

Killi, *öl-* fiilinin hiçbir zaman insan için kullanılmadığını, yalnızca hayvanlar için kullanıldığını belirtmişse de (2006, s. 60), 2019 yılında bölgede yapılan alan araştırmasında Hakasların bu fiili insanlar için de kullandıkları bazı istisnai durumlar olduğu tespit edilmiştir. Bu durumlardan biri yukarıda da belirtildiği üzere *öl parğan* “öldü” ifadesinin kazada ölen ya da intihar eden kişiler için kullanılmasıdır. Bunun dışında, 71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova (Sağay boyu, Hobıy aşireti) seilmeyen biri için de bu ifadenin kullanıldığını belirtmiştir (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019). Bu kullanım, ölümü karşılayan örtmece sözler bakımından son derece zengin olan Hakas destanlarında da mevcuttur. Örneğin, *Ah Çıbek Arıç* destanında yaşarken kötülük yapmış olan bir kahramanın ölümü üzerine şu sözler söylenmektedir: *Öl parğan çabal Ah Hannı pır dee ayastığ nimes* “Ölüp gitmiş yaman Ah Han [için] hiç üzülmiş değilim” (1968, s. 44; 2015, s. 100).

44 yaşındaki hemşire Olga Kilchichakova da benzer şekilde beddua ederken söz konusu kelimenin kullanılabileceğini söylemiştir (O. Kilchichakova, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019).

48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev (Sağay boyu, Piltır aşireti) ise tıpkı Türkiye Türkçesindeki kullanım gibi insanların tanımadıkları birinin ölüm haberinden bahsederken *öl parğan* “öldü” dediklerini aktarmıştır. Chebodayev ayrıca saygı duyulmayan biri hakkında konuşulurken veya kargışlarda (beddua) da bu ifadenin kullanılabileceğini belirtmiştir (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019). Annesi Hakas (Sağay boyu, Hobiy aşireti), babası ise Kırgız (Dölös/Tölös boyu) olan 47 yaşındaki Almaz Davletov da Hakaslar örneğinde olduğu gibi Kırgızlar arasında da bazı durumlarda bu ifadenin kullanıldığını, örneğin Kırgızların tartışırken birbirlerine *ölüp ket!* “ölüp git!” dediklerini aktarmıştır (A. Davletov, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019).

Hayvancılıkla uğraşan 64 yaşındaki Vasilisa Kicheyeva da (Sağay boyu, Harğalar aşireti) hangi durumlarda olduğunu belirtmese dahi Hakasların bazen insanlar için de *öl parğan* “öldü” dediklerini söylemiştir (V. Kicheyeva, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019). Bunlara ek olarak 43 yaşındaki dilbilimci İrina Chebochakova (Sağay boyu, Hahpına aşireti), kaba bir ifade olmakla birlikte kişinin bazen kendi hakkında *öl parzam* “öldüğümde” diye bahsedebileceğini ifade etmiştir (İ. Chebochakova, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019).

Yukarıda katılımcıların %80,95’inin (17) “öldü” anlamında *tıgı çirzer parıbıstı/parıbışan* “diğer tarafa vardı”, *sın çirzer parıbıstı/parıbışan* “gerçek dünyaya gitti”; *üreen/ürep parğan* “eskidi”, *toozıldı/toozıl parğan* “tükendi”, *nanıbıstı/nanıbışan/nan parıbışan* “geri döndü” ifadelerini kullandıkları belirtilmiştir. Ancak genellikle Türkçe kaynaklarda geçmemekle birlikte alan araştırması sırasında tespit edilen bir diğer örtmece söz de tuz ile ilgilidir.

54 yaşındaki geleneksel Hakas çalgıları ustası Peter Topoyev (Sağay boyu, Hobiy aşireti), başkent Abakan’da gerçekleştirdiğimiz görüşmede *öl parğan* “öldü” ifadesinin ölen kişiye değer verilmediğini ima eden bir ifade olduğunu ve Hakasların bunun yerine *hızıl tusha pardı* “kızıl tuza vardı/gitti” dediklerini belirtmiştir (P. Topoyev, kişisel görüşme, Temmuz, 26, 2019). Hakasçada olduğu gibi Tıvacada da ölümü ifade eden *kızıl dustaar* “kızıl tuz almaya gitmek” ifade-

si mevcuttur: *Kırgan-avam sezen has çooşkulaaş kızıl-dustadı* “Ninem seksen yaşına yaklaşırken öldü” (Chuldum-ool, 2016, ss. 34, 56). Chuldum-ool, bu ifadenin Tıvaların eskiden uzak ve kayalık bölgelere tuz çıkarmaya gittiklerinde çoğu kez geri dönememelerinden ve orada ölmelerinden kaynakladığını ifade etmiştir (2016, s. 56). Sibirya Federal Üniversitesi’nde öğretim üyesi olan 47 yaşındaki tarihçi Stanislav Ugdyzhekov da (Sağay boyu, Suğ Harğazı aşireti) “kızıl tuza gitti” (ушел за красной солью/ушел на красную соль) ifadesinin kullanıldığını aktarmıştır (S. Ugdyzhekov, kişisel görüşme, Temmuz, 30, 2019).

Aynı şekilde literatür taraması yoluyla tespit edilmesi güç olan; fakat alan araştırması sırasında rastlanan başka örtmece sözler de mevcuttur. Örneğin, 40 yaşındaki Hakas Dili ve Edebiyatı öğretmeni Aleksey Chaptykov (Haas boyu, Ah Hasha aşireti), Hakasların ölen kişinin arkasından *bu çirdi artis salğan/saldı* “bu yeri bıraktı” dediklerini belirtmiştir (A. Chaptykov, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

64 yaşındaki öğretmen Vladimir Erkibeyev (Şor boyu, Hobiy aşireti) Askiz bölgesindeki Poltakov köyünde gerçekleştirdiğimiz görüşmede “öldü” anlamında *irt parğan* “geçti, gitti” ifadesinin kullanıldığını belirtirken (V. Erkibeyev, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019); 54 yaşındaki geleneksel Hakas çalgıları ustası Peter Topoyev (Sağay boyu, Hobiy aşireti) *mayh pardı/parğan* “yoruldu” şeklinde bir örtmece sözden bahsetmiştir (P. Topoyev, kişisel görüşme, Temmuz, 26, 2019).

40 yaşındaki müze çalışanı Tatyana Kobelkova (Sağay boyu, Pürüt aşireti) Büyük Salbık Kurganı’nda gerçekleştirdiğimiz kişisel görüşmede bu anlamda *izel parğan* “aşınmış” örneğini vermiştir (T. Kobelkova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). 43 yaşındaki dilbilimci İrina Chebochakova (Sağay boyu, Hahpına aşireti) ise “ölmek” anlamında *hıyn çadıbzarğa* “yan yatmak” da dendiğini aktarmıştır (İ. Chebochakova, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019). Dikkat çekicidir ki bir Bronz Çağı kültürü olan ve MÖ II. binyılın ortalarına tarihlenen Andronov döneminden itibaren Hakas topraklarında ölünün “yan yatırılarak” gömülmesi uygulaması tespit edilebilmektedir. Bu gelenek Güney Sibirya topraklarında ortaya çıktıktan sonra pek çok İç Asya kültüründe görülmüş ve Hun kurganlarında da rastlanmıştır (Çoruhlu, 2016, s. 386).

Bunun dışında 43 yaşındaki Oksana Gorbatova (Sağay boyu, Turan aşireti) Askız bölgesindeki Beltirskoe köyünde yapmış olduğumuz mülakatta, ölümden sonra 40 gün geçtiği takdirde bir kişi hakkında konuşurken “öldü” anlamında *öörlen parıbstı* “yukarı gitti” ifadesinin kullanılabileceğini söylemiştir (O. Gorbatova, kişisel görüşme, Temmuz, 28, 2019).

48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev ise (Sağay boyu, Piltir aşireti) bu konuda şunları söylemiştir: “Eskiden köyde yaşlı bir kadın vardı. O kadın, ölen kişi iyi biriyse *tağ kızileri alıp alça* ‘dağ kişileri (iyeleri) almakta’; genç biriyse *irte parıbışan* ‘erken gitti’ diyordu” (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019). 46 yaşındaki Dr. Timur B. Davletov (Sağay boyu, Hobıy aşireti) da Hakasların “öldü” anlamında yukarıda bahsi geçen örtmece sözlere ek olarak *talchı parğan* “bilincini kaybetmek, hissizleşmek” ifadesini de kullandıklarını belirtmiştir (T. B. Davletov, kişisel görüşme, Ocak, 11, 2020).

Ölüm korkusundan kaynaklanan ve günümüzde hâlâ yaşatılan diğer sakınma uygulamalarını da tespit edebilmek için alan araştırması esnasında 21 katılımcıya “Cenaze töreninin ardından mezarlıktan dönerken arkaya bakmama, konuşmama gibi bir uygulamanız var mı?”, “Cenaze töreninden/mezarlıktan dönünce yıkanma uygulaması var mı?” ve “Mezarlığı elle göstermenin sakıncalı olduğunu duydunuz mu?” şeklinde 3 soru daha sorulmuştur.

İlk soru olan “Cenaze töreninin ardından mezarlıktan dönerken arkaya bakmama, konuşmama gibi bir uygulamanız var mı?” sorusuna katılımcıların %14,28’i (3) duymadım cevabını verirken, %9,52’si (2) duyduğunu ama günümüzde uygulanmadığını söylemiştir. %71,42’si (15) ise böyle bir uygulamanın hâlâ mevcut olduğu cevabını vermiştir. Olumlu yanıt ile %71,42’lik oranı oluşturan bu 15 kişinin %26,66’sı (4) ise ek olarak arkaya bakmak yasak olsa da konuşmanın yasak olmadığı bilgisini vermiştir.

İkinci soru olan “Cenaze töreninden/mezarlıktan dönünce yıkanma uygulaması var mı?” sorusuna katılımcıların %95,23’ü (20) evet cevabını vermiş ve özellikle ellerin mutlaka yıkandığını belirtmiştir. Bununla birlikte katılımcılardan, annesi Hakas (Sağay boyu, Hobıy aşireti), babası ise Kırgız (Dölös/Tölös boyu) olan 47 yaşındaki Almaz Davletov, Hakasların mezarlık dönüşünde üstleri-

ni silkelediklerinden de bahsetmiştir (A. Davletov, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019).

Bu soruya verilen olumlu yanıt oranı, Herodotos'un İskitler ile ilgili şu cümlelerini çağrıştırmaktadır: "Ölüyü gömdükten sonra Skythler kendilerini temizlerler: Başlarını iyice ovarak yıkarlar, gövdelerini temizlemek için bir tören yaparlar" (Herodotos, 2012, s. 324). Katanov, Hakasların XIX. yüzyılın sonunda ve XX. yüzyılın başlarında da günümüzde olduğu gibi cenaze töreninden döndükten sonra kapının önünde önceden hazırlanmış olan kovadaki suyla yıkadıklarını kaydetmiştir (2004, s. 62). Günümüz Moğollarının da bir cenazeden döndüklerinde ellerini ateşin üstünde tutarak sembolik olarak arındırdıktan sonra ellerini ve yüzlerini ayrıca suyla da yıkadıkları kaydedilmiştir (Humphrey, 2002, s. 82). Görüldüğü üzere Herodotos'un İskitlere dair aktardığı bu gelenek, yaklaşık 2500 yıl sonra Moğolistan ve Güney Sibirya coğrafyasında hâlâ devam etmektedir.

Araştırmamız dâhilinde katılımcılara yöneltilen üçüncü soru olan "Mezarlığı elle göstermenin sakıncalı olduğunu duyduunuz mu?" sorusuna ise %80,95 (17) oranında evet yanıtı alınmıştır. Ayrıca 21 katılımcının %42,85'i (9) mezarlığı elle göstermenin sakıncalı olmasına rağmen yine de parmak ile gösterildiği durumlarda, mezarlık hangi parmakla işaret edildiyse o parmağın ısırtıldığını belirtmiştir. Bu uygulamanın sebebi ise katılımcılardan birinin ifadelerinde tespit edilebilmektedir. 52 yaşındaki müzisyen Leonid İvandayev (Sağay boyu, Tiilin aşireti), bu şekilde mezarlığı elle ya da parmakla gösteren kişinin şansının azalacağına ve başına kötü bir şey gelebileceğine inanıldığını, bu sebeple mezarlığı gösterdiği parmağını ısırması gerektiğini ifade etmiştir (L. İvandayev, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019). Katılımcılar arasında yalnızca 57 yaşındaki İngilizce öğretmeni Klara Karamasheva (Sağay boyu, Hobi aşireti), mezarlık elle ya da parmakla işaret edildiği takdirde parmak ısırma yerine dua edilmesi gerektiğini söylemiştir (K. Karamasheva, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019). Davletov, bu geleneğin Güney Sibirya ve Orta Asya'da olduğu gibi Anadolu'da da devam ettiğini tespit etmiş ve örneğin Erzincan'da mezarlığı bu şekilde parmakla gösteren bir kimsenin çarpılacağına dair bir inanışın mevcut olduğunu belirtmiştir (2019a, s. 110).

Yukarıdaki ifadelere ek olarak 40 yaşındaki müze çalışanı Tatyana Kobelkova (Sağay boyu, Pürüt aşireti) büyüklerin, “mezara kimle gidildiyse onunla dönülmeli” dediklerini belirtmiştir (T. Kobelkova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). Bu ifadelerde de mezarlığa birlikte giden kişilerin aynı şekilde birlikte dönmedikleri takdirde bir kayıp yaşanacağına ve içlerinden birinin öleceğine dair hissedilen korku görülmektedir. 44 yaşındaki hemşire Olga Kilchichakova ise cenaze alayının önünden geçilmesinin dahi sakıncalı bir şey sayıldığını ve eğer bir kişi cenaze alayının geçmesini beklemeden önlerinden geçerse Hakasların o kişinin de uzun yaşamayacağını söylediklerini aktarmıştır (O. Kilchichakova, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019).

Alan araştırması yoluyla elde edilmiş olan bu veriler ışığında cenaze törenleri ve mezarlıklar ile yasaklar üzerinden gerçekleştirilen çeşitli sakınma uygulamalarının Hakaslar tarafından içinde bulunduğumuz XXI. yüzyılda da yaşatıldığını ileri sürmek mümkündür. Ölümünden sakınma uygulamaları içinde değerlendirilebilecek bir diğer yasak da ölüyle doğrudan ilişkisi olduğuna ve etrafındakilerin hayatında “kaos” yaratabileceğine (Burnakov, 2006, s. 45) inanılan dul ile ilgilidir.

Hakas Şamanizminde dulun ölen eşiyle ilişkisinin bir süre daha devam ettiği ve ölümün de tıpkı hastalık gibi bulaşıcı sayıldığı düşüncesi, 71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova (Sağay boyu, Hobıy aşireti) ile gerçekleştirilen görüşmede de tespit edilmiştir. Kapichnikova, dulun mezarlıktan dönerken [ölümü] kimseye bulaştırmamak için hiçbir yere uğramadan doğrudan eve gittiğini ifade etmiştir (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

Dul kelimesinin Türk dillerinde hem eşi ölen kadın hem de eşi ölen erkek anlamına gelerek her iki cinsiyeti de karşılaması sebebiyle alan araştırması sırasında gerçekleştirdiğimiz mülakatlarda katılımcılara dul ile ilgili yöneltilen sorularda cinsiyet farkı gözetilmemiştir. 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova da (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) görüşme esnasında dul kelimesini doğrudan kadın olarak algılamayıp, sorulara cevap verirken eğer dul kişi “kadınsa” şeklinde başlayan ifadeler kurmuştur (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). Bu sebeple gramatikal cinsiyetin bulunduğu Rus dilinde mülakat soruları hazırlanırken, Türk dilindeki bu

nitelik gözetilerek Ekler kısmında sunulan anketlerde hem kadın (вдова) hem erkek dul (вдовец) anlamına gelen iki ayrı kelimenin birlikte kullanılmasına özen gösterilmiştir.

Daha önce pek çok araştırmacı gibi Butanayev de dul erkek ya da kadının düğünlere çağırılmadığını kaydetmiştir (1996, s. 152). Bu sebeple araştırma dâhilinde katılımcılara dul hakkında özellikle yöneltilen ilk soru olan “Dul ile ilgili yasaklar var mı? Varsa nelerdir? Örneğin, dulun katılamayacağı etkinlikler var mı?” sorusuna katılımcıların %80,95’i (17) dul kişinin düğün, *sas toy*⁴² gibi kutlama ve bayramlara en az 40 gün ya da yarım yıl, ortalama 1 yıl ve maksimum 3 yıl süreyle çağırılmadığı ve dulun bu belirtilen süre boyunca misafirlige gitmediği, ancak dulun evine misafirlerin gelebildiği şeklinde cevap verirken, %80,95 oranında çoğunluk oluşturan bu grubun %29,41’i (5) ise dulun çocuklarının da aynı yasağa tabi olduklarını söylemiştir. Katılımcılardan %4,76’sı (1) dulun tek başına olmadığı takdirde düğünlere gidebileceği şeklinde cevap vermiş, aynı şekilde %4,76’sı (1) böyle bir şey duymadığını ifade etmiş, %9,52’si (2) ise cevap vermemiştir.

47 yaşındaki Doç. Dr. Stanislav Ugdyzhekov (Sağay boyu, Suğ Harğazı aşireti), başkent Abakan’da yaptığımız görüşmede dulun düğünlere katılmamakla birlikte misafirlige de gitmemesi gerektiğini; ancak günümüzde dul kalan kişiye iyi gelmesi için bazen akrabalar tarafından misafirlige özellikle davet edildiğini ifade etmiştir (S. Ugdyzhekov, kişisel görüşme, Temmuz, 30, 2019). Aynı şekilde 52 yaşındaki müzisyen Leonid İvandayev (Sağay boyu, Tiilin aşireti) de normalde en az yarım yıl yasak olmasına rağmen günümüzde kafası dağılsın diye dul kişilerin etkinliklere davet edildiklerini aktarmıştır (L. İvandayev, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019). Annesi Hakas (Sağay boyu, Hobıy aşireti), babası ise Kırgız (Dölös/Tölös boyu) olan 47 yaşındaki Almaz Davletov ise Kırgızların dul kişiyi âdet gereği özellikle davet ettiklerini; ancak onun 1 yıl boyunca reddettiğini, dulun çocuklarının da misafirlige gitmediklerini ifade etmiştir (A. Davletov, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019).

Üst-Çul köyünde yaptığımız mülakatta 48 yaşındaki ziraat mühendisi Eduard Borgoyakov (Sağay boyu, Harğa aşireti) bu yasakla-

⁴² Nişan, saç örme ritüelinin uygulandığı toy, saç toyu.

rin en az 40 gün, en fazla 1 yıl sürdüğünü belirttikten sonra artık çok az insanın bu kadar uzun süre dayanabildiğini ve çocukların da aynı şekilde söz konusu yasağa uymaları gerekirken gençliğin bu gelenekleri önemsemediğini ifade etmiştir (E. Borgoyakov, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019). 71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova (Sağay boyu, Hobıy aşireti) ise dulun bu tarz etkinliklere davetsiz gidemediğini; ancak davet edildiği ve tek başına olmadığı takdirde, yanında oğlu, kızı ya da bir akrabasıyla birlikte pekâlâ katılabildiğini belirtmiştir (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

Ayrıca 43 yaşındaki Oksana Gorbatova (Sağay boyu, Turan aşireti) Askiz bölgesindeki Beltirskoe köyünde gerçekleştirilen kişisel görüşmede ilk bir yıl içinde dulun evine gelen misafirlerin mutlaka havlu ya da kumaş gibi hediyeler getirdiklerini ifade etmiştir (O. Gorbatova, kişisel görüşme, Temmuz, 28, 2019). Yine 43 yaşındaki İrina Chebochakova (Sağay boyu, Hahpına aşireti) ise dul 40 yaşındaysa kendisine hediye getirildiğini belirtmiştir (İ. Chebochakova, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019). Bu durum, tıpkı ölünün ruhunu teskine uğraşma amaçlı uygulamalarda olduğu gibi, ölüyle bağlantısı henüz kesilmemiş olan dulun da mutlu edilmeye çalışılması ile alakalı görünmektedir.

61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti), ile gerçekleştirilen kişisel görüşmede de bu düşünciyi destekleyen ifadeler rastlanmıştır. Anzhiganova, dul kişi sınır çizgisinde sayıldığı için dikkatli olunması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca Hakas geleneklerine göre dulun 40 gün evde oturduğu, 1 yıl süreyle de bir yere çağırılmadığı ve yas süresince giysilerini de ters giydiği bilgisini paylaşmıştır (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

Araştırma dâhilinde katılımcılara yöneltilen ve esasında yas süresini ortaya çıkarmaya yönelik hazırlanan ikinci soru olan “Dul kişi ne kadar süre sonra yeniden evlenebilir?” sorusuna 21 katılımcının %42,85’i (9) 1 yıl cevabını verirken, %9,52’si (2) 3 yıl ve %4,76’sı (1) da 40 gün cevabını vermiş; kalanlar ise ya bilmediklerini ya da günümüzde artık kimsenin böyle bir uygulamayı dikkate almadığını söylemiştir. Gelenekteki bu değişimler XIX. yüzyıldan itibaren izlenebilmektedir. Nitekim Katanov da 1 ya da 2 yıl beklenmesi gerek-

tiğine inanan Hakasların bazen bu süreyi beklemediklerini ve 5. ya da 6. ayda evlenebildiklerini kaydetmiştir (2004, ss. 64, 67).

Sibirya Federal Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan 47 yaşındaki Doç. Dr. Stanislav Ugdyzhkov (Sağay boyu, Suğ Hargazı aşireti) ise yukarıdaki genel yanıtlara ek olarak Hakaslar arasında yeniden evlenme süresinin değişebileceğini belirtmiş ve 1970'lere dek sürdürülen *haldıh* yani levirat geleneği sebebiyle eskiden evlenmek için uzun süre beklenmediği durumlar da olduğunu ifade etmiştir. Katılımcı ayrıca Üst-Çul köyünde 70'li yıllarda Borgoyakov ya da Burnakovlardan 16 yaşında bir oğlanın abisi vefat ettiğinde yengesiyle evlenmek istemediği için "ben evlenmem" diye sürekli kaçmaya çalıştığını kendisinin de gördüğünü anlatmıştır (S. Ugdyzhkov, kişisel görüşme, Temmuz, 30, 2019). Çin kaynaklarında da *T'u-küeler*de (Türkler) ölen kardeşin karısıyla ya da çocuksuz üvey anne ile evlenme geleneğinin mevcut olduğu kaydedilmiştir (Eberhard, 1996, s. 87). Aynı şekilde X. yüzyılda Oğuzlar arasında bulunan İbn Fadlan bir adam ölünce karısı varsa, öz annesi olmamak kaydıyla büyük oğulun bu dul ile evlendiğini belirtmiştir (Şeşen, 2016, s. 11). Bu gelenek Kırgızların Manas destanında geçen *at ölsö soori keres, ağa ölsö ceñe keres* (Radloff, 1995, s. 204) "at ölse postu miras, ağa (ağabey) ölse yenge miras" cümlelerinde de görülmektedir. XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarına gelindiğinde gelenek hâlâ takip edilebilmektedir. Katanov da Hakaslarda dul kadının ölen kocasının küçük erkek kardeşiyle; dul erkeğin de ölen karısının küçük kız kardeşiyle evlenebildiğini kaydetmiştir (2004, s. 64). Bu bilgiler göz önüne alındığında Hakaslar özelinde 70'li yıllara dek *haldıh* geleneği üzerinden devam eden bir tür kültürel devamlılıktan bahsetmek mümkün görünmektedir.

Alan araştırması sırasında görüşme yapılan 40 yaşındaki müze çalışanı Tatyana Kobelkova (Sağay boyu, Pürüt aşireti) ise dulun bütün *ibirig'*ler yani anma törenleri tamamlandıktan sonra evlenebileceğini belirtmiştir (T. Kobelkova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). Bu ifadeden de anlaşılmaktadır ki resmî yas süresi sona erene dek dul kişi ölen eşiyle doğrudan bir ilişki içinde görülmektedir ve ancak sırasıyla tüm *ibirig'*ler yerine getirildikten sonra bu bağ kopmuş sayılmaktadır. Aynı şekilde Katanov da XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında Hakaslar arasında yaptığı derlemelere

göre ölümün ardından bir yıl geçtiğinde dul erkek ya da kadının ölen eşine “Şimdi seni bırakıyorum” dediğini ve bu tarihten sonra evlenebildiğini ifade etmiştir (2004, ss. 63-64). Burada bahsi geçen *ibirigler* yani anma törenleri çalışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylı biçimde ele alınmıştır. Bu sebeple sakınma uygulamaları üzerinde durulan bu başlık altında anma törenleri hakkında daha fazla bilgi verilmeyecektir.

Hakas Devlet Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova da (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) yukarıdaki katılımcı gibi dulun yeniden evlenebilmesi, yani hayatına devam edebilmesi için geçmesi gereken sürenin 1 yıl olduğunu belirtmiş ve bu sürenin günümüzde de çok ciddiye alındığını, öyle ki akrabaların da bu bir yıl içinde düğün dahi yapmadıklarını ifade etmiştir (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). Anzhiganova'nın bu ifadeleri, Eberhard'ın Çin kaynaklarından aktardığı ve Türkler hakkında kaydedilen “ölüm merasiminde evlenmeden içtinap olunur” cümlesini hatırlatır niteliktedir (Eberhard, 1996, s. 86).

Dinî inancının Ortodoks Hristiyanlık olduğunu belirten 67 yaşındaki tıp doktoru Nadezhda Lazareva (Sağay boyu, Pürüt aşireti) ile yapılan görüşmede kültürel etkileşim ile açıklanabilecek bir durum tespit edilmiştir. Lazareva, Hakaslar için bu süre 1 yıl olmakla birlikte bölgede yaşayan Rusların da yeniden evlenebilmek 40 gün beklediklerini belirtmiştir (N. Lazareva, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019).

Alan araştırması sırasında katılımcılarla yapılan kişisel görüşmelerden elde edilen bu verilere göre zaman içinde tabular yıkılabilmekte ve esasında ölüme karşı bir tedbir amacı taşıyan kimi gelenekler gevşeme eğilimi gösterebilmektedir. Ancak yaşama tutunmak ve ölümü diğer yaşayanlara bulaştırmamak için dul kişiler üzerinden alınmaya çalışılan önlemlerin Hakas toplumunda hâlâ varlığını koruduğunu ve bu sakınma uygulamalarına riayet edildiğini söylemek mümkündür.

3. BÖLÜM

DEFİN YÖNTEMLERİ VE TÖRENLER

3.1. KREMASYON

Kremasyon, insan vücudundaki tüm yumuşak dokuların ateş tarafından yok edilene dek yakılması işlemidir. Bu işleminden geriye kalan iskelet kalıntıları ve küller ise dinî ritüellerin nesnesi olmaktadır (Douglas, 2003, s. 188). Antik dönemlerden itibaren Grek, Hint, İskandinav ve Türk kültürlerinde olduğu gibi dünyanın pek çok bölgesinde varlığı tespit edilebilen ölü yakma uygulaması, Hristiyanlığın MS V. yüzyıldan itibaren Avrupa’da yaygınlaşması ve güçlenmesiyle birlikte yerini toprağa gömme uygulamasına bırakmıştır. XIX. yüzyılda ise yeniden ilgi görmeye ve tercih edilmeye başlayan kremasyonun, modern tekniklerle uygulanmasına geçilmiş ve bu köklü uygulama XX. yüzyılın sonları ile XXI. yüzyılın başlarından itibaren artık sosyoloji, ilahiyat ve tarih gibi bilim dallarının ilgilendiği konular arasına girmiştir. (Douglas, 2003, s. 189).

Türk kültüründe ölü yakma geleneği söz konusu olduğunda ise daha geç dönemlere dek bu uygulamayı sürdürmüş olmaları sebebiyle sıklıkla Yenisey Kırgızları ön plana çıkmaktadır. Gerçekten de kremasyon, Yenisey Kırgızlarının geleneksel defnetme yöntemlerinden biri olarak nitelenmektedir (Pavlinkaya, 2007, ss. 8-29; 2009, ss. 29-33). Ancak Köktürklerin de bu geleneği uyguladıkları tarihî kaynaklarla olduğu gibi arkeolojik verilerle de kanıtlanmaktadır. Nitekim Çin kaynaklarından *Ts’e-fu Yüan-Kui*’nin 961. bölümünün 21/a ve 21/b numaralı vesikalarında Köktürkler ile ilgili olarak, birisi öldüğünde atların kurban edildiğinden ve ölünün giysileri ile kullandığı diğer özel eşyalarının cesedin yanında yakıldığı bilgisi mevcuttur. Cenaze ateşinden kalan küller ise yine aynı kaynağa göre gömme zamanına kadar bekletilmektedir. Yenisey Kırgızlarında da mevcut olan bu geleneğe göre sonbahar ve kışın ölenlerin külleri

çayırların, yaprakların yeşermesine dek cenaze töreni için muhafaza edilmektedir. Vakit geldiğinde ise toprak kazılarak bir mezar yapılmakta ve küllerin gömüleceği bu son gün ölenin akrabaları bir kez daha kurbanlar sunmakta, atlarıyla mezarın etrafında dolaşıp yüzlerini kesmektedirler. Cenaze merasimi küllerin mezara yerleştirilmesiyle birlikte son bulmaktadır (Taşağıl, 1995, s. 112; Eberhard, 1996, s. 86).

Çin kaynaklarından *T'ung-Tien*'in 199. bölümünde de ileride "4.1. Ölenle Ölenler: İnsan ve At Kurbanı" başlığı altında bir kez daha adı geçmekte olan Hsie-li kağanın yeğeni T'ung Yabgu'nun, amcası tarafından VII. yüzyılda öldürülmesi olayı kaydedilmiştir. Bu olayın ardından dönemin Tang imparatoru T'ai-tsung, törende yakılabilmesi için mücevherlerle süslü ipek giysiler göndermiştir (Taşağıl, 1995, s. 110).

Köktürk döneminde kremasyon geleneğinin uygulanmasına dair arkeolojik verilere örnek olarak, daha önce de bahsi geçen Mayhan-uul kurganı gösterilebilir. 6 metre yüksekliğe sahip bu tipik erken Orta Çağ eski Türk kurganında da yanmış kalıntılar tespit edilmiştir. Bu kalıntılar ağaç bir lahdin içinde baş ve bacakların bulunması gereken iki noktada yer almaktadır. Küller başta ipek bir torbaya konulmuş olmalıdır; ancak kumaş zaman içinde yok olmuştur (Sartkozhauly vd., 2012, s. 86). Çoruhlu, bu kurgandan bir yüzyıl sonra dikilen Kül Tigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk'un mezar anıtlarında ceset bulunamamış olmasının sebebini de aynı şekilde kremasyon olarak açıklamaktadır (Çoruhlu, 2004, ss. 245-246). Ancak Çin kaynakları, T'u-küelerde eskiden ölüleri yakma âdeti bulunsa da bir zaman sonra artık bu geleneğin terk edilmeye başlandığını ve ölülerin tepeye benzer mezarlara gömüldüğüne dair kayıtlar içermektedir (Çoruhlu, 2016, s. 378).

Bununla birlikte Tang dönemi yıllıkları olan *Tangshu*'da Yenisey Kırgızlarından bahsederken Kırgızların da ölülerini yakıp cenaze ateşinden kalan kemikleri ve külleri de bir yıl sonra gömdükleri kaydedilmiştir (Hudyakov, 2016, s. 111). Hakas-Minusinsk Vadisi'nde, Tıva, Dağlık Altay, Moğolistan ve Transbaykal coğrafyasında tespit edilen ve kremasyon geleneğine dair kalıntılar içeren Kırgız kurganları da bu kaynakları arkeolojik açıdan doğrulamaktadır (Hudyakov, 2016, s. 113). Ayrıca belirtmelidir ki MÖ II. binyılın ortalarına

tariflendirilen bir Bronz Çağı kültürü olan Andronov arkeolojik kültürüne ait yakılmış insan kalıntıları içeren kurganlardan elde edilen bilgiler sayesinde Hakas topraklarında binlerce yıl süren bir kremasyon geleneğinden söz etmek mümkün görünmektedir (OİH, 2008, s. 42).

Hudyakov IX-X. yüzyıllarda Uygurlara karşı sürdürülen uzun savaşlar neticesinde Kırgız cenaze geleneklerinin birtakım değişikliklere uğradığını, Tıva ve Moğolistan coğrafyasında çok fazla Kırgız savaşçının ölmesi sebebiyle bu dönemin Kırgız kurganlarının inşasında sadeleşmeye gidildiğini ifade etmektedir (2016, s. 113). Örneğin, sıradan kabile üyeleri nispeten daha küçük taş kurganlara ya da direkt yere kazılan çukurlara gömülmüşlerdir. Mezarlara genellikle birden fazla ölü yerleştirildiği tespit edilmiştir. Farklı yaşlarda iki yetişkine ait yanmış kemiklerin bulunduğu ve büyük olmayan taş plakalardan meydana getirilmiş mezarlar da bulunmuştur. Gelenek olduğu üzere kremasyondan kalanlar ya seramik bir urnaya ya da kabuk veya ağaçtan yapılmış muhafaza kaplarına yerleştirilmiştir. Mezarlarda ayrıca koyun ya da at eti ve geleneksel Kırgız vazoları da bulunmaktadır. Kurganlara öbür dünyaya dair inanışlar ile ilgili olarak değerli metallere yapılmış tabaklar, at koşumları ve silahlar konulmuştur. Ayrıca Kırgızlar tarafından kurganların etrafındaki dikili taşlara kimi zaman runik yazılar yazıldığı da görülebilmektedir (Hudyakov, 2016, s. 112).

Yukarıda bahsedilen Tang dönemine ait Çin kaynaklarının ardından XI. yüzyıla gelindiğinde bu kez İslam coğrafyacılarından Gerdîzî, Kırgızların ölümlerini yaktıklarını ve ateşin dünyanın en temiz şeyi olduğunu, dolayısıyla ona düşen her şeyin temizlendiğini söylediklerini kaydetmiştir (Şeşen, 1985, s. 77). Gerdîzî'den iki yüz yıl sonra XIII. yüzyılda Avfi de Kırgızların ölümlerini yakıp küllerini nehre savurdıklarını, nehirde uzak yaşayanların ise ölümlerini yaktıktan sonra nehre ulaşabilmesi için küllerini rüzgâra bıraktıklarını ifade etmektedir (Şeşen, 1985, s. 101). Çoruhlu, bu davranışı su iyelerine olan tapınım ile açıklamaktadır (2017, s. 191). Dikkat çekicidir ki aynı seyyahlar bu tarihlerde diğer Türklerin ölümlerine yaktıklarına dair bir kayıt düşmemişlerdir.

Yenisey Kırgızlarının torunları olan Hakasların *Ah Çibek Arğ* destanında da kremasyon geleneği ile ilişkilendirilebilecek ifadelerle

karşılaşılmaktadır: *Ay Molattıñ oybazı halğanca örteбіskenner* “Ay Molat’ın arkasında yalnızca külü kalacak biçimde yakıverdiler” (2015, s. 307). Ancak belirtilmelidir ki Yenisey Kırgızları yetişkinlerin cesetlerini yakmalarının ardından yumuşak dokudan arındırılan kemikleri gömerken, küçük yaştaki çocukları kremasyon geleneğine tabi tutmayıp doğrudan toprağa gömmüşlerdir (Kızlasov, 1993, s. 55). 3 yaşına kadar olan bebeklerin mezarlarına yiyecek konulmamış; 3-15 yaş arasındaki çocuk ve ergenlerin yanlarına ise koyun etiyle birlikte yemek kapları yerleştirilmiştir. Muhtemelen bu yaş aralığındaki bebek ve çocukların henüz hiçbir suç işlememiş oldukları ve bu sebeple de kutsal ateş tarafından arındırılmalarına gerek olmadığı düşünülmüştür. Yenisey Kırgızlarının cenaze geleneklerinde herhangi bir cinsiyet ayrımı görülmemekle birlikte, yaş ve sosyal statü önemli fark yaratmaktadır (Hudyakov, 2016, s. 113). Bu sosyal statü farkı meselesi ise “3.4. Ölüm Maskeleri” başlığı altında incelenen Taştık arkeolojik dönemi cenaze uygulamaları ile örtüşür niteliktedir.

Ölülerin yakılmasının ardında yatan düşünce ile ilgili olarak İbn Fadlan’ın X. yüzyılda İskandinavya’dan gelip Volga (İdil) kıyılarına ulaşan Vikinglerin kremasyon âdetlerine dair ifadelerine başvurmak yerinde olacaktır. İbn Fadlan’ın aktardıklarına göre ateşe verilecek olan cenaze gemisi karaya çıkarılmakta ve altına odunlar koyulmaktadır. Ardından herkesin ellerindeki meşale gibi tutuşturulmuş olan odunları geminin altına yerleştirilen diğer odunlara atmasıyla cenaze ateşi harlanmaktadır. İbn Fadlan, Vikinglerden birinin kendisine tercüme yapan kişiye şöyle dediğini kaydetmektedir: “Siz Araplar ahmaksınız. En çok sevdiğiniz, değer verdiğiniz insanı alıyor toprağa atıyorsunuz. Onu toprak, haşerat, kurtlar yiyor. Biz ise onu bir anda yakıyoruz. Derhal cennete giriyor” (Şeşen, 2016, ss. 43-44). İbn Fadlan’ın daha önce Oğuzların balbal dikme geleneğini anlatırken de cennet kelimesini kullandığı hatırlanmış olmalıdır. İdil kıyısına yerleşen Vikinglerin bu coğrafyada hâlâ Valhalla kavramını kullanıp kullanmadıkları bilinmemekle birlikte Vikinglerde de tek tanrılı dinlerdekine benzer bir cennet kavramı var olmadığı için tercümanın İbn Fadlan’a çeviri yaparken onun anlayabileceği bir kavram kullanmış olması muhtemeldir. İbn Fadlan, ayrıca ateş sönüp her şey kül olduğunda Vikinglerin geminin kalıntılarının üzerine toprak yığp,

yuvarlak ve tepeye benzer bir mezar yaptıklarını aktarmıştır. Bu tepenin ortasına ise kayın ağacından bir sütun dikip üzerine de orada yatmakta olan hükümdarın adını yazmaktadırlar (Şeşen, 2016, s. 44).

Görüldüğü üzere, ölülerini yakan topluluklar, ölü bir bedenin toprakta hayvanlar ve böcekler tarafından tahrip edilerek çürümese yalınca beyaz kemikleri ya da külleri kalıncaya dek ateşte arınmasını tercih etmektedirler. Türk topluluklarının bu yöntemi uygulamaları ise aynı zamanda ateş kültü ile ilişkilidir.

Bu noktada, VI. yüzyılın ikinci yarısında Batı Köktürk kağanı Bumin'i ziyaret eden Doğu Roma elçisi Zemarkhos'un gözlemlerini aktaran tarihçi Menander'in (Menandros) kayıtlarına başvurmak yerinde olacaktır. Elçi Zemarkhos'un, Şamanlığa işaret eden spesifik faaliyetlerde bulunan Köktürklerle ilgili gözlemleri dikkat çekmektedir. Batı Köktürkleri arasında kötülükleri ya da olası zararları önleyebilme gücüne sahip bazı kişiler, Zemarkhos'un yanında getirdiği hediyeleri arındırmak için bunları bir araya getirerek günümüzde Hakaslar tarafından hâlâ bu amaçla kullanılan ve kutsal kabul edilen ardıc dallarıyla yaktıkları ateşten geçirmişler ve bu eşyaların üzerinde davul çalmışlardır. Ayrıca Zemarkhos da aynı şekilde kutsal ateşten geçirilerek arındırılmıştır. Anlatılan bu olaylar, tipik bir Şaman ayinine ve ateş kültüne işaret etmektedir (Potapov, 2012, s. 153).

Hakaslarda ot yani ateş, ısı ve ışık kaynağı olması sebebiyle hayatı sembolize etmekle birlikte, kötü ruhları ya da hastalıkları kovmak için gereken yıkıcı güce de sahiptir. Ateş, insanların dünyası ve ruhlar dünyası arasında bir aracı görevi üstlenmesi sebebiyle diğer tüm Sibiryalı halklarında olduğu gibi Hakaslarda da doğum, düğün ve cenaze gibi törenlerde yerine getirilen ritüellerde merkezi bir rol üstlenmektedir. Hakaslar, bu varlığın bir kadın görünümünde olduğunu düşündükleri için ateşin koruyucu ruhunu yani iyesini de anne olarak görmekte ve onu *Ot İnezî* "Od Anası" şeklinde adlandırmaktadırlar (Chaptykova ve Cheltygmasheva, 2019, s. 489). Ateşin iyesini sabah saatlerinde genç bir kız, öğle vakti yetişkin bir kadın, akşam ise yaşlı bir nine görünümünde tasavvur etmekte olan Altaylıların bu sahip ruha *Ot Ene*, Tıvaların *Ot Eezi*, Hakasların ise *Ot İne* ya da *Ot İnezî*'ne ek olarak *Ot Eezi* dedikleri de bilinmektedir (Yefimova ve Afanasyev, 2015, s. 171).

Yefimova ve Afanasyev de, Sibiryalı Türk ve Moğol halklarının kadim zamanlardan beri ateşin iyisine tapındıklarını ve onu başlıca koruyucuları olarak gördüklerini ifade etmektedirler. Araştırmacılar, Yakutlar arasında ateşin iyeler arasında en güçlüsü olduğunu ve tanrıların seviyesinde görüldüğünü de belirtmektedirler. Bu sebeple Hakasların *Ot İne*'yi yaşam ve doğumla ilişkilendirilen tanrıça Umay'ın kardeşi olarak açıkladıkları bilgisiyle karşılaşmak mümkündür (2015, ss. 171-172). Butanayev de *Ot İne* ile Umay'ın kız kardeşler olarak anıldıklarını belirtmektedir (Butanayev'den aktaran Davletov, 2019a, s. 142). Buna ek olarak Davletov, Hakas yazarlarından 1941 doğumlu Galina Kazachinova ile (Çiti Püür aşireti) 2010 yılında gerçekleştirdiği mülakatta katılımcının Hakasların kimi zaman *Ot İne* ile tanrıça Umay'ı aynı kişi olarak da algıladıklarını ifade ettiğini kaydetmiştir (2019a, s. 142). Ancak dikkat çekicidir ki Yakutlar ve Moğol halklarından Buryatlar, ateşi yaşlı bir erkek görünümünde tasavvur ederken Sibirya'nın yerlisi olan diğer Türk halkları ateş iyisinin bir kadın olduğuna inanmaktadırlar. Ateşin kadın formunda algılanması ise daha arkaik bir versiyon olarak kabul edilmektedir (Yefimova ve Afanasyev, 2015, ss. 171-172).

Ateş, insanların dünyası ve ruhlar dünyası arasında bir aracı görevi üstlenmesi sebebiyle Sibirya halklarının cenaze ritüellerinde de mühim bir yere sahiptir. Ölünün ruhu da ateş aracılığıyla beslenmektedir. Ateşte yanan yiyeceklerin *huyuh* adı verilen kokusunun duman sayesinde ölüler ülkesine ulaştığına ve yemeğin bu kokuyla ölüyü beslediğine inanılmaktadır (Chaptykova ve Cheltygmasheva, 2019, ss. 490-491). Ateşin bu aracılık gücü sayesinde ölüye gönderilmek istenen yiyecek ve içecekleri küle çevirip onların tadını ve kokusunu öbür dünyaya taşıdığına inanan Hakaslar, aynı şekilde ateşin ölü bir bedeni de yakıp eriterek içindeki ruhu diğer tarafa gönderdiğini düşünüyor olmalıdırlar. Bu sebeple XI. yüzyılda Gerdîzî'nin ateşin arı sıfatına vurgu yapması ve Köktürkler hakkında Bizans kaynaklarında yer verilen ateşten geçirme ritüelinde olduğu gibi Kırgızların da ateşe düşen her şeyin temizlendiğine inandıklarına dair kayıtlara ek olarak, ateşin dünyalar arasındaki bu taşıyıcı rolünün de Yenisey Kırgızlarının kremasyon uygulamasının altında yatan sebeplere eklenmesi yerinde olacaktır.

2019 yazında gerçekleştirilen alan araştırması sırasında görüşme yapılan Hakaslar ise artık ölülerini yakmak yerine toprağa gömme yöntemini uyguladıklarını belirtmişlerdir. Bu veriler bir sonraki başlık altında detaylı bir biçimde ele alınmaktadır. Ancak inhumasyon yani toprağa gömme uygulaması karşısında Orta Çağın ardından popülerliğini kaybetmiş gibi görünen kremasyonun günümüz Batı dünyasında urnalar ve küllerin tabutlara göre daha az yer kaplaması sebebiyle yeniden yükselişte olan bir trend olduğu görülmektedir (Reimers, 2003, s. 118). Bu doğrultuda Kozlova, *Abakan Şehrinde Krematoryum Kurulumunun Ekonomik Gerekçelendirilmesi* başlıklı lisans bitirme tezinde 146 milyon nüfuslu tüm Rusya'da 20 adet krematoryum bulunduğunu ifade etmiştir. Hakas Cumhuriyeti'nin başkenti Abakan'da ise cenaze hizmetleri veren şirketlerin henüz kremasyon hizmeti vermediklerini belirten Kozlova, virüs ve bakterilere karşı ekolojik olarak kremasyonun daha sağlıklı ve ekonomik açıdan da toprağa gömme işlemine göre %20 ile %30 oranında daha ucuz olduğunu ileri sürmektedir (2018, s. 34). Ayrıca 150 kişiye anket uygulayan Kozlova, krematoryum yapılmasının gerekliliği hakkında yöneltilen soruya %64 oranın pozitif yanıt alındığını ifade etmektedir (2018, s. 41). 2019 yazında Hakas Cumhuriyeti'nde gerçekleştirilen alan araştırması sırasında başkent Abakan'da mülakat yapılan 54 yaşındaki geleneksel Hakas çalgıları ustası Peter Topoyev (Sağay boyu, Hobiy aşireti) de Hakasların atalarının ölülerini yaktıklarını ve kremasyon geleneğini canlandırmak gerektiğini ifade etmiştir (P. Topoyev, kişisel görüşme, Temmuz, 26, 2019). Buna ek olarak 2019 yılının Haziran ayında Hakasya'da evcil hayvanlar için ilk krematoryumun açıldığını belirtmek de konu bağlamında yerinde olacaktır.¹

Hakas Cumhuriyeti'nde modern kremasyon ile ilgili yukarıda bahsedilen girişimlerin yanında geleneksel yöntemlere dair projeler de göze çarpmaktadır. Örneğin, Hakas Devlet Üniversitesi arkeoloji bölümü öğrencileri belirlenen uygun bir alanda ders dâhilinde büyük bir cenaze ateşi yakarak Yenisey Kırğızlarının cenaze törenlerini canlandırmışlardır. Bu uygulamalı ders için üniversite hocalarının yönlendirmesiyle özel bir manken de hazırlayan öğrenciler, ölüyü

(<http://tvrts.ru/index.php/rts-novosti/obshchestvo/item/7969-krematorij-dlya-domashnykh-zhivotnykh-otkrylsya-v-khakasii> Erişim Tarihi: 20.02.2020).

temsil eden mankenin yanına demir bir kılıç, oklarla dolu bir sadak ve at koşum takımları gibi tören için gerekli olan eşyaları yerleştirmişlerdir. Ayrıca tarihî bir rekonstrüksiyon olarak değerlendirilebilecek bu derse öğrenciler de tıpkı eski Türkler gibi geleneksel giysiler giyerek katılım sağlamışlardır². Bu bilgiler ışığında günümüzde Hakas Cumhuriyeti'nde Yenisey Kırgızlarının geleneksel cenaze uygulaması olan kremasyona artan bir ilginin var olduğunu ileri sürmek mümkün görünmektedir.

3.2. İNHUMASYON

Eski Kırgızların başvurdukları ölü gömme yöntemlerinden bir diğeri ise inhumasyon yani ölenin vücut bütünlüğünü koruyarak doğrudan toprağa gömme uygulamasıdır. Bu doğrultuda 2019 yazında Hakas Cumhuriyeti'nde gerçekleştirilen alan araştırması sırasında katılımcılara yöneltilen “Ölüyü defnetmek için hangi yöntemi uyguluyorsunuz?” sorusuna %100 (21) oranında inhumasyon (Hak. *çirzer salarğa*, Rus. *ингумация*) cevabı alınmıştır. Ayrıca katılımcılardan 64 yaşındaki öğretmen Vladimir Erkibeyev (Şor boyu, Hobiy aşireti), Poltakov köyünde gerçekleştirilen mülakatta büyüklerinin eskiden ölümlerinin kayın ağacının dallarına yerleştirildiğini anlattıklarını da ifade etmiştir (V. Erkibeyev, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019). Ancak bu uygulamanın günümüzde Hakaslar arasında artık mevcut olmadığı görülmektedir. Bu sebeple ölüyü doğrudan toprağa gömme uygulaması olan inhumasyon yöntemi üzerinde durulacaktır.

Görüşme yapılan Hakasların mezara gitmek anlamında *tağzar sığarğa* “dağa çıkmak” ifadesini kullandıkları ve gerçekten de mezarlarını arazide etrafına göre yüksekte kalan yerlere yaptıkları tespit edilmiştir (bk. Görsel 8).

(<http://gazeta19.ru/index.php/kultura/item/13999-v-khakasii-na-pogrebalnom-kostre-sozhgli-maneken> Erişim Tarihi: 16.01.2020).



Görsel 8. Taştıp Bölgesi, İmek (Hak. İmcek)

Köyü Mezarlığı, 04.08.2019

Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov

Mezarların düzlükte bulunduğu durumlarda dahi mezarlığa gitme eyleminin aynı şekilde *tağzar sığarğa* “dağa çıkmak” ifadesiyle karşılanması dikkat çekicidir. Bu ifade, ölüleri yüksek ya da dağlık alanlara gömme kültürünün halkın bilincindeki bir yansıması

olarak değerlendirilebilir. Bu durumda Şamanizm dâhilinde dağ ve mezar arasında bir ilişki kurulmakta olduğunu ileri sürmek yanlış olmayacaktır.

Çoruhlu, ölüyü yüksek yerlere gömme uygulamasının, gök tanrısı veya çeşitli gök ruhlarına yakın olma amacı taşımış olabileceğini ifade etmektedir (Çoruhlu, 2004, s. 246). Ölenin gömülmesi için sıklıkla yüksek bölgelerin tercih edilmesine Hakas destanlarında da rastlanmaktadır. Örneğin, *Kün Sarığ* destanında kahraman öldüğünde cesedinin annesi ve babasının da yattığı yer olan Altay Dağları'nın doruğuna gömülmeyi vasiyet etmektedir (1972, s. 5). *Huban Arığ*'da da kahramanın annesinin ölümünün ardından nasıl gömüldüğü şöyle anlatılmaktadır: *Hara tashılınıñ istinde Hara Han pabañnañ çatırıp, aarlap çeestep çıp salğabıs* "Kara karlı dağ doruğunun içinde, Hara Han babanın yanına yatırıp onurlandırarak, bütün geleneklere uygun biçimde gömdük" (1996, s. 86; 2006, s. 189). *Ah Çibek Arığ* destanında da kahramanlardan biri annesini aynı şekilde dağ doruğuna götürüp gömmektedir (1968, s. 178; 2015, s. 329).

Bu gelenek yalnızca Hakaslar arasında değil, diğer Türk halklarında da mevcuttur. Örneğin, Başkurt destanı Ural Batır'da da başkahraman Ural Batır öldüğünde dağa gömülür ve mezarı bugünkü Ural Dağları'na dönüşür: *Ural yulı beyek tau, Ural gure danlı tau, Ural bulıp kalgan* "Ural'ın yolu büyük dağ, Ural'ın mezarı ünlü dağ Ural olup kaldı" (2005, s. 93). Ayrıca Çin kaynaklarında da Türklerin mezarlarının dağ şeklinde olduğu ya da dağa benzediği kaydedilmiştir (Çoruhlu, 2016, s. 380).

İnhumasyon yöntemini tarihsel süreçte Altay halkları için ortak kılan noktalardan biri olan yüksek gömme uygulamasının ardından bir diğer ortaklığın da ağaç lahitler olduğunu ileri sürmek mümkündür. MÖ V-III. yüzyıllar arasına tarihlendirilen Pazırık kültürüne ait kurganlarda olduğu gibi İç Asya'da pek çok kurganda ağaç kütüklerinden yapılan mezar odaları ve ağaç lahitler ile karşılaşmaktadır (Çoruhlu, 2016, s. 128). Tarihçi Kim Busik tarafından XII. yüzyılda derlenmiş olan ve Altay kültür dairesine mensup olan Kore'nin Goryeo, Baekje ve Silla hanedanlıklarını kapsayan Üç Krallık Dönemi (MÖ I - MS VII. yüzyıllar arası) üzerinde duran *Samguksai* adlı eserde, Silla döneminde de MÖ 100 yılından itibaren ağaç tabutlar görülürken, MS II. yüzyıldan itibaren artık Kore topraklarında hü-

kümdar mezarlarının yine ağaçtan fakat daha geniş mezar odaları şeklinde tasarlandığı belirtilmektedir (Conte ve Kim, 2016, s. 15).

Moğolistan'ın başkenti Ulaanbaatar'dan 210 km batıda bulunan Bulgan ilinin (Mn. aymag) Bayannuur ilçesinde (Mn. sum) bulunan ve VII. yüzyıla tarihlendirilen bir erken Orta Çağ eski Türk kurganı olan Mayhan-uul kurganının mezar odasında yer alan kağan lahdi de ağaçtan yapılmıştır (Sartkozhauly vd., 2012, s. 86). Çoruhlu bu tarz ağaç lahitlere gömme uygulamasını bir proto-Türk ve Hun geleneği olarak kabul etmekte ve birçok bölgede lahitlerin sıklıkla ağaçtan yapılmasını, malzeme olarak ağacın bol bulunmasının yanı sıra ağacın kutsal olmasına da bağlamaktadır. Ayrıca ağaç lahitlerin kullanılmadığı durumlarda ise ölünün yerleştirilmesi için kazılmış olan çukurun tabanındaki toprağın ya iyice sıkıştırıldığını ya da taş veya ağaç plakalar ile döşendiğini ifade etmektedir (Çoruhlu, 2016, ss. 384-385, 400, 413). Dikkat çekicidir ki Katanov da XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında Hakasların ölümlerini ağaçtan yapılan *homdı* adı verilen tabut ile mezara indirmeden önce mezarın tabanını da kayın ağacı kabuğu ile kapladıklarını kaydetmiştir (2004, s. 64).

Hakasya'da yaşayan 30 yaşındaki Altaylı müzisyen Arzhan Tudenev de (Todoş aşireti, Telengit boyu) günümüzde Altay'ın Ulagan bölgesinde ölen bir kişi ağaç tabutta gömülürken, Koş-Ağaç bölgesinde ölümlere topraktan ev yapıldığını belirtmiştir (A. Tudenev, kişisel görüşme, Temmuz, 26, 2019). Katılımcının burada kastettiği topraktan ev, ölünün gömülmesi için toprağa kazılan ve oda görünümü verilen çukur olmalıdır.

Lahitler ile ilgili kültürel devamlılık olarak değerlendirilebilecek bir diğer mesele ise ölünün sırasıyla çeşitli değerli madenlerden yapılan ya da bu madenlerle kaplanan iki ya da üç tabuta yerleştirilmesi ile ilgilidir. Hoppal'ın Transilvanya'nın Szépvíz ya da Romence Frumoasa olarak da bilinen Csíkszép viz köyünden derlediği malzemelere göre Sekeller, Attila'nın yönü değiştirilen Tisa Nehri'nin yatağına altın, gümüş ve bakır birer tabut içinde gömüldüğü inancını yaşatmaktadırlar. Yine Hoppal'ın doğu Macaristan'daki Ásvány kasabasında yaptığı derlemelere göre ise Attila öldüğünde oğulları babalarının nasıl gömülmesi gerektiğini bir Şamana sormuşlardır. Şaman ise, hükümdarın hem gün ışığı hem ay ışığı hem de gece

karanlığı içine gömülmesini ve yerini kimşenin bilmemesi gerektiği cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hunlar gün ışığını temsil etmesi için bir altın tabut, ay ışığı yerine bir gümüş tabut ve gece karanlığı yerine de bir demir tabut hazırlamışlardır. (Hoppal, 2012, parag. 34).

Kırgızların Manas destanında da Er Manas öldüğünde hazırlanan tabut şöyle anlatılmaktadır: *Karagaydan kalın tabut yaptırdı, içki cüsün altındap, tışkı cüsün kümüşöp* “Çamdan bir tabut yapıp iç yüzünü altın kapladılar, dış yüzünü gümüş kapladılar” (Radloff, 1995, s. 93). Aynı şekilde Hakasların *Kün Sarığ* destanında da kahraman öldüğünde cesedinin altın ve gümüş ile sarılmasını vasiyet etmektedir (1972, s. 5). İlgi çekicidir ki Kırgız Kağanı Bars Beg’e tabi olan ve Tibet’e elçi olarak gidip ülkesine geri dönemeyen Eren Uluga Erdemlig Batur adlı kişinin ağzından yazılan E 29 numaralı Altın-Köl II yazıtında da, *altun kapırçakka kirtim* “altın tabuta girdim” ifadesi yer almaktadır (Aydın, 2013, ss. 86-87).

Katanov da Hunların kağanlarını gömerken iç içe iki tabutla gömdüklerini belirtmektedir (2004, s. 55). Bu çoklu tabut meselesinden, Çin kaynaklarından *Han Shu*’da iç ve dış tabutlar olarak bahsedilmektedir; ancak Çoruhlu bu lahitlere henüz arkeolojik kazılarda rastlanmadığını ifade etmektedir (Çoruhlu, 2016, s. 385).

İnhumasyon konusunda özellikle Güney Sibirya coğrafyasında kültürel devamlılığa işaret eden bir diğer örnek de ölülerin baş ve ayaklarının baktığı yön ile ilgilidir. Öncelikle belirtilmelidir ki ölülerin oturtularak gömüldüğü örneklerle de rastlanmaktadır. Örneğin, X. yüzyılda Oğuzlar arasında bulunan İbn Fadlan, Oğuzlardan önemli bir kişi öldüğünde onun için ev gibi bir çukur kazıldığını ve ölünün, tüm eşyalarının yerleştirildiği bu oda gibi mezara oturtularak yerleştirildiğini, ardından kubbe gibi bir tümsek ile mezarın kapatıldığını ifade etmektedir (Şeşen, 2016, s. 15). İbn Fadlan’ın bu ifadeleri, Plano Carpini’nin XIII. yüzyılda Moğollar arasında soylu bir kişi öldüğünde yapılanlara dair aktardıkları ile de örtüşmektedir. Carpini, böyle durumlarda ölenin çadırında ve oturur vaziyette yerleştirildiğini belirtmektedir (Ayan, 2015, s. 50). MS X-XIII yüzyıllar arasında Oğuzlar ve Moğollar üzerinden verilen bu örnekler, Hakas topraklarına özgü olan ve MÖ V- MS II. yüzyıllara tarihlendirilen Taştık arkeolojik kültüründe de gözlemlenmektedir.

Hakas ölüm maskeleri üzerine çalışmaları bulunan arkeolog Vadetskaya, Oğlahtı dağındaki henüz kazılmamış mezarları bulabilmek amacıyla 1969 yılından sonra meslektaşlarıyla birlikte bölgeye gider. Ancak tüm gün araştırma yapan ekip hiçbir şey bulamaz.



Görsel 9. Oğlahtı Kurganları, 08.08.2019

Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov

Akşam bir çoban ile karşılaştıklarında ondan bilgi almak için bazı fotoğraflar gösterirler; fakat çoban ne dağın adını ne de ekibin aradığı mezarları bilmektedir. Çobanın kendilerine yardım edemeyeceğini düşünen Vadetskaya, belki bir şeyler hatırlatır umuduyla daha önce söz konusu bölgede hayvanlarını otlatırken çöken bir kurganın içine düşen kişinin dağda yaşadığı, ağızdan ağıza geçen meşhur bir hikâyeyi anlatmaya karar verir. Bunun üzerine çoban hikâyeyi onaylar: “Herkes konuşuyor. İşte ben burada dağın yamaçlarında sürümü otlatıyorum, buranın otları güzel. Ama benim ortağım gelmek istemiyor; çünkü ölülerden korkuyor. ‘Oturancı buldular,’ diyor” (Vadetskaya, 1981, s. 107). Gerçekten de Taştıklar ölülerini mezara sırt üstü yatar biçimde olduğu gibi oturur vaziyette de yerleştirmişlerdir. Hakaslar arasında “oturanlar” ile ilgili anlatılan hikâyelerin gerçek bir temeli olduğunu ifade etmek mümkündür. Görüldüğü üzere bu şekilde gömme yöntemi de Altay halkları arasında yaklaşık 2000 yıl boyunca arkeolojik ve etnografik verilerle takip edilebilmektedir.

İnhumasyon konusunda özellikle Güney Sibirya coğrafyasında kültürel devamlılığa işaret eden bir diğer örneğin, ölülerin baş ve ayaklarının baktığı yön ile ilgili olduğu yukarıda belirtilmiştir. Bu doğrultuda oturarak gömme uygulaması dışında Hakas Şamaniz-

minde üzüt ülkesi olarak da geçen alt dünyanın güneşin battığı yön olan batıda bulunduğu inanılması sebebiyle genellikle ölenlerin başları batıya, ayakları ise doğuya bakacak şekilde mezara yerleştirdikleri bilinmektedir. Ölülerin bu yönde konumlandırılması, arkeolojik kazılardan elde edilen verilere göre Hakas-Minusinsk Vadisi'nde 5000 yıldır var olan bir gelenektir. Nitekim Çarkov köyündeki Okunev kurganlarından elde edilen verilere göre günümüz Hakas topraklarının bulunduğu noktaya özgü bir Bronz Çağı kültürü olan Okunev döneminde dahi ölümler mezara başı batıya bakacak şekilde yerleştirilmişlerdir (OİH, 2008, s. 37). Yine bir Bronz Çağı kültürü olan ve MÖ II. binyıla tarihlendirilerek Okunev dönemini takip eden Andronov kültüründe de ölümlerin başları batıya ya da güneybatıya bakacak biçimde konumlandırılmıştır (Çoruhlu, 2016, s. 386). Tıva Cumhuriyeti sınırları içinde bulunan bir İskit dönemi kurganı olan Arzhan II'nin 12 numaralı mezar odasında bulunan ve yaşının 16 ile 19 arasında olduğu tahmin edilen bir kadının da ayakları doğuya bakarken, başı ise batıya bakmaktadır. Bununla birlikte kurganın kendisinin de batı-doğu yönünde konumlandırılmış olması dikkat çekicidir (Chugunov vd., 2017, s. 75).

Katanov da XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında Hakasların Sağay boyuna mensup kişilerin hâlâ ölümlerin başını batıya, ayaklarını ise doğuya dönük biçimde gömdüklerini ifade etmektedir. Karginler olarak bahsettiği Harğalar aşiretine mensup kişilerin ise yalnızca vaftiz olmayan Şaman Hakasları başı batıya dönük olarak gömdüklerini, vaftiz olan ölümleri ise başı doğuya bakacak biçimde mezara yerleştirdiklerini kaydetmiştir (Katanov, 2004, s. 66).

2019 yazında bölgede gerçekleştirilen alan araştırmasında dinî inancını Ortodoks Hristiyanlık olarak belirten 44 yaşındaki hemşire Olga Kilchichakova (Sağay boyu), Otu köyünde yapılan mülakatta ölen kişilerin başları batıya dönük şekilde gömüldüklerini ifade etmiştir (O. Kilchichakova, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019). Benzer şekilde, dinî inançlarının Şamanizm olduğunu belirten 43 yaşındaki dilbilimci İrina Chebochakova (Sağay boyu, Hahpına aşireti) ve 40 yaşındaki Hakas Dili ve Edebiyatı öğretmeni Aleksey Chaptkykov da (Haas boyu, Ah Hasha aşireti) ölen Hakasların dine bakılmaksızın mezara başı batıya dönük yerleştirildiklerini ve mezara dikilen haçın ise ayak tarafına yani doğuya dikildiğini ifade

etmişlerdir (İ. Chebochakova, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019; A. Chaptkyov, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019). Bu durumda ölen kişi Ortodoks Hristiyan olsa ve mezarına bir haç dikilse dahi Şaman âdetlerine göre başı batıya bakacak biçimde gömülmektedir. 48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev de (Sağay boyu, Piltır aşireti) günümüzde mezarlıklardaki alanların kısıtlı olması sebebiyle kimi zaman bu yön meselesinde istisnalar olabileceğini; fakat genellikle ölenin başının mezarda batıya dönük yerleştirildiğini belirtmiştir (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019). 52 yaşındaki müzisyen Leonid İvandayev de (Sağay boyu, Tiilin aşireti) başkent Abakan'da gerçekleştirilen görüşmede Hakasların ölümlerini başı batıya bakacak biçimde gömdüklerini ifade etmiştir (L. İvandayev, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

Yukarıda bahsedilen Okunev kültürü, mezarlara verilen form bakımından da önemlidir. Nitekim tüm Minusinsk Vadisi'nde, günümüzde de mevcut olan mezarlara kayalar koyma ya da geniş kaya levhalarla mezarı çevirme geleneği Okunevlerle birlikte başlamıştır (OİH, 2008, s. 37). Fransa kralı IX. Ludwig tarafından XIII. yüzyılda Asya'ya gönderilen Rubruck da Kıpçakların mezarlarını kayalarla çevirdiklerini kaydetmiştir (Katanov, 2004, s. 57). XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarına gelindiğinde Katanov da Hakasların hâlâ mezara toprak doldurduktan sonra üstüne kaya yığdıklarını belirtmektedir (2004, s. 62). Alan araştırması sırasında bu geleneğin içinde bulunulan XXI. yüzyılda da aynı biçimde sürdürüldüğü tespit edilmiştir. Hristiyan Hakaslar, mezarların ayakucuna denk gelen doğu tarafına Ortodoks haçı dikmelerine rağmen mezarlara hâlâ Şaman geleneklerine göre taş plakalar yığmaktadırlar (bk. Görsel 10-12). Mezarlarda Şamanizm göstergesi olan yiyecek kapları, içki şişeleri ve yemek masaları da mevcuttur; ancak bunlar ilerleyen kısımlarda incelenecektir. Mezarlara koyulan kayalar ile ilgili olarak 54 yaşındaki geleneksel Hakas çalgıları ustası Peter Topoyev (Sağay boyu, Hobıy aşireti), mezarları hâlâ eski kurganlar gibi kazıp kayalarla örttüklerini ifade etmiştir (P. Topoyev, kişisel görüşme, Temmuz, 26, 2019). 48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev de (Sağay boyu, Piltır aşireti), Hakasların mezara indirilen tabutu önce kayalarla örttüklerini ardından toprak atıldığını ve üzerine yeniden

geniş kayaların yerleştirildiğini aktarmıştır (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019).

Bu noktada belirtmelidir ki Hakaslar mezarlarını bu şekilde kayalarla kapatmadan önce Şamanik bir âdete dikkat etmektedirler. Söz konusu âdet ile literatür taraması sırasında olduğu gibi görüşme yapılan katılımcılardan birinin ifadelerinde de karşılaşılmıştır. 47 yaşındaki tarihçi Doç. Dr. Stanislav Ugdyzhekov (Sağay boyu, Suğ Harğazı aşireti), defin esnasında yakınlarının kendisiyle vedalaşırken ölen kişi de güneşi son kez iyice görebilsin diye tabutun kapağının hemen kapatılmadığını belirtmiştir (S. Ugdyzhekov, kişisel görüşme, Temmuz, 30, 2019). İçinde bulunduğumuz XXI. yüzyılda tespit edilen bu uygulama, 200 yıl önce Katanov tarafından da kaydedilmiştir. Katanov, Minusinsk bölgesindeki Hakasların ölen kişi güneş ışığını son kez görsün diye mezarı bir süre açık bıraktıklarını ifade etmektedir (2004, s. 64).

Yenisay yazıtlarında da sıklıkla yer aldığı üzere güneşe doymadığı düşünülen ölünün bu ışığa bir kez daha bakabilmesi için tabutun hemen kapatılmaması motifi, Hakas destanlarında da geçmektedir. Örneğin, *Ah Çibek Arığ* destanında ölüm vakti gelen başkahraman Ah Çibek Arığ, güneşi ve ayı son kez görebilmek uğruna içine gömüleceği ak kayanın kapısını üç kez açıp üç kez kapatmaktadır (1968, s. 178; 2015, s. 329).



Görsel 10. Kayalarla örtülmüş bir Hakas mezarı,
Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı, 10.08.2019
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov



**Görsel 11. Kayalarla örtülmüş bir Hakas mezarı,
Askız Bölgesi, Poltakov Mezarlığı, 25.07.2019
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov**



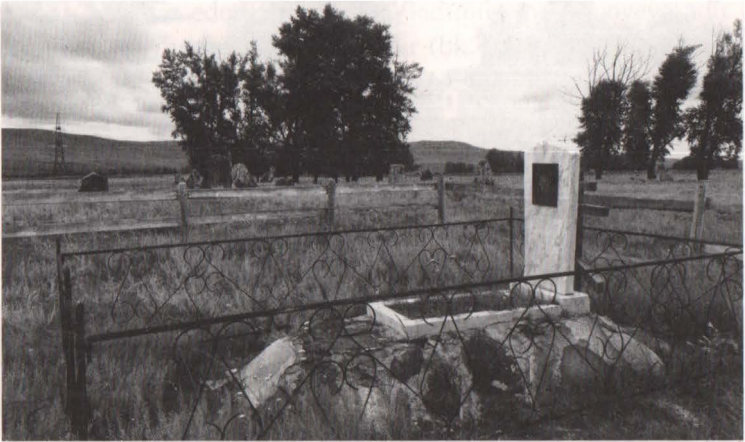
**Görsel 12. Praskovya V. Topoyeva adlı bir Hakas kadınının
kayalarla örtülmüş mezarı,
Askız Bölgesi, Poltakov Köyü, 29.07.2019
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov**

Hakasların uygulama ve şekil bakımından mezarlarını günümüzde bölgedeki daha önceki kültürlerin devamı olarak nitelendirilebilecek biçimde düzenlemelerine ek olarak, bu mezarların konumlandırıldıkları alanlar da bu doğrultuda değerlendirilebilir. Hakasların atalar kültü sebebiyle kurganların bulunduğu alanlardan çekindikleri ve atalarını rahatsız etmek istemedikleri için bu mezarlara yaklaşmadıkları, XVIII. yüzyılda özellikle Rusların bölgeye gelmelerine dek söz konusu kurganların açılmamış ve soyulmamış olmasından da anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kimi zaman ölülerini bu anıtların yakınlarına gömmeye çalıştıkları da bilinmektedir. Bu anlayış, kurgan kazıları esnasında daha geç dönemlere ait mezarların bulunmasıyla da desteklenmektedir (Lvova vd., 2013c, s. 40). Nitekim XVIII. yüzyılda Georgi de günümüzde Hakas bozkırlarında bulunan kurganlara, farklı çağlarda yaşamış olan Tatarların gömüldüğünü ve bu mezarlarda bulunan çeşitli eşyalar ile kemikler üzerinde incelemeler yapıldığında gömütlerin hepsinin aynı derecede eski olmadığını görülebildiğini ifade etmiştir (1799, s. 149).

Bu uygulama, atalar kültü sebebiyle kutsal sayılan yüzlerce yıllık bir mezarlık bölgesinin, oraya gömülen bir ölüyü atalarına yaklaştıracığı ve onlardan biri kılacağı düşüncesinden kaynaklanıyor olmalıdır. Hakas topraklarındaki Çaa Tas kurganlarını bu düşüncenin bir örneği olarak göstermek mümkündür. Moğolların bölgeyi işgal ettikleri dönemde Hakaslar ve Moğollar arasında kanlı savaşlar gerçekleşmiştir. Bu çarpışmalar sırasında Hakasların, savunma amacıyla yere uzun ve sivri kayalar dikerek buralarda savaştıklarından ve yine buralara gömüldüklerinden bahsedilmektedir. Çaa Tas adı verilen kurganların ve dikili taşların bulunduğu en ünlü yerler olan Uybat ve Uzun Hır'ın dışında Moğollarla savaşılan başka pek çok bölgede de bu tarz taşlar dikilmiş ve bunlar sonraki dönemlerde bahsi geçen çatışmaların anısına *çaa tastarı* yani "savaş taşları" olarak adlandırılmaya başlamışlardır. Hakasların bir insan gibi ince biçimleriyle tanınan bu taşlarla ilgili anlattıkları efsanelerde, *uluğ alıp-tar postarı tasha hubul parğannar* "ulu alplar kendileri taşa dönüştüler" gibi ifadelerin geçmesi de konumuz bağlamında önemlidir (Çirim Tamırları, 1982, s. 14-15). Bu taşların, ataların kendileri olduğuna dair efsaneler, şüphesiz Hakasların atalarının mezarlarına duydukları saygıyı artırmış ve aynı bölgeye yeni ölüler defnetmeleri için

cesaretlendirmiştir. Gerçekten de Çaa Tas kurganları MÖ III. yüzyıla tarihlendirilen “Tagar” dönemine ait kemiklerin yanı sıra MÖ V- MS II. yüzyıllar arasına yayılmış olan Taştık dönemi ölülerine ve MS VI-IX. yüzyıllar arasında Yenisey Kırgızlarının ölülerine ev sahipliği yapmıştır (Kızlasov, 1981, ss. 46-52; Jacobson-Tepfer, 2015, s. 43).

Benzer şekilde günümüzde Tıva Cumhuriyeti’nde bulunan Arzhan II adlı İskit dönemi kurganında bulunan 3 numaralı mezarda da 23-25 yaşları arasında genç bir erkeğin kemikleri bulunmuştur ve ilginçtir ki İskit kağanının kurganında bulunan bu mezar, olması gerektiği gibi MÖ VII. yüzyıla değil, Moğol dönemine aittir (Chugunov vd., 2017, s. 119). Bu geleneğin Hakas topraklarında günümüzde de benzer bir şekilde devam ettirilmekte olduğu tespit edilmiştir. 2019 yazında bölgede gerçekleştirilen alan araştırmasında, Hakasların yoğun olarak yaşadıkları Askiz bölgesinde yer alan pek çok kurganın modern mezarlıklar ile iç içe geçmiş durumda olduğu görülmüştür. Örneğin, halk arasında Novostroyka olarak da adlandırılan Beltirskiy ve Moskovskiy köylerinin mezarlıkları kurganlarla bir aradadır (bk. Görsel 13-16).



Görsel 13. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı,
10.08.2019

Fotoğraf: Nühket Okutan Davletov



Görsel 14. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı, 10.08.2019
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov



Görsel 15. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı, 10.08.2019
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov



Görsel 16. Moskovskiy Mezarlığı, 1.08.2019

Fotoğraf: Nühket Okutan Davletov

Ayrıca kimi zaman kurganın yakınında tek bir mezar olduğu durumlar da görülmektedir. Örneğin, Askiz bölgesindeki Poltakov köyünde bulunan Kistigey kurganının hemen ilerisinde 1892’de doğan ve 1971’de vefat eden Praskovya Vladimirovna Topoyeva adlı bir Hakas kadının mezarı bulunmaktadır (bk. Görsel 17).



Görsel 17. Praskovya V. Topoyeva’nın mezarı ve arkada Kistigey Kurganı,

Askiz Bölgesi, Poltakov Köyü, 29.07.2019

Fotoğraf: Nühket Okutan Davletov

Hakas mezarlıklarında görülen bu çok katmanlı yapının günümüzde Ruslar ile birlikte yaşamakta olan Hakasları nasıl etkilediğini ortaya koyabilmek amacıyla alan araştırması sırasında katılımcılara “Ruslar ile Hakasların mezarlıkları ayrı mıdır?” ve “Şu anda ayrı değilse bile eskiden böyle bir uygulamanın var olduğunu duydunuz mu?” şeklinde iki ayrı soru yöneltilmiştir. İlk soruya katılımcıların %23,80’i (5) bazı köylerde Rus ve Hakas mezarlarının ayrı olduğu cevabını verirken, ikinci soruya ise %42,85 (9) oranında evet, %9,52 (2) oranında belki ve %42,85 (9) oranında da böyle bir şey duymadım yanıtı alınmıştır.

Örneğin, 43 yaşındaki Oksana Gorbatoва (Sağay boyu, Turan aşireti), Üst-Taştıp köyünde Hakaslar ile Rusların mezarlıklarının ayrı olduğunu, Hakasların *Piltır* dedikleri Beltirskiy köyünde de Rusların Taştıp tarafına, Hakasların ise Abakan tarafına gömüldüğünü ifade etmiştir (O. Gorbatoва, kişisel görüşme, Temmuz, 28, 2019). 48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev (Sağay boyu, Piltır aşireti) de yukarıdaki katılımcıyla aynı şekilde Hakasça adıyla Piltır köyünün (Beltirskiy) Askiz bölgesine bakan tarafında Hakasların, Taştıp tarafına bakan tarafında ise Rusların çoğunlukta olduğunu, bu sebeple köyün mezarlığının da her ne kadar karışık gibi görünse de kendi içinde ikiye ayrıldığını; Hakasların ağırlıklı olarak mezarlığın Askiz tarafına, Rusların ise Taştıp tarafına gömüldüğünü ifade etmiştir. Ayrıca kendi annesinin de mezarlığın *Piltır söökterі* (Beltirskiy mezarlığı) tarafında yattığını eklemiştir (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019).

Buna ek olarak 44 yaşındaki hemşire Olga Kilchichakova (Sağay boyu) kendisiyle mülakatın gerçekleştirildiği Askiz bölgesindeki Otı köyünde ayrı mezarlıkların bulunmadığını; fakat Taştıp bölgesindeki İmek köyünde böyle ayrı mezarlıkların mevcut olduğunu ifade etmiştir (O. Kilchichakova, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019). 57 yaşındaki öğretmen Klara Karamasheva (Sağay boyu, Hobıy aşireti) ise Bolshoy Monok köyünde de Hakas ve Rus mezarlarının ayrı olduğunu belirtmiştir (K. Karamasheva, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019).

Ayrıca katılımcılar, Hakas aşiretlerinin mezarlıklarının da ayrı olduğunu özellikle ifade etmişlerdir. Örneğin, 54 yaşındaki çalgı ustası Peter Topoyev (Sağay boyu, Hobıy aşireti), bir kişi nerede ölür-

se ölsün memleketine getirilip defnedildiği bilgisini paylaşmıştır (P. Topoyev, kişisel görüşme, Temmuz, 26, 2019). 47 yaşındaki tarihçi Doç. Dr. Stanislav Ugdyzhekov da (Sağay boyu, Suğ Harğazı aşireti) Hakasların ölümlerini köylerde kendi aşiretlerinin mezarlığına gömdüklerini ifade etmiştir (S. Ugdyzhekov, kişisel görüşme, Temmuz, 30, 2019).

Daha önce “2.1.3. Kut Çağırma, *Hut Ağılarğa*” başlığı altında bahsedilen *hudın ağılarğa* “ölünün *hut*’unu alıp getirme, toplama” ritüeli de memleketinden başka bir yerde ölen kişilerin ruhlarını atalarının mezarlarının bulunduğu yere getirme amacı taşımaktadır. Bu motif Hakas destanlarında da sıklıkla geçmektedir. Örneğin, *Ah Pora Attıg Alıp Ah Han* destanında evinden uzakta ölen bir kahramanın memleketine geri götürülme sebebi şu şekilde ifade edilmektedir: *Pu een çirde çalğışhan çat pazın tıp, Ah Han pabazın arğa çurtha apararğa Ah pora attıñ arğazına artırbışan* “Bu ıssız yerde yapayalnız yatmasın deyip, Ak Han babasını çalışkan halkının yurduna götürmek üzere Ah Pora At’ın arkasına atıverdi” (2007, s. 170).

Atalarının yanına gömülmeye verilen önem, *Huban Arıg* destanında da görülmektedir. Destanda kahramanın yardımcısı altın tüylü ak köpek öldüğünde onun vücudundan ayrılan *sürün*’ü şunları vasiyet etmektedir: *Azıp ölgen söögimni, aymah çirinde halğışpin, ada çurtına çitirip, aarlap çeestep tıhtirzar. İrtip ölgen söögimni, il çirinde tastabin, ine çirine çitirip, iptep çahsı tıhtirzar. Ah üzüttñ çirine çidip, azıp ölgennerge hozılıp anda amır çurtirbın* “Ayrılıp ölen kemiğimi, yabancı ülkesinde bırakmadan ata yurduma ulaştırıp onurlandırarak toprağa verirsin. Düşman ülkesinde bırakmadan ana yurduma ulaştırıp, iyi bir biçimde toprağa verirsiniz. Ak Üzüt ülkesine varıp ayrılıp ölenlere eklenip orada huzurlu yaşarım” (1995, ss. 109-110; 2006, s. 71).

Görüldüğü üzere Hakas topraklarında cenazenin defnedilmesi için günümüzde de tercih inhumasyon yöntemi, bölgede Bronz Çağından itibaren takip edilebilen birtakım karakteristik niteliklere sahiptir. Bu nitelikler ise sözlü gelenek ürünleri olan destanlarda olduğu gibi arkeolojik verilerde ve bölgede yaşayan insanlarla gerçekleştirilen kişisel görüşmelerde tespit edilebilmektedir. Bu sebeple her ne kadar XXI. yüzyılda kremasyona karşı inhumasyonun tercih ediliyor olmasında “devlet destekli ideolojik sistemin baskısı” (Pavlinkaya, 2007, ss. 8-29; 2009, ss. 29-33) söz konusu olsa da

bu defnetme yönteminde Hakas Şamanizmi dâhilinde bir kültürel devamlılıktan söz etmek mümkün görünmektedir.

3.3. ÖLÜYE EŞLİK EDEN NESNELER

Antik mezar çukurları, kurganlar ya da mezarlar genellikle ölünün diğer yaşamında faydalı olacağı düşünülen eşyalarla doludur. Tarih öncesi devirlerden günümüze dek elde edilen veriler, dünya genelinde yaşamın ölümden sonra da devam edeceğine dair güçlü bir düşüncenin varlığına işaret etmektedir (Kastenbaum, 2003, s. 459).

MS V. yüzyılda Avrupa Hunlarının başında bulunan Attila'nın mezarına pek çok değerli eşyanın yanı sıra savaşta yendiği düşmanlarının silahlarının da koyulduğu anlatılmaktadır (Mierow, 1915, s. 124). Attila'nın ölümünden birkaç yüzyıl sonra bu kez Güney Sibiry topraklarında Yenisey Kırğızları arasında ölünün kendi eşyalarına ek olarak savaş ganimetlerinin de mezara yerleştirilmesine bir örnek olarak Ulug-Horum kurganları gösterilebilir. Günümüzde Tiva Cumhuriyeti sınırları içinde bulunan Eylig-Hem bölgesinde bulunan ve 1960'larda kazısı gerçekleştirilen Ulug-Horum kurganlarından iki numaralı kurganda Şam çeliğinden yapılmış ve üzerinde kufi³ yazı ile Kur'an ayetleri bulunan bir kılıç bulunmuştur. Kazılının yapıldığı kurganda bir de mezar yazıtı bulunmuştur. E 66 numaralı bu yazıt, Kara Bulun II ya da Bağır yazıtı olarak adlandırılmaktadır ve yazıtta *er atım bağır* "erkeklik adım Bağır" ifadesi geçmektedir (Aydın, 2013, ss. 149-150).



Görsel 18. E 66 Kara-Bulun II, Bagır'ın Yazıtı
Tıva Cumhuriyeti Milli Müzesi, 02.07.2013
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov

Bu sebeple “Bagır'ın kılıcı” olarak bilinen bu silahın her iki yüzündeki yazıların analizi sayesinde kılıcın IX. yüzyılın ikinci yarısından daha geç bir tarihe ait olamayacağını göstermiştir (Grach vd., 1998, ss. 25-26). Barthold, Yenisey Kırgızlarının sınırlarının genişlemesiyle birlikte Müslüman dünyası ile karşı karşıya gelmiş oldukları düşüncesine dayanarak bu kılıcın Kırgız Kağanlığı döneminde bir zaferde kazanıldığı ve nesilden nesile geçerek sonunda bugünkü Tıva topraklarında bir kurganda yeniden gün yüzüne çıkarıldığını ileri sürmektedir (1998, ss. 26-27). Hudyakov ise bu benzersiz kılıcın Yenisey Kırgızlarına mensup bir savaşçı olan Bagır'ın eline geçmesinin, Kırgızların Tian Shan'a yaptıkları seferlerle ya da Orta Asya'daki Müslümanlarla ilişkileri olan Soğd tüccarlarla yapılan bir ticaret ile mümkün olabileceğini; ilk teori doğru olduğu takdirde ise bu kılıcın bir savaş ganimeti sayılabileceğini belirtmektedir (2003,

ss. 14-16). Bu durumda Avrupa Hunlarında olduğu gibi Yenisey Kırgızlarında da savaş ganimetlerinin ölüye eşlik ettiği ileri sürülebilir. Böyle değerli bir silahın mezara yerleştirilmesi hakkında farklı bir açıklama getirmeye çalışan Hudyakov ise normal şartlarda kılıcın Bağır'ın soyundan gelen erkeklere kalması gerektiğini belirtmektedir. Ancak yazıttan anlaşıldığı üzere yüz atlı savaşçıya komuta eden Bağır'ın hayatta olan oğulları ya da doğrudan erkek torunları bulunmadığı için kılıç mezara yerleştirilmiş olmalıdır (Hudyakov, 2003, s. 16).

Yenisey Kırgızlarının yaşadıkları Güney Sibirya topraklarında eşya ile gömme geleneğinin yaşını ortaya koyabilmek için bölgede Kırgız ve Hun dönemlerinden çok daha eski tarihli bir mezardan ve elde edilen buluntulardan bahsetmek yerinde olacaktır. Kızlasov, Hakas Cumhuriyeti'ndeki Baykalov köyü civarında bulunan ve neolitik döneme tarihlendirilen bir mezarda yaklaşık 30 yaşlarında paleomongoloid fenotipli bir erkek mezarında birçok gündelik eşya, alet ve silah bulunduğunu belirtmiştir (1993, s. 16). Bu geleneğin, defin yöntemleri ve törenler bağlamında Hakaslar tarafından günümüzde de uygulanıp uygulanmadığını ortaya koyabilmek amacıyla alan araştırması sırasında katılımcılara “Ölen kişinin yanına öbür dünyada ihtiyaç duyabileceği eşya ve yiyecek, içeceklerin konulması gibi bir uygulamanız var mı?” sorusu yöneltilmiş ve 21 katılımcının %100'ü soruyu “evet, var” şeklinde cevaplamıştır. Dolayısıyla arkeolojik ve etnografik veriler doğrultusunda Hakas topraklarında eşya ile gömme geleneğinin neolitik dönemden beri binlerce yıldır devam ettiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Hakasların ölülerini toprağa vermeden önce yanına koydukları nesneler genellikle ölünün hayattayken kullandığı kendisine ait eşyalardır. Örneğin, 64 yaşındaki öğretmen Vladimir Erkibeyev (Şor boyu, Hobıy aşireti), Askiz bölgesindeki Poltakov köyünde gerçekleştirilen mülakatta mezara tarak ve sigara gibi kişisel eşyaların konulduğunu belirtmiştir (V. Erkibeyev, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019). Hayvancılıkla uğraşan ve dinî inancını Ortodoks Hristiyanlık olarak belirten 63 yaşındaki Vasilisa Kicheyeva (Sağay boyu, Harğalar aşireti) da mezara kaşık, tarak, sigara gibi ölünün tüm eşyalarını koyduklarını ifade etmiştir (V. Kicheyeva, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019). Bu ifadelere ek olarak 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa

Anzhiganova (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) gözlük, kalem, dikiş seti gibi ölünün mesleğine ait eşyalarının da tabuta koyulduğunu ifade etmiştir (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

Bu nesnelerin tabutun içindeki konumları ise aşiretlere göre değişiklik gösterebilmektedir. Görüşülen kimi katılımcılar ölüye eşlik edecek nesnelerin baş tarafına, kimi katılımcılar ise ayak tarafına koyulduğunu ifade etmişlerdir. Örneğin, 48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev (Sağay boyu, Piltir aşireti) ise ölünün sevdiği eşyalarını, örneğin çizmelerini ya da sigarasını tabutun içine ölünün baş tarafına yerleştirdiklerini aktarmıştır (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019). 57 yaşındaki öğretmen Klara Karamasheva da ölünün özel eşyalarının ve şapkasının tabutun içinde ölünün başının yanına koyulduğunu, tabutun üzerine ise son zamanlarda giydiği montunun örtüldüğünü belirtmiştir (Sağay boyu, Hobiy aşireti). (K. Karamasheva, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019).

Dinî inancını Ortodoks Hristiyanlık olarak belirten 44 yaşındaki hemşire Olga Kilchichakova (Sağay boyu) ise Askiz bölgesindeki Ottı köyünde gerçekleştirilen mülakatta ölünün giysilerine ek olarak diğer hayatında lazım olabilecek iğne ve iplik ile ölünün en sevdiği sigaranın ve yemek yemesi için de tabak çanak gibi nesnelerin tabutta özellikle ayak kısmına yerleştirdiğini söylemiştir. Dikkat çekicidir ki Kilchichakova da bir önceki katılımcı gibi mezar kapatılmadan önce tabutun üstüne kışlık mont serildiğini eklemiştir (O. Kilchichakova, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019).

Yukarıdaki iki katılımcının tabutun Hakasların *ton* dedikleri kışlık palto ile örtülmesi uygulamasından bahsettikleri görülmektedir. Bu uygulama başka katılımcıların ifadelerinde de tespit edilmiştir. Örneğin, 47 yaşındaki tarihçi Doç. Dr. Stanislav Ugdyzhkov (Sağay boyu, Suğ Harğazı aşireti) ölünün üşümemesi için tabutun üzerine montunun örtüldüğünü belirtmiştir (S. Ugdyzhkov, kişisel görüşme, Temmuz, 30, 2019). Dr. Timur B. Davletov da (Sağay boyu, Hobiy aşireti) 1982'de dedesi vefat ettiğinde önce toprağa, sağladığı yer için kurban sunma amacıyla boş mezara bir koyun postu serildiğini, ardından tabutun üzerine *ton* denilen ve ölen kişiye ait kışlık paltonun örtüldüğünü, son olarak ise kayalarla kapatılan mezarın toprakla doldurulduğunu ve tekrar geniş kayalar koyularak mezarın tamamlandığını ifade etmiştir (T. B. Davletov, kişisel görüşme,

Mart, 2, 2020). 54 yaşındaki geleneksel Hakas çalgıları ustası Peter Topoyev (Sağay boyu, Hobiy aşireti) de Hakasların tabutun üzerine ölünün kabanını serdiklerini söylemiştir (P. Topoyev, Temmuz, 26, 2019).

71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova (Sağay boyu, Hobiy aşireti) ise tabutun örtülmesi uygulaması ile ilgili olarak kendi köyü olan İs Piltiri'nde (Rus. Üst-Yes) yatak örtüsü gibi bir örtü getirilip mezar toprakla kapatılmadan önce tabutun bu örtüyle örtüldüğünü aktarmıştır (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

40 yaşındaki Hakas dili ve Edebiyatı öğretmeni Aleksey Chptykov (Haas boyu, Ah Hasha aşireti) da ölen kişinin en sevdiği montunun *sooh polbazın* "soğuk olmasın" denerek tabutun üstüne örtüldüğünü, ince giysilerin ise tabutun içine koyulduğunu belirtmiştir. Chptykov ayrıca *çolı azıh polzın* "yolu açık olsun" deyip mezara para da attıklarını eklemiştir (A. Chptykov, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019).

Dinî inancının Ortodoks Hristiyanlık olduğunu belirten 48 yaşındaki ziraat mühendisi Eduard Borgoyakov da (Sağay boyu, Harğa aşireti) Üst-Çul köyünde gerçekleştirilen görüşmede ölünün eşyalarının ve son zamanlarda giydiği giysilerinin tabutun içine koyulduğunu ve mezar toprakla örtülmeden önce tabutun üstüne *ton* serildiğini ve eskiden mezara demir para da koyulduğunu ifade etmiştir (E. Borgoyakov, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019). Aynı şekilde dinî inancını Ortodoks Hristiyanlık olarak belirten 64 yaşındaki Vasilisa Kicheyeva (Sağay boyu, Harğalar aşireti) ise mezarın içine olmasa da cenaze ya da anma töreni esnasında mezar tavaf edilirken mezarın üzerine de para atıldığını aktarmıştır (V. Kicheyeva, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019).

Hatırlanacak olursa daha önce "2.1.3. Kut Çağırma, *Hut Ağlar-ğa*" başlığı altında yer verildiği üzere katılımcı Timur B. Davletov da (Sağay boyu, Hobiy aşireti) ölünün ruhunu çağırmaq için özel olarak hazırlanan mendilin ya da örtünün dört ucuna dört ayrı demir para bağlandığını ve mezarlığa varıldığında bu paraların mendilden çözülerek mezarın içine atıldığını ifade etmiştir (T. B. Davletov, kişisel görüşme, Eylül, 3, 2020). Bu durumda Chptykov, Borgoyakov, Kicheyeva ve Davletov soyadlı dört katılımcının ölüye para verilmesi uygulamasından söz ettikleri görülmektedir.

Mansilerde de ölen kişi yetimse ya da gözü açık ölmüşse gözlerine birer madenî para koyulmakta ve bu sayede gözünün arkada kalıp yaşayanlardan bir şey beklemesi engellenmiş olmaktadır. Aksi takdirde ölünün yanına bir eşlikçi almak isteyebileceğine ve ev halından birinin daha ölebileceğine inanmaktadırlar (Rombandeyeva, 1993, s. 104). Bu uygulama, Carpini'nin XIII. yüzyılda Moğolların ölü gömülürken mezarına altın ve gümüş de koyduklarına dair ifadelerini hatırlatmaktadır (2015, s. 53). Nitekim günümüzde Moğollar da tabuta tıpkı Hakaslar gibi ölünün günlük eşyalarını koymaktadırlar. Kadın ve erkek için ortak bir eşya olarak baston, kadın için iğne, iplik ve makas; erkek için kemer, eyerin altına koyulan keçe ve çocuklar için de oyuncak gibi eşyalar yerleştirilmektedir (Humphrey, 2002, s. 79).

X. yüzyılda Oğuzlar arasında bulunan İbn Fadlan, Oğuzların da ölümleri için ev gibi bir çukur kazdıklarını ve ölünün özenle hazırlandığını kaydetmiştir. Günümüzde Hakasların hâlâ uyguladıkları gibi ölünün giysileri giydirilmekte, kemeri takılıp yayı kuşandırılmakta ve eline de içi şarap dolu ağaç bir kadeh yerleştirilmektedir (Şeşen, 2016, s. 15). Anadolu'da buna benzer uygulamaları devam ettiren grupların ise Alevi Türkmenler olduğu görülmektedir. Örneğin, Kahramanmaraş'ta bulunan Pazarcık Alevilerinde ölümler mevsim kışsa yatak ve yorgan ile diğer mevsimlerde normal bir battaniye ve halı ile mezara yerleştirilmektedirler. Ayrıca kadınların yanına yaşarken kullandıkları tarak, küpe, ayna, saat, parfüm ve çeyizlik eşyalarının yanı sıra sevdikleri giysileri; erkeklerin yanına da aynı şekilde hayattayken kullandıkları ayna, tıraş takımı, tarak, kolonya gibi eşyaları koyulmaktadır. Ancak bu kişiler İslami usullere göre başları kibleye dönük biçimde ve cenaze namazı ile gömülmektedirler (Karaoğlu, 2003, s. 40). Muğla yöresindeki Tahtacıların da ölüyü mezara altında bir yatak ve yastıkla yerleştirdikleri bilinmektedir (Büyükokutan, 2007, s. 86). Görüldüğü üzere İbn Fadlan'ın kayıtlarının üzerinden bin yılı aşkın bir süre geçmesine karşın Anadolu'da yaşamakta olan bazı Alevi Türk grupları tarafından da eşya ile gömme geleneği sürdürülmektedir.

2019 yazında yürütülen alan araştırması sırasında mülakat yapılan Hakasların dinî inançları ne olursa olsun ölünün kişisel eşyalarını tabutun içine koymak konusunda ortak bir davranış sergiledik-

leri tespit edilmiştir. Bununla birlikte tabuta yiyecek ya da içecek konulması konusunda Hakas aşiretlerinin dinî inançtan bağımsız olarak farklı yöntemler uyguladıkları görülmektedir. Örneğin, dinî inancının Şamanizm olduğunu belirten 64 yaşındaki öğretmen Vladimir Erkibeyev (Şor boyu, Hobıy aşireti), Askiz bölgesindeki Poltakov köyünde gerçekleştirilen mülakatta yiyeceklerin mezara koyulmadığını, mezarlıkta yakılan ateşe atılarak ölüye gönderildiğini belirtmiştir (V. Erkibeyev, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019). 71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova (Sağay boyu, Hobıy aşireti) da katılımcıların çoğunluğu gibi yiyeceklerin tabuta koyulmak yerine ateşe atıldığını, bu sayede ölünün yola çıkmadan önce beslenmiş olduğunu ifade etmiştir (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

Dinî inancını Ortodoks Hristiyanlık olarak belirten 44 yaşındaki hemşire Olga Kilchichakova (Sağay boyu) Askiz bölgesindeki Otı köyünde gerçekleştirilen mülakatta mezara içki koymadıklarını; fakat ölü gömüldükten sonra mezarın üzerine bir bardak koyulduğunu, diğer yemeklerin de ateşe yakıldığını eklemiştir (O. Kilchichakova, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019). Dinî inancının Ortodoks Hristiyanlık olduğunu ifade eden 48 yaşındaki ziraat mühendisi Eduard Borgoyakov da (Sağay boyu, Harğa aşireti) Kilchichakova gibi kendi aşiretinin mezara içki koymadığını ifade etmiştir (E. Borgoyakov, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019).

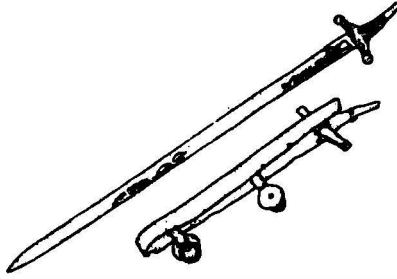
Hayvancılıkla uğraşan ve yukarıdaki iki katılımcı gibi dinî inancını Ortodoks Hristiyanlık olarak belirten 63 yaşındaki Vasilisa Kicheyeva (Sağay boyu, Harğalar aşireti) ise Poltakov köyünde yapılan görüşmede kolay çürümeyecek yiyeceklerin de pekâlâ mezara koyulabileceğini, bu sebeple et koyulmadığını belirtmiştir (V. Kicheyeva, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019). Ancak bu zaman içinde gelişmiş bir düşünce olmalıdır, çünkü arkeolojik kazılardan elde edilen verilere göre eski Türk döneminde ölünün yanına et de koyulmaktadır. Nitekim Tıva Cumhuriyeti'nin Bay-Bulun bölgesindeki bir erken Orta Çağ Türk kurganı olan Krasnaya Gorka-19'da iki erkek at ile gömülen bir kişinin kemikleri bulunmuştur. Dikkat çekicidir ki iskeletin baş kısmında et yemeği kalıntıları ve demir bir bıçak vardır (Sadykov, 2017).

Dinî inancının Şamanizm olduğunu belirten 52 yaşındaki müzisyen Leonid İvandayev (Sağay boyu, Tiilin aşireti) de ölünün hayat-tayken kullandığı eşyalarının yanı sıra tabutun içinde ölünün ayak kısmına öğütülmüş arpadan yapılan geleneksel bir yemek olan *tal-ğan* da koyulabileceğini belirtmiştir (L. İvandayev, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019). 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) da mezara şişe içinde içki ve çay koyduklarını aktarmıştır (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

Hakas Cumhuriyeti'nde yaşayan 30 yaşındaki Altaylı müzisyen Arzhan Tudenev (Telengit boyu, Todoş aşireti) ise cenaze töreni sırasında ölüye eşlik etmesi için ayrılan yemeklerin *çir ayak*⁴ (yer kâsesi) adı verilen özel bir kaba koyulduğunu ve mezardan ayrı bir çukura gömüldüğünü ifade etmiştir (A. Tudenev, kişisel görüşme, Temmuz, 26, 2019). Günümüzde Moğollar da tabuta veya mezarın yanına çay, meyve ve peynir gibi gıdalar koymaktadırlar (Humphrey, 2002, s. 79).

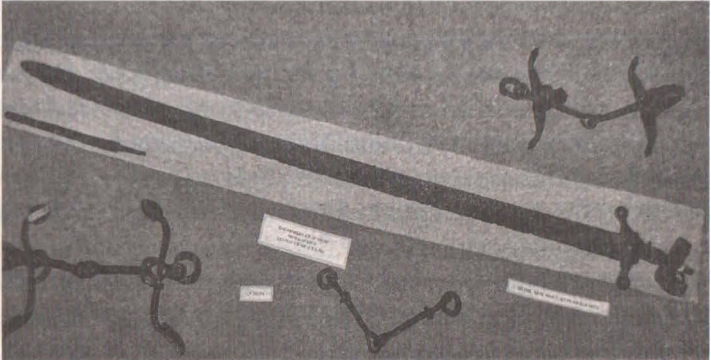
Ölüye eşlik eden bu nesnelerin, Şamanizm mensubu Türk halkla-rının öbür dünya inanışları gereği geçmişte olduğu gibi günümüzde de mezara tahrip edilerek yerleştirildiğini belirtmek gerekmektedir. Örnek olarak, Tıva Cumhuriyeti sınırları içinde yer alan ve yukarıda bahsedilmiş olan Ulug-Horum kurganları gösterilebilir. Bu bölge-deki kurganlarda Bağır'ın kılıcından ayrı olarak demirden yapılmış başka bir kılıç daha bulunmuştur. Ancak bu kılıcın Şam çeliğinden yapılmış olan kılıcın aksine ateşte ısıtıldıktan sonra ortasından bü-külmüş olduğunu belirten Hudyakov, bu işlemin kırılan ya da eğilip bükülen nesnenin öbür dünyada sahibini takip etmesi için sembolik olarak öldürülmesi anlamına geldiğini ifade etmektedir. Hudyakov ayrıca tüm silahlarıyla ve koşumlu atıyla birlikte cenaze ateşinde yakıldıktan sonra gömülmüş olan ölüye eşlik eden bu demir kılıç Şaman geleneklerine uygun olarak "öldürülmüşken" Bağır'ın kılı-cının sağlam bir biçimde mezara koyulmuş olmasını ise Şam çeli-ğinin sağlamlığı ile açıklamaktadır (bk. Çizim 1). Bu durumda eğer mümkün olsaydı Şam'dan getirilmiş bu çelik kılıç da mezara tahrip edilmiş biçimde yerleştirilecekti (Hudyakov, 2003, ss. 14-16).

Katılımcının görüşme esnasında "yer" kelimesini Altayca *cer* olarak değil, Hakasça *çir* biçiminde kullanmış olması, günlük hayatında Hakasça konuşmasından kaynaklanıyor olmalıdır.



Çizim 1. Şam çeliğinden yapılmış Bağır'ın kılıcı ve sembolik olarak öldürülmüş demir kılıç.

Bu noktada bizim eklemek istediğimiz husus ise söz konusu çelik kılıcın yine de sembolik öldürme uygulamasına tabi tutulmuş olabileceği hakkındadır. Tahmin edilebileceği üzere genellikle kılıca sonradan eklenen topuzun kabzadan ayrılması, böylesine sağlam bir çeliğin bükülmesinden daha kolay olacaktır. Nitekim Görsel 19'da da fark edileceği üzere kılıcın topuz kısmı görünmemektedir. Eğer Bağır'ın kılıcının topuzu gerçekten de mezara yerleştirilmek için kasıtlı olarak tahrip edilmiş ise bu durumda Hakasların günümüzde de sürdürdükleri, eşyaları sembolik olarak öldürme ritüelinin kılıca uygulandığı düşünülebilir.



Görsel 19. Bağır'ın kılıcı. (UTD, 2014, s. 14).

Günümüzde Moğolistan sınırları içinde bulunan ve VII. yüzyıla tarihlendirilen Mayhan-uul adlı eski Türk kurganının mezar odasında da çok sayıda altın eşyanın varlığının yanı sıra kağana ait olduğu açık olan taht kırılmış haldedir (Sartkozhauly vd., 2012, s. 86). Ancak kasten ini kırıldığı yoksa zaman içinde mezarda mı dağıldığı sorusunun cevabı net değildir. Sahip olunan bilgiler ışığında bu tahtın kasıtlı olarak tahrip edilmiş olması da mümkün görünmektedir. Öbür dünyaya ilişkin bu uygulamalar, Türk halklarının yaşadıkları geniş coğrafyanın farklı bölgelerinde farklı yüzyıllarda takip edilebilmektedir. Nitekim Çoruhlu, Osmanlı cenaze alaylarında ölen kişinin atlarının eyerlerinin ters vurulmuş olduğundan ve bunun da öteki dünyada düz olarak kullanılacağı düşüncesini taşıdığından bahsetmektedir (Çoruhlu, 2004, s. 251).

Katanov Hakasların XIX. yüzyılın sonunda olduğu gibi XX. yüzyılın başlarında da ölünün atına ait koşum takımlarını parçaladıklarını kaydetmiştir (2004, s. 61). Hakas-Minusinsk Vadisi'nde eşyaların sembolik olarak öldürülmesi geleneğinin XXI. yüzyılda devam edip etmediğini, ediyorsa uygulamanın yaygınlık derecesini tespit edebilmek için alan araştırması sırasında katılımcılara “Ölen kişi gömülürken üstündeki giysilerin ya da eşyalarının koparılarak, yırtılarak, eğilip bükülerek koyulması geleneğiniz var mı ya da uygulayanları duydunuz mu?” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. 21 katılımcının %100'ünün bu soruya “Evet, var” cevabını verdiği kaydedilmiştir. Örneğin, 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) başkent Abakan'da gerçekleştirilen görüşmede mezara yerleştirilecek olan yiyeceklerin bir torbaya koyulduğunu ve bu torbanın ağzını da akraba olmayan birinin tersten diktiğini aktarmıştır. Katılımcı ayrıca ölünün yanına mezara koyulan içki şişesinin ağzının da kırıldığını belirtmiştir (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). Hakas Cumhuriyeti'nde yaşamakta olan 30 yaşındaki müzisyen Arzhan Tudenev (Telengit boyu, Todoş aşireti) de Güney Altay'da cenaze töreninde mezara koyulacak yemek kaplarının mutlaka kırıldığını ifade etmiştir (A. Tudenev, kişisel görüşme, Temmuz, 26, 2019).

Ölünün öbür dünyaya çıktığı yolculukta giydiği giysiler de yanına koyulan ve yukarıda örneklendirilen nesneler gibi yırtılarak ya da kesilerek sembolik olarak öldürülmektedir. Bu inanış ve pratiklerin

temelinde ise daha önce bahsedildiği üzere Şamanizmde yer alan alt dünyadaki nesnelerin canlı yaşamının devam ettiği orta dünyadaki- nin tersi olması ve bu nedenle deforme edilen nesnelerin de ölünün diğer hayatında bütün bir hal alacak olması düşüncesi bulunmaktadır. Harva da bu düşüncüyü Hudyakov gibi açıklamaktadır. Ona göre bir kişi öldüğünde ruhunun bedeninden ayrılması gibi ölüye eşlik eden nesnelerin ve giysilerin de de öldürülerek ruhlarının ayrılması gerekmektedir (2014, ss. 236-237).

Hakaslar cenaze için ölünün yaşarken kullandığı en güzel kıyafetlerini giydirmektedirler. Alan araştırması sırasında görüşme yapılan 52 yaşındaki müzisyen Leonid İvandayev de (Sağay boyu, Tiilin aşireti) ölü defnedilmeden önce en sevdiği giysilerin giydirildiğini ifade etmiştir (L. İvandayev, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019). Bu giysi artık *kiben* olarak adlandırılmaktadır (Butanayev vd., 1999, s. 16). *Kiben*, mevsim yaz ise yazlık, kış ise kışlık giysilerden oluşmaktadır (Butanayev, 1996, s. 156). XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında Katanov da Hakasların ölüyü hazırlarken “öteki dünyada giysin” diyerek yaşarken giydiği giysilerinin giydirildiğini ve mevsim kışsa şapkası ile tek parmaklı eldivenini de hazırladıklarını ifade etmiştir. Ayrıca yine Katanov’un ifadelerine göre ölen kişi zenginse gömülürken yeni kıyafetlerinden birini de giyebilmektedir (2000, s. 295; 2004, s. 57). Ancak giysi yeni de olsa hiç giyilmemiş ya da dokunulmamış durumda olmamalıdır, aksi takdirde öbür tarafta ölünün vücuduyla birleşmeyecektir. Eğer kişinin öleceği belliyse ve hiç düzgün durumda bir giysisi yoksa hemen yeni bir tane dikilmekte, fakat ölüm döşegindeki kişinin bu yeni giysiyi en azından bir kez giymesi sağlanmaktadır (Butanayev, 1996, s. 156).

Butanayev, giysileri parçalama geleneğinin Hakaslar arasında *könde* terimiyle karşılandığını belirtmektedir (1996, s. 156). *Könde* ritüeli daha çok ölü giydirilir giydirilmez uygulansa da cenaze töreni sırasında yerine getirildiği de görülebilmektedir. Bu ritüel için ölünün ayakkabısının burnu, pantolonunun kemer yeri ve en son da *kibñ al* “kıyafetini al” denilerek giysinin yakası kesilmektedir (Butanayev, 1996, s. 156).

2019 yazında bölgede yürütülen alan araştırması sırasında dinî inancının Şamanizm olduğunu belirten 43 yaşındaki Oksana Gorbatova (Sağay boyu, Turan aşireti) Askiz bölgesindeki Beltirskiy kö-

yünde gerçekleştirilen mülakatta ölüye giydirilen giysilerin düğmelerinin koparıldığını, yakasının yırtıldığını, kemerinin çıkarıldığını söylemiş ve bütün olan hiçbir şeyin giydirilmediğini, yeni olanların dahi yırtıldığını aktarmıştır (O. Gorbatova, kişisel görüşme, Temmuz, 28, 2019).

Dinî inancını Ortodoks Hristiyanlık olarak belirten 64 yaşındaki Vasilisa Kicheyeva da (Sağay boyu, Harğalar aşireti) Askiz bölgesindeki Poltakov köyünde yapılan görüşmede ölünün hiç giymediği yeni giysiler varsa bunların mutlaka yırtıldığını, örneğin düğmelerinin kesildiğini; ancak giysileri ters giydirme şeklinde bir uygulamanın bulunmadığını ifade etmiştir (V. Kicheyeva, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019). 43 yaşındaki dilbilimci İrina Chebochakova (Sağay boyu, Hahpına aşireti) ise bu katılımcıların aksine ölüye giydirilen giysilerin kesinlikle yeni olmaması gerektiğini belirtmiştir (İ. Chebochakova, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019).

48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev de (Sağay, Piltir aşireti) ölünün çizmeleri gibi hayattayken kullandığı ve sevdiği şeyleri tabutun içine baş tarafına koymadan önce mutlaka bir yerini biraz kestiklerini ifade etmiştir (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019). Dinî inancının Ortodoks Hristiyanlık olduğunu belirten 44 yaşındaki hemşire Olga Kilchichakova da (Sağay boyu) Askiz bölgesindeki Otti köyünde gerçekleştirilen görüşmede tabutun üzerine örtülecek olan *ton*'un yırtılmadan serilmediğini ifade etmiştir (O. Kilchichakova, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019).

Katanov, XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında yaptığı derlemelerde Hakasların ölünün giysisinden koparılan düğmelerin ölenin eşi ya da çocukları tarafından muska veya tılsım olarak saklandığını kaydetmiştir (Katanov, 2000, s. 297). Alan araştırması sırasında bu uygulamaya rastlanmamış olsa da cenaze törenlerinde ölünün çenesinin veya ellerinin bağlandığı bez parçasının, Katanov'un bahsettiği gibi bir tür muska ya da tılsım görevi gördüğüne dair bir inancın varlığı tespit edilmiştir. Katılımcılara yöneltilen "Ölen kişi gömülürken çenesinin ya da el ve ayaklarının bağlandığı bez yakınlarına veriliyor mu?" sorusuna, 21 kişinin %61,90'ı (13) "Evet" cevabını vermiştir.

Hakasların ölü ile ilişkisi bulunan bu nesnenin özel bir gücü olduğuna inandıkları görülmektedir. Buna ek olarak tabutun mezara

indirilmesi sırasında kullanılan havlunun ya da bezin de benzer bir işleve sahip olduğu belirtilmelidir. Katılımcıların yalnız %19,04'ü (4) bu nesnenin tabutu mezara indiren ve ölüyü gömen kişilere dağıtıldığını ifade ederken, görüşme yapılan Hakasların çoğunluğunun bu bez parçalarının ölen kişinin *hut*'unu, şansını ve kısmetini taşıdığına; bu sebeple aile dışından kişilere verilmesinin kötü sonuçlar doğuracağına inanmakta oldukları tespit edilmiştir. Örneğin, 43 yaşındaki dilbilimci İrina Chebochakova (Sağay boyu, Hahpına aşireti) ölen kişinin şansının dağılmaması için ailesine verilen bu nesnenin başkalarının eline geçmemesi gerektiğini, çünkü kötü niyetli insanların büyü yaparken kullanabileceklerini ifade etmiştir (İ. Chebochakova, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019). 71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova da (Sağay boyu, Hobıy aşireti) kara büyüye karşı bir önlem olarak bu havlu ya da mendil gibi kumaş parçalarını genellikle aileden birinin aldığını belirtmiştir (T. Kapičnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

40 yaşındaki müze çalışanı Tatyana Kobelkova da (Sağay boyu, Pürüt aşireti) Salbık Kurgan Kompleksi'nde gerçekleştirilen görüşmede söz konusu nesnenin şans getirdiğine inanılması sebebiyle çok değerli olduğunu ve yaşlı kişilerin bu bez parçalarını almaya çalıştıklarını; ancak aile içinde dağıtıldığını aktarmıştır (T. Kobelkova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). 48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev de (Sağay boyu, Piltır aşireti) ölünün çenesinin ya da ellerinin bağlandığı bezin dışında tabutun mezara indirilmesi sırasında kullanılan havlunun da aynı şekilde ölünün şans ve zenginliğinin dışarı dağılmaması için sadece akrabalara verildiğini ifade etmiştir (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019).

44 yaşındaki hemşire Olga Kilchichakova (Sağay boyu) ise diğer katılımcılardan farklı olarak, söz konusu nesneleri eğer akrabalar arasında zor durumda olan varsa yalnız bir kişi olmak kaydıyla durumunun düzelmesi için zor durumdaki o kişiye verilebileceğini belirtmiştir (O. Kilchichakova, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019).

Görüşme yapılan Hakaslara ölüye eşlik eden ve ölüyle ilişkisi bulunan nesneler kapsamında yöneltilen "Ölenin giysilerini, özel eşyalarını ya da yattığı çarşafı ne yapıyorsunuz? Örneğin, kullanmaları için başkalarına mı veriyorsunuz? Yıkayıp temizliyor musunuz? Yakıyor musunuz?" sorusuna 21 katılımcının %100'ü "Akrabalara

ya da komşulara dağıtıyoruz” cevabını vermiştir. Katılımcıların dinî kimliklerinden bağımsız olarak söz konusu eşyalar ve giysilerin dağıtılması için Şamanizmde özellikle doğum ve ölüm için mühim kabul edilen 40 gün sınırının gözetildiği görülmektedir.

Örneğin, dinî inancının Şamanizm olarak olduğunu belirten 43 yaşındaki Oksana Gorbatova (Sağay boyu, Turan aşireti) Beltirskiy köyünde gerçekleştirilen görüşmede ölenin özel eşyalarının ölümünden sonraki kırkıncı günde dağıtıldığını; ancak nevresimin kullanıldığını ifade etmiştir (O. Gorbatova, kişisel görüşme, Temmuz, 28, 2019). Dinî inancının Şamanizm olduğunu belirten 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova da (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) başkent Abakan’da gerçekleştirilen görüşmede yukarıdaki katılımcı gibi ölünün eşyalarının dağıtıldığını, nevresimlerinin ise kırkıncı günde toplandığını; fakat bunları evde kullanmaya devam ettiklerini söylemiştir (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). Aynı şekilde dinî inancının Ortodoks Hristiyanlık olduğunu belirten 48 yaşındaki ziraat mühendisi Eduard Borgoyakov da (Sağay boyu, Harğa aşireti) Üst-Çul köyünde yapılan mülakatta ölen kişinin eşyalarının ölümünden kırk gün sonra dağıtıldığını ve önceliğin ihtiyaç sahiplerine verildiğini aktarmıştır (E. Borgoyakov, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019).

Ayrıca katılımcıların yalnızca kullanılmayacak halde olan ya da kimsenin almak istemediği eşyaları yaktıkları tespit edilmiştir. Örneğin, 71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova (Sağay boyu, Hobıya aşireti) ölen kişinin eşyalarına bakmak gerektiğini ifade etmiştir. Günlük hayatta kullandığı eşyalar tabuta koyulacağı için bunların ayrılması gerektiğini, kalanların dağıtılabileceğini belirten katılımcı, kendi amcasının eşi öldüğünde eşyaları kimse almadığı için yaktıklarını anlatmıştır (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

Dinî inancını Ortodoks Hristiyanlık olarak belirten 64 yaşındaki Vasilisa Kicheyeva (Sağay boyu, Harğalar aşireti) da Poltakov köyünde gerçekleştirilen kişisel görüşmede ölünün eşyalarının akrabalara dağıtıldığını; fakat bu eşyalar veya giysiler kullanılmayacak durumdaysa ya yakıldığını ya da gömüldüğünü ifade etmiştir (V. Kicheyeva, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019). Dinî inancının Paganizm olduğunu belirten 57 yaşındaki öğretmen Klara Karamas-

heva da (Sağay boyu, Hobiy aşireti) S.P. Kadyshev Kültür ve Halk Sanatı Merkezi'nde gerçekleştirilen mülakatta bir önceki katılımcı gibi ölen kişinin tabuta koyulmayan eşyaları ve giysilerinin akrabalarına verildiğini, çok eski olan giysilerin ise yakıldığını aktarmıştır (K. Karamasheva, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019).

Görüldüğü üzere ölüye öbür dünyaya çıkacağı yolculukta eşlik edecek nesneler ile ölünün artık ihtiyacı olmayacağı düşünülen eşyalara dair uygulamalar Hristiyan ve Şaman Hakaslar arasında XXI. yüzyılda hâlâ ortaktır. Arkeolojik ve etnografik veriler ışığında Hakas topraklarında Neolitik Çağ'dan beri devam ettiği tespit edilen eşya ile gömme uygulamasına ek olarak, mezara koyulan bu nesneler ile ölüye giydirilen giysilerin tahrip etme yoluyla sembolik olarak öldürülmesi uygulaması da Güney Sibirya'da Orta Çağ'da yaşamış olan Yenisey Kırğızları döneminden beri kesintisiz bir biçimde sürdürülmektedir.

3.4. ÖLÜM MASKELERİ

Hakas topraklarında bulunan 2000 yıllık kurganlarda keşfedilen ölüm maskeleri ile ilgili ilk bilgilere Çariçe II. Yekaterina tarafından dönemin Sankt Peterburg İmparatorluk Bilimler Akademisi'ne davet edilen Alman araştırmacı P.S. Pallas'ın 1771-1772 yılları arasında Hakas-Minusinsk Vadisi'ndeki araştırmalarını ve bu araştırmalardan elde ettiği bulgularına dair kayıtlarında rastlanmaktadır. Pallas, günlüklerinde mezar soyguncularının anlattığı ve yerli halk arasında da adeta birer korku hikâyesi olarak yayılmış olan "canlı yüzler" hakkında birtakım efsanelere değinmiştir. Bu hikâyelerin esası ise Pallas'tan yüz yıl sonra "Danişkin" adlı bir Hakasın, Abakan kıyısında çöken bir kurganda bulduğu ve yanına aldığı kilden yapılmış bir maskeyi Minusinsk müzesine teslim etmesi ve bunun gibi birkaç olay ile ortaya çıkmıştır (Vadetskaya, 1981, s. 92). Bu maskelere kurganların bulunduğu bölgenin yakınlarında akmakta olan Taştık Nehri'nden dolayı Taştık maskeleri de denmektedir. Aynı şekilde maskelerin ait olduğu ve MÖ II – MS V. yüzyıllar arası kapsayan arkeolojik kültüre de Taştık kültürü adı verilmiştir. Bu maskelerin, araştırmacıların dikkatini ancak XIX. yüzyıldan itibaren

çekebilmiş olması ise atalar kültünün Hakaslar arasında geçmişte olduğu gibi söz konusu dönemde de güçlü bir şekilde yaşatılması ve yerli halkın atalarının mezarlarına müdahale etmek istememelerinden kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim Hakas-Minusinsk Vadisi'ndeki kurganların çoğu bölgeye Rusların yerleşmelerinden sonra tahrip edilmeye başlamıştır (Bağcı, 2018, s. 43). Mezarlardaki maskelere dair en önemli keşiflerden biri arkeolog Adrianov tarafından 1883 yılında yapılmıştır. Adrianov, Tagar adasındaki kazıları sırasında üzerinde çalıştığı bir mezar odasında kafataslarının ve kremasyon uygulamasına tabi tutulmuş kemiklerin üzerinde yirmiden fazla maske bulmuştur.



Görsel 20. Adrianov'un Tagar Adası'nda bulduğu maskelerden birinin parçaları

Fotoğraf: Nühket Okutan Davletov

Aynı dönemde Rus ve Fin arkeologlar Aspelin ve Klements de farklı kurganlarda benzer maskeler bulmuşlardır. Adrianov ise 1883 yılındaki ilk keşfinin ardından 1895-97 yılları arasında bu kez Abakan bozkırındaki Kızılkul (Kızıl Göl) civarında bir grup maske daha bulmuştur; fakat Tagar adasında keşfettiği maskeler doğrudan yumuşak dokunun üzerine yapılmışken, Kızılkul'da bulunan ölüm maskeleri yumuşak dokudan arındırılmış kafatasına kil sıvanarak

yapılmıştır. Bu nedenle ilk gruptaki maskelerin iç kısımlarında ölen kişinin orijinal burun yapısı, boyun derisindeki izler ve saç telleri tespit edilebilirken, Kızılkul buluntuları bu nitelikten yoksundur (Vadetskaya, 1981, s. 93). Kızlasov bu farklılığı, ilk gruptaki maskelerin Taştuk arkeolojik kültürünün erken dönemine ait olmalarıyla açıklamaktadır. Bu erken döneme ait kurganlarda bulunan vücutların da mumyalanmış olduğu görülmektedir. Bu sebeple maskeler de doğrudan ölen kişinin yüzüne uygulandığı için maskelerin iç kısmında cildin dokusu, derideki kırısklıklar; ağız, burun ve kulakların şekli ve hatta saç telleri tespit edilebilmektedir. Hakas topraklarında bulunan bu ölüm maskelerinin kalıpla yapılmamış olmaları ve yaratıcılık ürünü olmaları sebebiyle her birinin ayrı birer sanat eseri olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim maskelerin her biri farklı renkte boyalarla ve desenlerle süslenmiştir (Kızlasov, 1960, s. 148). Kızlasov ayrıca ikinci gruba ait, yani yumuşak dokudan arındırılmış kafatasına uygulanan maskelere sahip cesetlerle ilgili olarak da bir açıklama yapmıştır ve bu açıklamanın esasında eski Türklerin cenaze geleneklerine uygun olduğu görülmektedir. Kızlasov, bu ikinci gruptaki cenazelerde ölüm ve gömülme vakti arasında uzun bir bekleme süresi olduğunu ifade etmiştir. Bu sürede önce beyin trepanasyon ile kafatasından çıkarılmakta ve ardından yakılarak yumuşak dokudan arındırılan cesedin yalnızca kemiklerinin kalması sağlanmaktadır. Bu işlemlerden sonra ise hazırlanan özel bir kil ya da alçı ile kafatası sıvanmakta ve burun boşluğu, göz çukurları ve kafatasının içi bu kille doldurulmaktadır (Kızlasov, 1960, s. 148). Dikkat çekicidir ki Tang dönemi yıllıkları olan *Tangshu*'da da Yenisey Kırgızlarından bahsederken Kırgızların ölümlerini yakıp cenaze ateşinden kalan kemikleri ve külleri bir yıl sonra gömdükleri kaydı mevcuttur (Hudyakov, 2016, s. 111).

Bu arkeolojik keşiflerin duyulmasıyla birlikte günümüz Hakaslarının ataları olan Taştıkların ölümlerinin yüzlerini maskelerle kapatmalarının lokal bir gelenek olup olmadığı sorusu gündeme gelmiştir, çünkü antik Mısır ve Grek kültürlerinde de ölüm maskelerinin mevcut olduğu bilinmektedir. Ancak bu medeniyetlere ait ölüm maskeleri, yapıldıkları malzemeler bakımından Hakas topraklarındaki ölüm maskelerinden ayrılmaktadır. Hakas ölüm maskelerinin malzeme benzerliği açısından yalnızca Neolitik Çağ'da Yakın

Doğu coğrafyasında görülen ve maske olarak değerlendirilebilecek ürünler ile karşılaştırılabileceği tespit edilmiştir. Bu Neolitik Çağ uygulaması da yumuşak dokudan arındırılmış ve kimi zaman alt çeneden ayrılmış kafatasının alçı ya da kil ile sıvanması yoluyla gerçekleştirilmiş ve Anadolu, Suriye, İsrail ve Ürdün'de olmak üzere on iki Neolitik Çağ yerleşim yerinde ortaya çıkarılmıştır (Özbek, 2005, s. 128). Kafatasının sıvanması uygulamasına ek olarak Ain Ghazal, Jericho ve Nahal Hemar adlı mağaralarda yine bu döneme tarihlendirilen kilden yapılmış büstler de bulunmuştur. Kil ile sıvanan bu kafataslarının ayrıca boyanmış ve ziftle kaplanmış oldukları da tespit edilmiştir (Arensburg ve Hershkovitz, 1989, s. 127). İsrail'in Yiftahel bölgesinde keşfedilen ve bu özel uygulamaya tabi tutulan kafataslarının kil ile kaplandıktan sonra insana ait yüz özellikleri verilirken oldukça özenli davranıldığı ve burun yerine kireç taşı, gözler yerine de deniz kabukları kullanıldığı da kaydedilmiştir (Milevski vd., 2008, s. 40). Bu Neolitik Çağ uygulamasının Hakas topraklarındaki Taştık maskelerinden ayrıldığı nokta ise zaman farkına ek olarak kremasyon ile alakalıdır. Her ne kadar İsrail'deki bazı kafataslarının yanmış olduğu belirtilse de bu durumun eriyik haldeki ziftin doğrudan kafatasına dökülmüş olmasından kaynaklandığı sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla Ortadoğu'daki Neolitik yerleşim yerlerinde bulunan insan kalıntılarının kasten kremasyona tabi tutulduklarına ilişkin bir ifade bulunmamaktadır (Arensburg ve Hershkovitz, 1989, s. 122). Taştık maskelerinin bulunduğu kurganlardaki kül ve yanmış kemikler gibi insan kalıntılarının ise kasten yakıldığı görülmektedir.

Yukarıda yer verilen örneklerle ek olarak ölüm maskesi kullanımının diğer Asya kültürlerinde mevcut olup olmadığına da değinilmesi gerekmektedir. Guo, Çin'de yaşayan; fakat Altay dil ailesine mensup olan çok sayıda halkın eşsiz bir maske kültürüne sahip olduğunu ve bu maskelerin Şamanizm kaynaklı ürünler olduğunu ifade etmiştir (2003, s. 163). Ancak söz konusu ölüm maskeleri olduğunda yeterli bilgiye ulaşılamamaktadır. Bu doğrultuda yapılan araştırmalar sırasında Stoclet koleksiyonunda H.F.E. Visser'in Tang hanedanlığı zamanına ait bir cenaze maskesi olduğunu ileri sürdüğü bronz bir maskenin mevcut olduğu görülmüştür. Fakat Çin'de ölünün maske ile gömüldüğü durumlara ilişkin kanıtların yeterli

olmaması nedeniyle Stoclet koleksiyonundaki bu bronz maskenin işlevi de belirsiz kalmaktadır (Seligman, 1952, s. 16).

Bu bilgiler ışığında Güney Sibirya'daki Hakas topraklarında bulunan ölüm maskeleri hakkında şunlar söylenebilir: Bu ürünlerin İskit kültürüne ait olduğu ileri sürülecek olursa, maskelerin ya da en azından benzerlerinin Hakas topraklarına ek olarak Altay ve Tıva toprakları gibi Sibirya'daki çeşitli bölgelerde ve Karadeniz'in kuzeyini de içine alan çok daha geniş bir coğrafyada bulunabilmesi gerekmektedir. Cenaze maskesi yapma geleneğinin farklı kültürler ile girilen bir etkileşimin sonucunda ortaya çıktığı sonucuna varılmak istenirse, bu kez de maskelere eşlik eden kremasyon gibi ritüellerde ve yapımdaki üslupta birtakım ortaklıklar ya da benzerlikler bulunabiliyor olmalıdır. Ancak bu şartların bulunmaması ve söz konusu maskelerin Yenisey Kırgızlarının anavatanı olan Hakas topraklarına özgü olması dikkat çekicidir.

Hakas ölüm maskelerinin özgünlüğü ve bu geleneğin lokal bir uygulama olup olmadığı kadar yapılaş amaçları da sorgulanmıştır. Bu sorgulama sonucunda ise maskelerin ahirette ruhun korunması amacıyla yapıldığına dair görüş, en yaygın kabul gören açıklama olmuştur (Baumer, 2012, s. 171). Kiselyov da ölünün yüzünü koruma davranışının ölüm ötesine dair bir inanış ile ilişkili olduğunu ifade etmiştir (1951, s. 394). Etnograf ve arkeolog Lipskiy ise maskelere Hakasların da içinde bulunduğu Sibirya halklarının inanışlarını ve âdetlerini inceleyerek farklı bir açıklama getirmeyi denemiştir. Lipskiy'nin tespit ettiği inanışlara göre ölünün ruhu öbür dünyaya hemen geçmemektedir. Bunun için her şeyden önce vücudun iskelete dönüşmesi gerekmektedir. Bu ise tabii olarak ölüm anından sonra birtakım işlemlerin uygulanması ve belirli bir zamanın geçmesi anlamına gelmektedir; fakat bu sürede ruhun kaybolması riski de mevcuttur. Ölünün ruhu kaybolduğu takdirde bir bebeğin vücudunda yeniden doğamayacak ve doğum oranı da azalacaktır. Ölenin yakınları ise bu riski azaltmak ve ruhu korumak amacıyla ölüyü tasvir eden bir kukla yaparak ruhu cenaze törenine kadar sembolik olarak bu kuklaya yerleştirmektedirler. Ölenin ruhunu geçici olarak konakladığı bu yapay bedende korumak için ise bu ölü kuklasına yiyecek ve içecek sunarak onu beslemektedirler. Küller ve kemiklerin mezara yerleştirileceği cenaze töreninde ise bu kukla da

gömülmektedir (Vadetskaya, 1981, s. 97). Kızlasov da Çin'in Tang hanedanlığı yıllıkları olan *Tangshu*'ya dayanarak yukarıdaki görüşü desteklemektedir. Nitekim *Tangshu*'da daha önce de bahsedildiği üzere Yenisey Kırğızlarının aralarından bir kişi öldüğünde cesedi yakıp geriye kalan kemik ve külleri bir yıl sonra toprağa verdikleri kaydı bulunmaktadır. Taştıklar arasında da aynı uygulamaların mevcut olduğu arkeolojik verilerle tespit edilebilmektedir. Bu sebeple Hakas topraklarında bulunan ölüm maskelerinin ölüm ve gömülme anı arasındaki zamanda gerçekleştirilen ritüeller için gerekli olduğunu ileri sürmek mümkündür (Kızlasov, 1960, s. 150).

Ölüm maskesi yapımını kafatası kültü ile alakalandıran araştırmacılar da vardır. Örneğin Kuznetsov'a göre söz konusu ölüm maskeleri, ruha ev sahipliği yapmakta ve ölünün ruhunun öbür tarafa ulaşip oradaki bedeniyle birleşmesine yardım etmektedir. Dünyada çeşitli halklarda rastlanabildiği gibi Güney Sibiryalı Taştıklar ve onlardan önce yine aynı bölgede yaşamış olan Okunevler, Afanasyevler gibi topluluklarda da başın vücutta ruhun bulunduğu organ olarak düşünülmesi sebebiyle başın kutsal sayılması inancı da hesaba katıldığında bu açıklama akla yatkın görünmektedir (Vadetskaya, 1981, ss. 94-95).

Kızlasov ise maskeleri ölümler kültüyle de ilişkilendirmiş ve Şamanizmde ölümden sonra belirli bir süre için negatif özellikler taşıyan ve kendisinden çekinilen ölü bedenle canlı insanlar arasına bir set çekme çabasından bahsetmektedir (1960, s. 148). Guo da Kızlasov'un görüşlerine uygun olarak ölüm maskeleri de dâhil olmak üzere Asya'daki Altay Şaman kültürüne ait maskelerin genel fonksiyonlarından bahsederken bunların aynı zamanda ruhu korumaya yarayan birer "zırh" olduklarını belirtmekte ve Çin'in kuzeyindeki gömütlerde bulunan ölüm maskelerinin de esas olarak kötü ruhların ölen kişinin yüzünü tanımlarına ve dolayısıyla ölenin ruhuna bir zarar vermelerine engel olma amacıyla kullanıldığını ifade etmektedir (2003, ss. 169-170).

Hakas topraklarında bulunan ölüm maskeleri üzerinde çalışan arkeolog Vadetskaya ise bu maskelerin, bir mezar odasına farklı zamanlarda ölmüş olan ve geleneğe göre ölümlerinden uzun bir süre sonra defnedilen çok sayıda kişinin yerleştirilmesi sebebiyle mezaradaki kişileri tanıyabilmek için ortaya çıktığını ve hiçbir şekilde

başka bir kültürden etkilenilmiş gibi görünmediğini belirtmektedir (1981, ss. 98-99). Başka bir kültürden alınmanın aksine, Taştık dönemi mezarlarında bulunan ve kremasyon uygulaması sonucu deforme olmuş olan maskeler ile yanmış insan kalıntıları, ölülerini modern zamanlara dek yakan Kırgızların bu kültür üzerindeki etkisini desteklemektedir (Kızlasov ve Pankova, 2004, s. 63).

Useev, Hakasların ataları olan Yenisey Kırgızlarının Taştık kültüründeki paylarını ortaya koyma konusunda daha farklı bir yaklaşım izlemiş ve bölgedeki bu özgün maske geleneğinin yalnızca günümüzden iki bin yıl öncesine tarihlendirilen Taştık kültüründe değil, Yenisey Kırgızları tarafından Taştık döneminden sonraki yüzyıllarda da uygulanmaya devam ettiğini ileri sürmüştür. Useev bu görüşünü E 62 ve E 9 numaralı Yenisey yazıtlarına dayandırmaktadır. İlk olarak E 62 numaralı yazıtta yer alan bir ifadeyi $yüz\ y(a)p(i)g\ k(a)\eta(i)m$ olarak okuyan Useev, bu cümleyi “yüzü kapalı babam” şeklinde aktarmış ve babası için yazıt diken bu kişinin ölen babasının yüzünün ne ile kapatıldığını ortaya koyabilmek için Yenisey Kırgızlarının cenaze geleneklerini incelemek gerektiğini belirtmiştir (2018, s. 645). Useev E 9 numaralı yazıtta geçen $b(e)\eta\dot{s}i\ yok\ (e)rm(i)\dot{s}\ y(a)l(a)\eta y\dot{y}zl(\ddot{u})g$ ifadesini de yukarıdaki okumaya kanıt göstermektedir. Buna göre E 9 numaralı yazıtın üçüncü satırında yer alan bu ifadeyi “Ebedî taşı yokmuş. Yalın yüzlü” olarak aktaran Useev, yazıtta bahsedilen kişinin bengü taş sahibi olmadığı ve üstelik yalın yüzlü yani yüzü ölüm maskesi ile örtülmemiş bir biçimde gömüldüğünü ifade etmiştir. Useev’e göre E 9 numaralı Kara-Sug yazıtında geçen “yalın yüzlü” ifadesi ile E 62 numaralı Kanmıldıg-Hovu yazıtındaki “yüzü kapalı babam” ifadeleri bu görüşü desteklemektedir (2018, s. 646). Useev’in ileri sürdüğü bu ifadelerin, Kızlasov’un kazılara dayanarak elde ettiği daha önceki çıkarımlarıyla örtüştüğü tespit edilmiştir. Nitekim Kızlasov da kimi mezarlarda yer alan cesetlerinde yüzünde maske olmaması ve bu mezarlarda bulunan eşyaların da maske bulunan mezarlara göre çok daha yoksul olmasını, bir tür sosyal eşitsizliğe yormuştur (1960, s. 150). Ancak bu eşitsizlik cinsiyet ya da yaşa bağlı bir eşitsizlik değildir; çünkü birbirinden bağımsız mezarlarda maske ile gömülmüş olan erkeklerin yanında aynı şekilde maske sahibi kadın ve çocuk cesetleri de bulunmuştur. Maske geleneği doğrultusunda gerçekleştirilen trepanasyonda da bir ayrım gözetilmemiş olması, toplumdaki sosyal

statü farkını destekler niteliktedir (Mednikova, 2003, s. 169).

Yenisey Kırgızlarının Taştık kültürü üzerindeki etkisini gösteren bir diğer nokta da maskeleri süsleyen “büyülü motifler” (Vadetskaya, 2009, ss. 134-135) ile alakalıdır. Bu doğrultuda günümüzde Kırgızistan’daki Kırgızlara ait desenlerin de Taştıkların mirasçıları olan Yenisey Kırgızlarının kültürü ile bağlantılı olduğuna dair araştırmalar yapılmaktadır (Savinov 1984’ten aktaran Kasieva 2015, s. 642). Kiseiyov, maskelerin üzerinde yer alan bu desen ve motiflerin dövmelemlerle ilişki içinde olduğunu; çünkü kil ya da alçı maskeler üzerine çizilmiş olan spiral ve çizgilerin Taştık döneminden sonra eski Hakaslar tarafından dövme motifleri olarak kullanılmaya devam ettiğini ileri sürmektedir (Esin, 2002, s. 737). Çin kaynaklarından *Tangshu*’da da Yenisey Kırgızlarında cesur savaşçıların ve evlenmek üzere olan kadınlar da dâhil olmak üzere pek çok kişinin kendi vücutlarına dövme yaptıkları anlatılmaktadır (Kızlasov, 1960, s. 150). Ancak belirtilmelidir ki Hakasların ataları olan Kim Suğ ya da Yenisey Kırgızlarının, Taştık döneminden sonra da sürdürdükleri düşünülen bu uygulamaya dair araştırmalar son bulmuş değildir. Günümüzde Hakas Cumhuriyeti ve Rusya Federasyonu’ndaki çeşitli müzelerde koruma altında olan ölüm maskeleri, gizemini korumaya devam etmektedir.



Görsel 21. Minusinsk Martyanov Müzesi’ndeki ölüm maskeleri,
Fotoğraf: Nühket Okutan Davletov, 03.08.2019

3.5. KAN AĞLAMAK

Ölüm karşısında hissedilen derin üzüntü ve tutulan yasın dışı vuruş biçimleri toplumdan topluma farklılık gösterebilmektedir. Ancak İskit ve Hun olarak adlandırılan topluluklardan itibaren Türk halklarında yas reaksiyonu olarak karakteristik bir davranış izlenmektedir. MÖ V. yüzyılda yaşamış olan antik Yunan tarihçisi Herodotos, bir kral öldüğünde İskitlerin kendi alınlarını ve burunlarını yırttıklarını kaydetmiştir (2012, s. 323). Aynı şekilde MS V. yüzyılda Avrupa Hunlarının başında bulunan Attila'nın cenaze töreninde de savaşçıların yüzlerini yaralayıp kan akıttıkları görülmektedir. Iordanis bu uygulamayı şu sözlerle kaydetmiştir: *tunc, ut gentis illius mos est, crinium parte truncata informes facies cavis turpavere vulneribus, ut proelior eximus non femineis lamentationibus et lacrimis, sed sanguine lugeretur virile* (Iordanis, 1882, s. 124). Romalı tarihçinin bu sözleri tarafımızca Türkçeye şu şekilde çevrilmiştir: “Sonra, bu halkın âdeti olduğu üzere saçlarından tutamlar kestiler, yüzlerini derin yaralarla deforme ederek çirkinleştirdiler; çünkü bir savaşçı kadını gözyaşları ve ağitlarla değil, bir erkek gibi kan ile yas tutmalıdır.” Avrupa Hunlarında da tespit edilen bu gelenek, Attila'nın cenaze töreninden bir yüzyıl sonra hâlâ Asya'da yaşamakta olan Batı Köktürklerinde aynı şekilde devam ettirilmektedir. MS VI. yüzyılda (575-76) Valentinus başkanlığındaki Bizans elçilik heyeti Türklerin topraklarına vardığında İstemi Yabgu vefat etmiştir ve cenaze töreni gerçekleştirilmektedir. Bu sebeple İstemi'nin oğlu Turxanthos, heyette bulunanlardan Türkler gibi yas tutmalarını ve hançerleriyle yüzlerini kesip kanatmalarını ister. Valentinus ve beraberindekiler bu isteğe uyarak kendi hançerleriyle yanaklarını keserek kan akıttılar (Şahin, 2018, s. 148). Bu olaydan iki yüzyıl sonra VIII. yüzyılda Tengri Kağan da babası Bilge Kağan'ın büyük cenaze töreninden bahsederken söz konusu uygulamayı “bunca halk (boyar) saçını kulağını biçti, kesti” olarak aktarabileceğimiz *bunça bodun saçın kulkakın biçdi* (Tekin, 2014, s. 68) ifadesiyle ortaya koymuştur.

Çin kaynaklarında bahsedildiği üzere T'u-küeler (Türkler) de yas işareti olarak yüzlerini çizmekteydiler (Eberhard, 1996, s. 86). Nitekim *Tung-Tien*'in 197. bölümünde (1068/B) Köktürklerin ölen

olduğu zaman cesedi çadırın içine koyduktan sonra çadırın önünde bıçakla yüzlerini keserek ağladıkları kaydedilmiştir. Öyle ki kestikleri yerlerden kan ve gözyaşı birlikte akmaktadır. Bu ritüeli yedi kez yaptıkları belirtilmiştir. (Taşağıl, 1995, s. 98). *Ts'e-fu Yüan-Kui*'nin 961. bölümünün 21/b numaralı vesikasında ise yine Köktürkler ile ilgili olarak cenaze töreninin sonu olan küllerin mezara gömüleceği gün ölenin akrabalarının bu küllerin etrafında dolaşıp bir kez daha yüzlerini kestikleri anlatılmaktadır (Taşağıl, 1995, s. 112).

Esasında Oğuzname'nin parçaları olan boylardan oluşan ve XIII-XV. yüzyıllar arasında yazıya aktarıldığı düşünülen *Dede Korkut Kitabı*'nda da ölüm haberi karşısında üzüntüden yüzünü yırtma motifi görülmektedir. *Salur Kazanın İvi Yagmalandığı Boy*'da Burla Hatun'un, oğlu Uruz'un öldürüleceği haberini aldığı anda sergilediği davranışlar şöyle anlatılmaktadır: *Güz alması kibi al yañağın tartdı yırtdı, kargu kibi kara saçını yoldı* (Ergin, 2014, s. 108). Çin'den Avrupa'ya uzanan geniş bir coğrafyada yazılı ve sözlü kaynaklar sayesinde Herodotos'tan günümüze dek 2500 yıl boyunca izlenebilen bu gelenek, dilde bazı kalıp ifadelerin oluşmasına da vesile olmuştur. Nitekim Şirin User, *kan ağlamak* deyiminin tarihsel arka planında bu geleneğin yattığını belirtmiştir (2008, s. 142).

Antik Yunan, Doğu ve Batı Roma ile Çin kaynaklarında da özellikle yer verildiği üzere bu karakteristik cenaze ve yas uygulaması şüphesiz diğer halkların ilgisini çekmiştir. Hatta Türklerin cenaze törenlerinin Çin'de hayranlığa dönüştüğünün ifadesi olan kimi örnekler de bulunmaktadır. Tang imparatoru T'ai-tsung'un en büyük oğlu Ch'en-k'ien'in biyografisinde prensin henüz çocukken *T'u-kü-e*'lerin dilini ve giyim tarzlarını çok beğendiği; oyun arkadaşı olarak da "barbarlara" en çok benzeyenleri seçtiği ve oyunları esnasında onlara postlar giydirdiği anlatılmaktadır. Aynı eserde çocuk prensin oyunda kendisine eşlik eden adamlarına yüksek sesle ağlayıp yüzlerini kesmelerini ve atlarıyla kendisinin etrafında dönmelerini emrederek bir kağanın cenaze törenini taklit ettiği anlatılmaktadır. Prens bu ölüm oyunundan sonra ileride büyüüp imparatorluğun başına geçtiğinde saçlarını salıp Sse-mo yani Aşina kağanına gideceğini ve onun yanında bir şad olacağını söylemiştir. Bunun üzerine etrafındaki adamların fısıltıyla çocuğun büyülenmiş olduğunu söyledikleri kaydedilmiştir (Çoruhlu, 2016, ss. 376-377).

Ancak Tang dönemi yıllıkları olan *Tangshu*'da Yenisey Kırgızlarından bahsedilirken Kırgızların cenaze töreni sırasında yüzlerini çizip yırtmadıkları, yalnızca ölenin vücudunu üç kez sarıp ağıtlar söyleyip ağladıkları kaydedilmiştir (Hudyakov, 2016, s. 111). Bu noktada belirtilmelidir ki eski Kırgızlar söz konusu uygulamayı elbette bilmekteydiler. Nitekim Bilge Kağan kendisinden önceki kağanların cenaze törenlerinden bahsederken “doğuda gün doğusundan Bükli Çöl halkı, Çinliler, Tibetliler, Avarlar, Bizanslılar, Kırgızlar, Üç Kurikanlar, Otuz Tatarlar, Kıtaylar, Tatabılar” (Tekin, 2014, ss. 50-51) gibi pek çok halkın temsilcilerinin gelip ağladıklarını ve yas tuttuklarını ifade etmiştir. Bu temsilciler arasında Kırgızlar da vardır ve muhtemelen onlar da törende âdet olan uygulamaları yerine getirmişlerdir. Ayrıca Hakas destanlarında da *kan ağlamak* deyimine uygun olarak kahramanların ölenlerin ardından ağladıkları sahnelerde yüz yırtma ya da kesme uygulamasına yorumlanabilecek *harah çazı han polarğa* “gözyaşı kan olmak” ya da *harah çazın han iderge* “gözyaşını kan etmek” gibi ifadeler geçmektedir (Huban Arıç, 2006, ss. 11, 174, 185; Han Mirgen, 2008, ss. 94-95, 183-184). Bu sebeple Tang kaynaklarında Kırgızların cenaze törenlerinde yüzlerini çizip yırtmadıklarının belirtilmesi iki şekilde yorumlanabilir. Ya bahsi geçen Çin kayıtları bu konu hakkında eksik bilgi vermektedir ya da eski Kırgızlar gerçekten yas göstergesi olarak ağlayıp ağıtlar yaksalar dahi yüzlerini yırtıp kanatma geleneğini uygulamamakta ve bu konuda diğer Türklerden ayrılmaktaydılar.

Bu doğrultuda 2019'da Hakas Cumhuriyeti'nde gerçekleştirilen alan araştırması sırasında mülakat yapılan katılımcılara “Ölen kişinin arkasından ağlayan yakınlarının acı ve üzüntü sebebiyle kendi yüzlerini tırnaklayıp zarar vermesi, saçlarını yolması gibi uygulamalarınız var mı?” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Bu soruyu katılımcıların %9,52'si (2) yok denecek kadar nadir şeklinde cevaplarırken, %4,76'sı (1) var ve %76,19'u (16) ise yok olarak cevaplandırmışlardır. VII-X. yüzyıllar arasında *Tangshu*'da kaydedildiği üzere Yenisey bölgesinde yaşamakta olan eski Kırgızlar yüz yırtma ya da kesme geleneğini uygulamıyorlardı. Alan araştırması verilerine göre günümüzde atalarıyla aynı bölgede, Güney Sibirya'da yaşayan Hakaslar da bu geleneği uygulamamaktadırlar. Dikkat çekicidir ki annesi Hakas (Sağay boyu, Hobıy aşireti), babası ise Kırgız (Dölös/Tölös

boyu) olan 47 yaşındaki Almaz Davletov, Hakaslarda bu uygulamayı görmediğini; ancak Kırgızistan'daki Kırgızlarda özellikle kadınlar arasında yüz yırtma uygulamasının mevcut olduğunu ifade etmiştir (A. Davletov, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019). Kırgızların Manas destanında da Er Manas öldüğünde eşi Kanıkey'in yüzünü yırtması şu cümlelerle anlatılmaktadır: *Kan balası Kanıkey çırtıp saldı betterin, körgön künün köl aldı, içken suun sel aldı* "Han çocuğu Kanıkey yüzünü yırtıyordu hep! Günleri gözyaşıyla göl oldu, bütün suyunu sel aldı" (Radloff, 1995, s. 204). Uygulamanın zaman içinde şekil değiştirdiği ve eskiden erkeklere özgü bir yas göstergesi iken, günümüzde bazı bölgelerde kadınlar tarafından saç yolma ya da diz veya bağır dövme gibi eylemlere eşlik ederek sürdürüldüğü görülmektedir. Buna ek olarak Türkiye'de Iğdır ve Kars'ta düzenlenen Aşura etkinliklerinde Hz. Hüseyin'in şehadetini anlatan ağıtlar okunurken göğüs ve başlarını döven ya da yüzlerini yırtan insanların da esasında aynı geleneği sürdürdükleri ileri sürülebilir (Demirci, 2006, ss. 48-52).

Hakaslar arasında yüz yırtma uygulaması esas itibarıyla bulunmamakla birlikte katılımcıların %9,52'si (2) bu uygulamanın yerine ellerini ya da avuç içlerini birbirine vurma geleneğinin var olduğunu ifade etmiştir. 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) başkent Abakan'da gerçekleştirdiğimiz görüşmede Hakasların eskiden ellerini birbirine vurduklarını, bu alkışın acı ifadesi olduğunu; hatta çocuklar oynarken bu hareketi yaptıkları zaman mutlaka müdahale edildiğini anlatmıştır (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). 54 yaşındaki geleneksel Hakas çalgıları ustası Peter Topoyev (Sağay boyu, Hobıy aşireti) de sıtçının o esnada farklı bir ruh hâline girdiğini ve üzüntü yüzünden her türlü davranışı sergileyebileceğini, ama Hakasların özellikle avuç içlerini birbirine vurduklarını ifade etmiştir (P. Topoyev, kişisel görüşme, Temmuz, 26, 2019).

Ek olarak, yalnızca Hakaslar arasında değil, diğer Türk halklarında da mevcut olan ve abartılı bir reaksiyon olarak değerlendirilebilecek yüz yırtma uygulamasıyla zıtlık teşkil eden ölenin arkasından çok fazla ağlamamak gerektiği inancı da tespit edilmiştir. Bu noktada Bilge Kağan'ın Kül Tigin yazıtının kuzey yüzünde kardeşi Kül Tigin öldüğünde diğer kardeşlerini, oğullarını, beylerini ve halkını düşünerek, onların "kaşı gözü berbat olmasın" diye gözünden yaş

gelse engel olarak, gönlünden feryat gelse geri göndererek yas tuttuğunu ifade etmesi hatıra gelmektedir (Taşağıl, 2004, s. 51). Bu örnekte ağlamamak, kayıp yaşayan diğer kişileri daha fazla üzmemek ve onlara destek olabilmek için güçlü durma amacıyla gerçekleştirilmektedir. Alan araştırması sırasında 48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev de (Sağay boyu, Piltir aşireti) Hakaslarda akrabaların ölenin yakınlarına dayanak olmak için ağlamadıklarını belirtmiştir (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019).

Bu bilgiler ışığında yas göstergeleri kategorisinde yöneltlen bir diğer soru olan “Ölen kişinin arkasından çok fazla ağlanmaması gerektiği şeklinde uyarılar yapılıyor mu?” sorusuna katılımcıların %76,19’u (16) evet, %19,04’ü (4) ise hayır cevabını vermiştir. Görüldüğü üzere çoğunluk ölen kişinin arkasından çok fazla ağlanmaması gerektiğine dair uyarı yapıldığı cevabını vermiştir. Dolayısıyla Hakas toplumunda bu inanışın güçlü bir biçimde yaşamakta olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada söz konusu inanış ve uygulamanın temelinde yatan düşüncenin ne olduğu sorusu aklı gelmektedir.

Literatür taraması sonucunda Altaylarda gözyaşının manevi olarak ağır olduğunun düşünüldüğü, bu sebeple ölenlerin yakınlarının çok fazla ağlamamaları gerektiğine inanıldığı bilgisine ulaşılmıştır. Öyle ki kendisi için yakınları ve akrabalarının aşırı biçimde ağladığı bir ölü hakkında “öbür dünyaya küç bardı” (güç, zorlukla git-ti) ifadesi kullanılmaktadır (Dilek, 2014, s. 150). Alan araştırması sırasında bu bilgileri destekleyici bulgular elde edilmiştir. Hakas başkenti Abakan’da görüşme gerçekleştirdiğimiz 30 yaşındaki Altaylı müzisyen Arzhan Tudenev, Hakaslarda olduğu gibi Altay’da da ölenin ruhunun öteki tarafa yolculuğunun zor geçmemesi için ölen kişinin arkasından fazla ağlanmasına izin vermediklerini söylemiştir (A. Tudenev, kişisel görüşme, Temmuz, 26, 2019).

Görüşme yapılan Hakasların, bu uyarının sebebi olarak sıklıkla gözyaşının suya dönüşüp ölünün ruhunun yolculuğunu engelleyeceği inanışını göstermişlerdir. Örneğin, 71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova (Sağay boyu, Hobiy aşireti) bu durumu “bazen ölenin yakınları rüyalarında gözyaşlarının suya dönüşüp ruhun öbür tarafa gitmesini engellediğini görebilirler, bu sebeple uyarı yapılır” şeklinde ifade etmiştir (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2,

2019). 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) da çok ağlandığı takdirde ruhun gözyaşları içinde boğulacağına inanıldığını belirtmiştir (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). 43 yaşındaki Oksana Gorbatoва ise (Sağay boyu, Turan aşireti) Askiz bölgesindeki Beltirskoe köyünde yapmış olduğumuz mülakatta ölenin arkasından fazla ağlanırsa ölünün ruhunun geçeceği yolun çamurlanacağı ve ruhun diğer tarafa gidemeyeceğine inanıldığını ifade etmiştir (O. Gorbatoва, kişisel görüşme, Temmuz, 28, 2019). Benzer şekilde Dr. Timur B. Davletov da (Sağay boyu, Hobıy aşireti) büyüklerin ölenin arkasından çok fazla ağlanmaması gerektiğini, aksi takdirde ölen kişinin öbür dünyaya yolculuğunun ağır geçeceğini söyledikleri bilgisini paylaşmıştır (T. B. Davletov, kişisel görüşme, Haziran, 15, 2019).

Görüşme yapılan Hakasların ifadelerinde ölenin arkasından çok fazla ağlamamak gerektiğine dair bu inanışın farklı sebepleri de tespit edilmiştir. Örneğin, 47 yaşındaki tarihçi Doç. Dr. Stanislav Ugdyzhekov, ağlamamanın erkekler için bir çeşit cesaret ve irade göstergesi olarak kabul edildiğini, bu sebeple mezar kazma işini üstlenen erkeklerin kasten gülüp şakalaşarak birbirilerini mezara dahi ittiklerini ifade etmiştir (Sağay boyu, Suğ Harğazı aşireti) (S. Ugdyzhekov, kişisel görüşme, Temmuz, 30, 2019). 52 yaşındaki müzisyen Leonid İvandayev (Sağay boyu, Tiilin aşireti) de aşırı ağlamanın yapmacık bir davranış olarak görüldüğünü ve ayini yani cenaze törenini de bozacağını, hatta yanında kocası olan bir kadın böyle bir davranış sergilerse diğer Hakasların çok kızacağını belirtmiştir (L. İvandayev, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

43 yaşındaki dilbilimci İrina Chebochakova (Sağay boyu, Hahpına aşireti) ise çok daha farklı bir açıklama getirmiştir. Hakasların sevinme ve şaşırma da dâhil olmak üzere duygularını pek fazla gösteren bir halk olmadığını belirten Chébochakova, etraftaki her şeyin canlı olduğunu, yani bir *eezi* bulunduğunu ve bunların arasında duyguların çok belli edilmemesi gerektiğini söylemiştir (İ. Chebochakova, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019).

57 yaşındaki İngilizce öğretmeni Klara Karamasheva (Sağay boyu, Hobıy aşireti) ise başkent Abakan'da bulunan S.P. Kadyshev Kültür ve Halk Sanatı Merkezi'nde gerçekleştirdiğimiz görüşmede fazla ağlamanın ağlayan kişinin yüreğini ağrıtaacağı ve hasta edeceği-

ni, bu sebeple Hakasların ölenin yakınlarını ağlamamaları doğrutusunda uyardıklarını belirtmiştir (K. Karamasheva, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019).

Ayrıca dinî inancını Ortodoks Hristiyanlık olarak belirten aşağıdaki 4 katılımcının, yukarıda ifadelerine başvurulmuş ve dinî inançlarını Şamanizm olarak belirten diğer Hakaslarla söz konusu inanış üzerinde buluştukları tespit edilmiştir. Hayvancılıkla uğraşan 64 yaşındaki Vasilisa Kicheyeva (Sağay boyu, Harğalar aşireti) Askiz bölgesindeki Poltakov köyünde gerçekleştirdiğimiz görüşmede benzer şekilde göz yaşının suya dönüşeceğini ve ruhun öbür dünyaya geçemeyeceğini ifade etmiştir (V. Kicheyeva, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019).

Aynı şekilde 44 yaşındaki hemşire Olga Kilchichakova (Sağay boyu) Askiz bölgesindeki Ottı köyünde gerçekleştirdiğimiz mülakatta fazla ağlanırsa ölen kişinin öbür tarafa ulaşırken zorlanacağını belirtmiştir (O. Kilchichakova, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019). 32 yaşındaki avukat Lyudmila Sazanakova (Haas boyu, Pürüt aşireti) da fazla ağlandığı takdirde ölenin ruhunun huzursuz olacağını söylediklerini aktarmıştır (L. Sazanakova, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019).

48 yaşındaki ziraat mühendisi Eduard Borgoyakov ise (Sağay boyu, Harğa aşireti) daha farklı bir açıklama getirmiştir. Katılımcı, Üst-Çul köyünde yaptığımız mülakatta Hakasların ilk zamanlar acı tazeyken ağlanmaması hakkında bir uyarı yapmadıklarını, fakat bu ağlamalar çok uzarsa mutlaka müdahale ettiklerini; çünkü uzun süre ağlayan kişinin ölenin ruhunu kendisine çekebileceğini ve başka ölümler gerçekleşebileceğini söylemiştir (E. Borgoyakov, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019). Bu noktada 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) ile gerçekleştirilen görüşmede kaydedilen bir ifadeye yer vermek faydalı olacaktır. Katılımcı, daha önceki kısımlarda incelenmiş olan *sıt/ağıt* geleneğini de bu bağlamda değerlendirerek ağıt yakma uygulamasının eskiden uygulandığını; ancak Sovyetlerde yasak olduğunu, bunun sebebinin ise belki de ölenin ruhunun yanında başkasını götürmesini engellemek olabileceğini belirtmiştir (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). Anzhiganova'nın ileri sürdüğü bu sebebin, yukarıda Borgoyakov'un belirtmiş olduğu sebeple aynı doğrultuda olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak belirtilmelidir ki kendisini Ortodoks Hristiyan olarak tanımlayan Hakasların, Şamanist olarak tanımlayanlarla bir kez daha ölüm olayı karşısında aynı inançları paylaştıkları açıktır. Bu durumda, Davletov'un ifadesiyle (2019a) dinî inancın değiştiği ortamda önceki inançsal sistemden kalan inanış ve uygulamaların varlığını devam ettirmesi söz konusudur.

3.6. TÖRENSEL YEMEK, İBİRİĞ

*Hayran sıremññ silig ünnerññ üzılbeceñ dee polza çı,
Zavallı sesleriniz kesilmese keşke,
Hayran çahsı postarıññ ölbeceñ dee polzar çı.
Zavallı yahşi özleriniz ölmese keşke.⁵*

Ölü bedeninin çeşitli ritüeller eşliğinde defnedildiği cenaze törenleri, Roux'ya göre olağanüstü güçlere sahip bir ata meydana getirmek için atılması gereken ilk adımdır (1999, s. 188). Ölen kişiyi yeni bir hayata uğurlama amacı taşıması ve bu uğurlama töreni için bir araya gelen insanların yerine getirdikleri ritüellerin de bir tür bayramı anımsatması sebebiyle Hakas dilinde ölü için düzenlenen anma törenleri de esas olarak “dügün” ve “bayram” anlamlarına gelen *toy* kelimesiyle karşılanmaktadır. Hakaslar arasında bu törenlere *üreen kızıññ toyı* “ölen kişinin toyu” da denmekte ve ölü için düzenlenen son anma törenine de *tüגעñçı toy* “son toy” adı verilmektedir (HRS, 2006, s. 640). Alan araştırması sırasında görüşme yapılan 52 yaşındaki müzisyen Leonid İvandayev de (Sağay boyu, Tiilin aşireti) bir insanın hayatında doğumda, evlilikte ve ölümden düzenlenen toplam üç toyu olduğunu, bu toyların hepsinde de *uluğ stol* “büyük sofrası” kurulduğunu belirtmiştir (L. İvandayev, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

Cenaze merasimlerinin, Şamanizm tarafından şekillendirilen dünya görüşünde toy ile eşleştirilmesi nedeniyle çoğu zaman renkli görüntülere sahne olması, tarihî kaynaklarda da tespit edilebilmek-

Huban Arığ, 1996, s. 14. (Davletov'un çevirisi için bk. *Huban Arığ*, 2006, s. 136).

tedir. Örneğin Köktürk kağanı Bilge, kendisinden önceki kağanların cenazelerinden şöyle bahsetmektedir: *Yogçı sıgıtçı öñre kün tugsıkdakı bükli çöllüg il tabgaç tüpüt apar purum kırkız üç kurıkan otuz tatar kıtan tatabı bunça bodun kelipen sıgtamış yoglamış antag külüg kagan ermiş* “Cenaze törenlerine yasçı (ve) ağlayıcı (olarak) doğuda gün doğusundan Bükli Çöl halkı, Çinliler, Tibetliler, Avarlar, Bizanslılar, Kırgızlar, Üç Kurıkanlar, Otuz Tatarlar, Kıtaylar, Tatabılar... Bunca halklar gelerek ağlamışlar yas tutmuşlar. (Onlar) onca ünlü hakanlar imiş” (Tekin, 2014, ss. 50-51).

Köktürk yazıtlarında bahsedilen bu kalabalık cenaze merasimlerinden üç yüz yıl önce Avrupa Hunlarının başında bulunan Attila’nın cenaze töreni de Romalı tarihçilerin ilgisini çekmiştir. Iordanis, Attila’nın cesedinin insanların seyretmeleri için düzlüğün ortasına kurulan ipek bir çadıra yatar vaziyette yerleştirildiğini ve Hunların arasından seçilen en iyi binicilerin atlarıyla “sirk oyunları sergiler gibi” Attila’nın yattığı yerin etrafında daireler çizdiklerini; ardından ölen liderin kahramanlıkları hakkında ağıtlar⁶ yakıldığını kaydetmiştir (Mierow, 1915, ss. 124-125). Bu ağıtlar ise şu övgü cümleleriyle başlamaktadır: *Praecipuus Hunnorum rex Attila, patre genitus Mundzucu, fortissimarum gentium dominus, qui inaudita ante se potentia solus Scythica et Germanica regna* “Atası Muncuk’tan doğan, en cesur kabilelerin lideri, İskit ve Cermen krallıklarının tek hâkimi, Hunların kralı Attila” (Iordanis, 1882, s. 124).

Belirtilmelidir ki Attila’nın cenazesinde kaydedilmiş olan bu uygulamaların Asya, Cermen ve Slav karışımı olmakla birlikte esas olarak Cermen kültürüne ait olduğu kanısı batılı araştırmacılar arasında oldukça yaygındır (Klaeber, 1927). Ancak Hunların, MS IV-V. yüzyıllarda Avrupa tarihinde önemli rol oynayan Altay kökenli “atlılar” oldukları bilinmektedir (Görman, 1993, s. 277). Bu Altaylı halk ile Cermenler arasındaki ben ve öteki ayrımı ise sözlü gelenekte de tespit edilebilmektedir. Hunların kültürel açıdan Cermenlerden ne

Ahmetbeyoğlu, Iordanis’in Hun dilinde ağıtlar söylendiğini kaydettiğini belirtmiştir (2003, s. 15); ancak Latince metinde söz konusu ağıtların Hun dilinde söylendiğine dair bir ifade mevcut değildir. Metinde Attila için söylenen ağıdın içeriğine geçmeden önce şu cümle yer almaktadır: *Facta eius cantu funereo tali ordine referebant* “Onun kahramanlıklarını ağıtlarla şu şekilde anlatıyorlardı” (Iordanis, 1882, s. 124; Mierow, 1915, ss. 124-125).

derece farklı görüldükleri hakkında, İskandinav mitolojisi ve Cermen efsanelerine dair motifler içeren anonim şiirlerden oluşan *Manzum Edda* (*Poetic Edda*) içinde yer alan ve Cermen kahramanlık destanını *Nibelungen*'in daha eski bir varyantı olarak kabul edilen *Atlakviða* (Attila'nın Şiiri) adlı metin örnek gösterilebilir. *Nibelungen*'de Etzel, *Atlakviða*'da ise Atli olarak geçen Hun kralı Attila, metnin İskandinav varyantında iki kez kurt ile özdeşleştirilmiştir. Bu benzetme için seçilen *heidengi* kelimesi ise esas olarak pagan, kâfir anlamına gelmekle birlikte burada kurt yerine kullanılmıştır; çünkü kurt da paganlar gibi medeniyetten uzak, göçebe bir hayat sürmektedir (McMahon, 1991, s. 188). Dolayısıyla yaşayış bakımından Cermenlerden son derece keskin bir biçimde ayrılan Hunların cenaze ritüellerinin özgün olmadığı düşüncesi akla yatkın görünmemektedir.

Manchen-Helfen ise Attila'nın cenaze törenindeki gösterileri şu şekilde değerlendirmektedir: "Hunların ölümlerini Gotlar gibi gömdükleri iddiası, en az Attila'nın cenazesinde gerçekleştirilen ritüellerin hiçbir kısmının Cermenlere ait olmadığı iddiası kadar temelsizdir. Nitekim acı ve neşenin bu şekilde bir arada bulunması, Cermenler ve Cermen olmayanlar için ortaktır" (1973, s. 278). Araştırmacıların gözden kaçırdıkları nokta ise Hun kralının cenazesinde gerçekleştirilen ritüellerin yazılı kaynaklar ışığında farklı dönemlerde Asya'nın ortasında da takip edilebiliyor olmasıdır. Örneğin, Çin kaynaklarından *Tung-Tien*'in 197. bölümünde (1068/B) Köktürkler arasında bir kişi öldüğünde cesedin çadırın içine koyulduğunu ve diğer cenaze ritüellerinin bu çadırın önünde gerçekleştiği kaydedilmiştir (Taşağıl, 1995, s. 98). Bu uygulama Attila'nın cesedinin de törenler esnasında çadırında yatmasını hatırlatmaktadır. Aynı şekilde Çin kaynaklarından *Ts'e-fu Yüan-Kui*'nin 961. bölümünün 21/a ve 21/b numaralı vesikalarında da yine Köktürkler ile ilgili olarak, birisi öldüğünde cesedin çadırın içine koyulduğu ve çeşitli törenlerin ardından ölünün yakıldığı ifade edilmektedir. Genellikle bir mevsim sonra küllerin ve kemiklerin gömülme vakti geldiğinde ise ölenin akrabaları "atlarıyla mezarın etrafında dolaşmaktadırlar" (Taşağıl, 1995, s. 112). Tang imparatoru T'ai-tsung'un büyük oğlu Ch'en-k'ien'in T'u-küelerin dillerine ve hayat tarzlarına ilgi duyduğundan ve birlikte oyun oynadığı adamlarına T'u-küe kağanının cenaze törenini taklit etmek için kendisi ölü taklidi yaparken onların

da atlarıyla kendisinin etrafında dönmelerini emrettiği de bilinmektedir (Çoruhlu, 2016, ss. 376-377). Çin kaynaklarında ayrıca Türklerin cenaze törenlerinde “at yarışları” yapıldığından bahsedilmektedir (Eberhard, 1996, s. 86). Görünen odur ki Çinliler de Türklerin atlar ile gerçekleştirdikleri bu uygulamanın bir tür yarış olduğunu düşünmüşlerdir. Türk halklarının cenaze törenlerinde önemli bir rol oynayan atlı ya da yaya olarak ölünün ya da mezarın etrafında dolaşma ya da daire çizme ritüeli, yüzyıllar boyunca farklı kültürlere mensup kişilerin dikkatini çekmiş ve sıklıkla yanlış yorumlanmıştır. Bu uygulamanın amacı kesinlikle Iordanis’in ifadesiyle “sirk oyunları” sergilemek değildir.

Çoruhlu, tavaf eylemini kozmik anlayışa uygun olarak etrafında dönülen nesne ya da kişi ile bütünleşme amacıyla gerçekleştirilmediğini ve sanat tarihinde tavafı yansıtan galerili mezar anıtı örnekleri ya da tekke semahaneleri ile sıkça karşılaşıldığını ifade etmektedir (2004, s. 252). Ancak bu ritüelin asıl amacı, girilmesi ve çıkılması mümkün olmayan mühürlenmiş bir alan yaratmak olmalıdır. Daha önce “2.1.1. Ölüm Tanrısı: *İrlig*” başlığı altında yer verilen *aynacah* adlı çocuk oyununda da ebe tarafından yakalanmak üzere olan çocuğun kendi çevresine sopayla bir daire çizdiği ve bu sayede yakalanmaktan kurtulduğundan bahsedilmiştir. Oyundaki bu daire, Kustova tarafından *aynacah* yani “şeytancık” adlı oyun ebesinin giremediği sembolik bir “yurt” olarak açıklanmıştır (2000, ss. 122-123). Dr. Timur B. Davletov da (Sağay boyu, Hobıy aşireti) daire çizme ile ilgili olarak bir Şamandan şunları dinlediğini aktarmıştır:

Yaşı ileri bir kadın varmış. Çocukları kadını evinde tutamıyorlarmış, çünkü kadın her fırsatta evden dışarıya kaçıyor ve sonrasında da evini bulamıyormuş. Bu durumu bir türlü çözemeyen Hakaslar bir Şamana başvurmuşlar. Şaman ise evin çevresini sembolik bir daire çizerek mühürlemiş ve kadın gerçekten de bir daha evden çıkamamış (T. B. Davletov, kişisel görüşme, Şubat, 6, 2020).

Hakasçada bu ayin “dolaşmak”, “döndürmek”, “evirmek” anlamına gelen *ibîrerge* fiili ile ifade edilmektedir (HRS, 2006, s. 113). *İbîr-* “evir-“ fiil kökünden türemiş olan *ibîrîg* kelimesi ise günümüz Hakasçasında ölünün arkasından düzenlenen anma törenleri anlamın-

da da kullanılmaktadır (HRS, 2006, s. 114). Ancak belirtilmelidir ki Hakasların *ibîrîg* olarak adlandırdıkları bu anma törenleri, ölen kişiyi anmaktan çok, ölenin ruhunu öbür dünyaya yolcu etme ve ruhunun yaşayanların arasına dönmesini engelleme amacıyla yapılmaktadır (Butanayev'den aktaran Davletov, 2019a, s. 75). Bu bilgilerin ardından özellikle cenaze ve anma törenlerinde gerçekleştirilen tavaf ritüelinin, ruhu alt dünyaya kapatmak ve dolayısıyla yaşayanları bulaşıcı kabul edilen ölümden korumak amacıyla gerçekleştirildiği daha iyi anlaşılacaktır.

Alan araştırması sırasında görüşme yapılan 52 yaşındaki müzisyen Leonid İvandayev de (Sağay boyu, Tiilin aşireti) ölen kişinin ruhunun bu dünyayı terk etmediği durumlarda mezarlığa gidip ruhu *ibîrîg* ile oraya kapatmak gerektiğini ifade etmiştir (L. İvandayev, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019). 47 yaşındaki tarihçi Doç. Dr. Stanislav Ugdyzhkov da (Sağay boyu, Suğ Harğazı aşireti) cenaze töreninin bitiminde herkes dağıldıktan sonra akrabalar arasında en yaşlı olan kişinin ölümün başkasına bulaşmaması için mezarın etrafında saat yönünde bir daire çizdiğini aktarmıştır (S. Ugdyzhkov, kişisel görüşme, Temmuz, 30, 2019). Bu uygulamaya *söök ibîrerge* “(tekrar olmasın diye) mezarı tavaf etmek” adı verilmektedir (HRS, 2006, s. 113). Şorlarda da aynı uygulamanın mevcut olduğunu belirten Kustova, uygulama sırasında mezarın çevresine ağaç dallarıyla bir daire çizen Şorların, *sıhpa, sıhpa* “çıkma, çıkma” dediklerini aktarmaktadır. Bu sayede ölenin ruhu bu büyümlü dairenin içine hapsedilmiş olacak ve yaşayanlara zarar vermesi engellenebilecektir (2000, ss. 122-123). XIX. yüzyılın sonu XX. yüzyılın başında Katanov da Hakasların ölümün birinci yıldönümünde düzenlenen son *ibîrîg* esnasında dul kadın ya da erkeğin, ölen eşinin mezarının etrafında güneş yönünde 3 kez döndüğünü ve “şimdi seni bırakıyorum” dediğini kaydetmiştir (2004, s. 63).

Cenaze ve anma törenlerinde mezarın tavaf edilmesi geleneğinin günümüzde uygulanıp uygulanmadığını, eğer uygulanıyorsa yaygınlık derecesini tespit edebilmek için alan araştırması sırasında katılımcılara “Mezarlığın etrafında dönerek dolaşma geleneğini (*ibîrîg*) uyguluyor musunuz?” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Soruyu 21 katılımcının %76,19'u (16) “evet”; %14,28'i (3) de “hayır” olarak yanıtlamıştır. Ayrıca “evet” cevabı veren katılımcıların %43,75'i (7)

bu ritüelin güneş yönünde gerçekleştirildiğini belirtirken, %18,75'i ise (3) söz konusu eylemin saat yönünün tersine doğru yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Soruyu “evet” olarak cevaplayan katılımcıların %37,5 (6) oranıyla çoğunluğu, tavaf uygulamasının 3 kez yapılması gerektiğini aktarırken, aynı grubun %12,5'i (2) 1 kez döndüğünü, %6,25'i (1) ise ölümlerde çift sayı döndüğünü belirtmiştir. Dolayısıyla *ibîrîg* geleneğinin Hakaslar arasında aşiretten aşirete birtakım farklılıklar gösterebileceğini ileri sürmek mümkündür.

Katılımcılardan 71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova (Sağay boyu, Hobıy aşireti), genellikle ailenin en yaşlısı olarak bu ayini kendisinin üstlendiğini, ritüeli 3 defa süt ya da çay saçısı yaparak gerçekleştirdiğini, daha sonra onlara da güç geçmesi için bu çay ya da süttten kalanı etraftaki akrabalara verip birer yudum tattırdığını aktarmıştır. Kapichnikova ayrıca ölüyü korumak için mezarın etrafına çam ağacının dallarıyla 3 defa daire çizdiklerini de belirtmiştir (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019). 44 yaşındaki Olga Kilchichakova da (Sağay boyu) gömüldükten sonra ölünün korkmaması için mezara çam dalları bıraktıklarını ifade etmiştir (O. Kilchichakova, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019). Katılımcıların aktardıkları çam dalları ile ilgili bu uygulama, yukarıda Kustova'nın Şorlar hakkında verdiği bilgilerle de örtüşmektedir. Devletov'a göre *ibîrîg* yani mezarın çevresinde dolaşma geleneği, cenaze törenlerinde gerçekleştirilmese de inançsal gelenek bağlamında Anadolu'da özellikle türbe ziyaretlerinde hâlâ yaşatılmaktadır. Örneğin, Bayburt'ta hastalar şifa bulmaları amacıyla kutlu olduğuna inanılan mezarların çevresinde 3 ya da 7 defa dolaştırılmaktadır (Kalafat'tan aktaran Devletov, 2019a, s. 76).

İbîrîg geleneğine ek olarak Türk halkları arasında bir ölünün defnedilmesi ve periyodik olarak anılması için düzenlenen törenlerin en karakteristik özelliklerinden bir diğerinin ise canlı yaşamı için vazgeçilmez olan yemek ile ilgili olduğu ifade edilebilir. Bu noktada eski Türk yazıtlarında cenaze töreni anlamında sıklıkla geçen *yog* kelimesinden bahsetmek yerinde olacaktır. Kâşgarlı Mahmud, *Dîvânü Lugâti't-Türk*'te *yog* kelimesini ölü gömüldükten sonra 3 ya da 7 gün içinde verilen yemek ve *yogla-* fiilini de Türklerin bir gelenek olarak ölünün ardından [ölü için] yemek vermeleri şeklinde açıkla-

maktadır (2005, s. 699). Görüldüğü üzere cenaze ya da yas töreni anlamında kullanılan bu kelime, yemek verilmesi uygulamasını da içermekte, hatta bu uygulamanın etrafında şekillenmektedir. Günümüz Hakaslarında da yemek ve ateşin bulunmadığı bir cenaze ya da anma törenine rastlanmamaktadır.

Banerji, yemeğin yalnızca açlık giderme ve bayram atmosferi yaratmaya yaramadığını, aynı zamanda kişilerin fiziksel ve ruhsal refahları üzerinde etkili olabilecek tanrılar ve doğaüstü varlıklar gibi güçlerin yatıştırılmasında da kullanılan ritüelistik bir araç olduğunu ifade etmektedir (2003, s. 82). Nitekim ölülerin büyük saygı görüp cenaze yemeklerine çağrılmaları uygulaması ile dünya genelinde karşılaşmak mümkündür (Eliade, 2006, s. 239). Örneğin, *Odyseia* destanının 11. kitabında Odysseus ölülerin ruhlarını çağırıp onlarla konuşabilmek için bir kurban çukuru kazar ve ilk önce bal, süt, şarap ve su sunduktan sonra iki adet koyunun boğazını kesip kanlarını daha önce kazmış olduğu kurban çukuruna akıtır. Ölülerin ruhları özellikle bu kana gelmektedirler. Bu sırada Odysseus'un yanındakiler de öldürülen koyunların derilerini yüzüp yakarlar ve bunlar da kurban edilmiş olur (Homer, 2020, s. 186). Benzer şekilde Türkler de ölülerinin ruhlarını geçmişte olduğu gibi günümüzde de çeşitli yiyecek ve içeceklerle beslemekte ve onlarla iletişim kurmaktadırlar. Bu besleme ritüeli ilk olarak cenaze töreninde yerine getirilmekte ve ortalama bir yıl, maksimum olarak da üç yıl boyunca belirli aralıklarla gerçekleştirilmektedir. Bu bilgiler doğrultusunda İgor Kızlasov, ölen kişinin tasviri olan mezar heykellerinin ellerinde kadeh olmasını, ölünün sembolik olarak kendi cenaze töreninde verilen ziyafete katıldığı ve yaşayanlarla birlikte sembolik olarak yiyip içtiği şeklinde yorumlamıştır (1994, s. 65). Fransa kralı IX. Ludwig tarafından XIII. yüzyılda Asya'ya gönderilen Rubruck da Palovetslerin (Kıpçak) ölen kişinin mezarının üzerine elinde bir kâse ve yüzü doğuya dönük olduğu halde heykelini yaptıklarını, ölünün mezarına da ayrıca içinde kırmız ve et olan kaplar yerleştirildiğini kaydetmiştir (Katanov, 2004, s. 57). Dolayısıyla ölünün elindeki içki kabı ile kendisi için düzenlenen son *toy*'a katılıyor olması kontekste uygundur.



Görsel 22. Güney Sibirya’da bulunan bir eski Türk dönemi mezar heykeli
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, 2013

Nitekim X. yüzyılda Oğuzlar arasında bulunan İbn Fadlan da, Oğuzlar arasında biri öldüğünde ölünün eline de içi şarap dolu ağaç bir kadeh yerleştirildiğini ve ardından kurban törenlerinin gerçekleştirildiğini kaydetmiştir (Şeşen, 2016, s. 15). Bu ifadelerle göre ölünün kendi fiziki bedeniyle cenaze töreninde bulunduğu ve elinde kadehi ile olan biteni izlediği; kendisini temsil eden tasviri ile ise daha sonra belirli aralıklarla gerçekleşecek olan anma törenlerindeki varlığının somutlaştırılmış olduğu ileri sürülebilir. Bu heykellerin yemeğe yalnızca sembolik kupalarla değil, kimi zaman Şamanizm içindeki kültlerden biri olan atalar kültürüne bağlı olarak doğrudan ağızlarına yiyecek ve içeceklerin sürülmesi yoluyla da beslenip katıldıkları görülmektedir.⁷ Besleme ritüelinin sıklıkla gerçekleştirilmiş

Bu ritüel yalnızca Güney Sibirya’da değil, bugünkü Kırgızistan ve Kazakistan coğrafyasında bulunan kimi mezar heykelleri üzerinde de uygulanmıştır. Müslümanlığı kabul eden Orta Asya Türklerinin mezar heykellerini besleme uygulamasını hangi yüzyıllar boyunca sürdürdükleri kesin olarak ifade

olduğu ise genellikle ölüyü temsil eden heykelin ağız ve göğüs kıvrımlarının yiyeceklerin yağı ve suyuyla kararıp lekelenmiş olmasından anlaşılmaktadır (bk. Görsel 23).



Görsel 23. Ağız yağlanmış bir eski Türk dönemi mezar heykeli
Fotoğraf: Nühket Okutan Davletov, 2013

Romalı tarihçi Iordanis'in, MS V. yüzyılda Hun hükümdarı Attila'nın cenaze töreninde atları ile ölü hakanın etrafında daireler çizen ve ağıtlar söyleyen Hunlara dair kayıtları yukarıda ele alınmıştır. Iordanis ayrıca bu ağıtların ardından Hunların *strava* dedikleri bir törenin gerçekleştirildiğini ve bu sırada yas ile neşenin birbirine karıştığı uç duygular sergilediklerini kaydetmiştir (Mierow, 1915, ss. 124-125). Manchen-Helfen'in yukarıda da yer verilen değerlendirmesinin devamında Hun hükümdarı Attila'nın cenaze töreninde acı ve neşenin bir arada bulunduğunu vurgulaması (1973, s. 278),

edilememektedir. Ancak Güney Sibiry Türklerinden Hakasların, *Hurtuyah Tas* adlı Bronz Çağı idolü örneğinde de olduğu gibi kutsal idolleri XXI. yüzyılda da aynı yöntemle beslemeye devam ettikleri bilinmektedir. Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Okutan, N. (2017). Hakasya'daki Kutsal Kaya İdoller Bağlamında "Ulug Hurtuyah Tas" İle İlgili İnançsal Pratikler. *I. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Sempozyumu (OTUDES) Bildiri Kitabı* içinde (ss. 219-228). Ordu: Ordu Üniversitesi.

daha önce de bahsedildiği üzere ölen kişiyi uğurlama töreni için bir araya gelen insanların yerine getirdikleri yeme içme ritüellerinin bir tür bayramı anımsatmasından kaynaklanmaktadır. Tam olarak bu benzerlik sebebiyle Türk dillerinde ölen kişi için düzenlenen cenaze ve anma törenlerinin “dügün” ve “bayram” anlamlarına gelen *toy* kelimesiyle karşılanmakta olduğu bilgisi gözden kaçırıldığında ise Hunların cenaze yemeklerinde yas ve neşeyi bir arada yaşadıklarına dair çelişkili ifadelerin ortaya çıkması doğaldır.

Slav Dillerinin Etimolojik Sözlüğü’nde *strava* genel olarak *totden-mal* (modern biçimi *totenmahl* olmalı) “cenaze yemeği” olarak açıklanmış ve Çekçede *strava* “yemek”, Slovakçada *strova* “bezelye” ve Lehçede de *strawa* biçiminde “yemek” ya da “beslenme” anlamında kullanıldığı belirtilmiştir (Miklosich 1886, s. 325). Attila’nın cenazesinde gerçekleştirildiği anlatılan *strava* ritüeli ise araştırmacılar tarafından tanrılara sunulan ziyafet olan *lectisternium* ile ilişkilendirilmiş ve İbn Fadlan’ın bir Viking cenazesinde de aktarmış olduğu yemek sunumları bu olaya bir örnek olarak gösterilmiştir (Lehmann, 1981, s. 327). Oysaki Iordanis’in bahsettiği tören, Altay halklarının cenazede ölü aşı verilmesi geleneğinin uygulanmasından başka bir şey olmasa gerektir. Maenchen-Helfen, Romalı tarihçinin, Hunların bu geleneğe *strava* dediklerini söylemesini şöyle açıklamaktadır: *Strava* kelimesi Slav kökenlidir ve Hunların şüpheye yer bırakmayacak şekilde kendilerine ait özgün bir gelenek olduğu görülen bu uygulamayı adlandırmak için Slav dillerine ait bir kelime seçmeleri mantıklı değildir. Dolayısıyla Iordanes’e bilgi veren ve söz konusu geleneğin adını söyleyen kaynak kişi büyük ihtimalle Slav dillerinden birini konuşmaktadır ve ne Hun dilini ne de Slav dillerini bilen Iordanes, kelimenin Hunca olduğunu belirtmiştir (1793, s. 426). Görüldüğü üzere cenazede yemek verilmesi uygulaması, MS V. yüzyılda Avrupa Hunlarında da mevcuttur.

Çin kaynaklarından *Tung-Tien*’in 197. bölümünde de (1068/B) T’u-küelerden biri öldüğünde ölenin kadın ve erkek akrabalarının hepsinin koyun ve at kestikleri kaydedilmiştir (Taşağıl, 1995, s. 98). X. yüzyıla gelindiğinde bu kez İbn Fadlan, Oğuzlar arasında biri öldüğünde mutlaka hayvan kesildiğini kaydetmektedir. Seyyah, yerine getirilmesi gereken hayvan kurbanlarının birkaç gün geciktiği durumlarda yaşlılardan birinin ölen kişiyi rüyasında gördüğünü söy-

leyerek kurban geleneğinin gerçekleştirilmesi için insanları teşvik ettiğini anlatmaktadır. İbn Fadlan'ın aktardığına göre ölünün ruhu bu yaşlı kişinin rüyasına girerek şunları söylemektedir: “Arkadaşlarım beni geçtiler. Yalın ayak yürümekten, onları takip etmekten ayaklarım çatladı. Onlara yetişemiyorum, tek başıma kaldım.” İbn Fadlan, bunun üzerine hayvanların öldürülüp mezarın yanında sırlıklara asıldığını, bu işleminden birkaç gün sonra aynı yaşlı kişinin öleni yine rüyasında gördüğünü, ama bu kez “Aileme, arkadaşlarıma söyle. Beni geçenlere yetiştim. Yorgunluktan dinlendim” dediğini aktarmıştır (Şeşen, 2016, s. 15). İbn Fadlan'ın X. yüzyılda kaydettiği bu uygulama ve motiflerin içinde bulunulan XXI. yüzyılda hâlâ mevcut olduğu tespit edilmiştir. Alan araştırması sırasında başkent Abakan'da görüşme gerçekleştirilen 52 yaşındaki Leonid İvandayev (Sağay boyu, Tiilin aşireti), ölen kişinin eğer orada sıkıntı içindeyse geride kalanların rüyalarına girip öbür dünyadan seslenebileceğini ve acıktığını söyleyebileceğini, böyle durumlarda ruhu beslemek gerektiğini ifade etmiştir (L. İvandayev, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

Yukarıda İbn Fadlan'ın Oğuzların cenazede kurban ettikleri hayvanları sııra geçirdiklerine dair ifadeler kaydettiği görülmektedir. İslam coğrafyacılarından İbn Fadlan, Oğuzlarda önemli biri öldüğünde yüzlerce hayvanın kurban edildiğini; hayvanların baş, ayak, deri ve kuyruk dışındaki yerleri yendikten sonra kalan kısımların sırlıklara takılarak mezarın etrafına dizildiğini, bunların ölünün “cennete giderken bineceği hayvanlar” olduğuna inanıldığını ifade etmiştir (Şeşen, 2016, s. 15). Altay kültüründeki törensel yemeğe eşlik eden bunun gibi pratiklerin binlerce yıldır devam ettirilmekte olduğunu ileri sürmek mümkündür. Nitekim XIII. yüzyılda Carpini de soylu bir Moğol öldüğünde kurban edilen bir atın cenaze töreninde yendiğini ve bu atın derisinin samanla doldurularak sııra geçirildiğini ve mezarın üzerine koyulduğunu; bu sayede böylece ölen kişinin öbür tarafta bineceği bir atı olacağına inanıldığını aktarmıştır (Ayan, 2015, ss. 50-51). Herodotos da MÖ V. yüzyılda İskitlerin ölümünden bir yıl sonraki anma töreninde kurban edilen atın ensesine kadar uzunlamasına bir kazık geçirdiklerini ve bu kazığı, hayvanın ayakları yere değmeyecek şekilde yukarı doğru kaldırdıklarını söylemektedir (2012, s. 323). Aynı şekilde Çin kaynaklarında T'u-kü-

elerin cenaze törenlerinde koyun ve at kurban ettikleri ve kurban edilen hayvanların kafatasını bir sığıra geçirerek havaya kaldırdıkları kaydedilmiştir (Eberhard, 1996, s. 86). Hakasların kurban törenlerinde de öldürülen hayvan aynı şekilde sığıra geçirilerek havaya kaldırılmaktadır. Katanov, XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında Minusinsk bölgesinde yaşayan Hakasların, ölen kişinin kesilen hayvanların etleri ve kemikleri sayesinde Erlik Han'ın yanında bulunan ölmüş ataları veya kardeşleriyle kavuşacağına inandıklarını belirtmektedir (2004, s. 126). Bu kaynaklara dayanarak söz konusu geleneğin en azından 2500 yıldır sürdürüldüğünü ifade etmek mümkün görünmektedir.

Herodotos ayrıca İskitler arasında biri öldüğü zaman ölünün en yakınlarının cesedi bir arabaya koyup sırayla diğer akrabaları ve dostları arasında dolaştırdıklarını, bu kişilerin ise ölüyü taşıyan ekibin geldiğini gördüklerinde yemekler getirdiklerini ve bu yemeklerin hepsinden birer parçanın ölünün önüne koyulduğunu kaydetmiştir. Yunan tarihçi, bu uygulamanın 40 gün boyunca devam ettirildiğini ve 40 günden sonra ölünün gömüldüğünü ifade etmektedir (2012, s. 324). Şamanizmde doğum ve ölüm gibi ciddi olayların ardından hayatın normale dönmesi için geçmesi gereken kritik kırk gün süresinin İskitlerin cenaze törenlerinde de gözetiliyor olmasına ek olarak ölünün önüne yemekler konulması uygulaması da İç Asya'da tespit edilebilmektedir. Katanov, XII-XV. yüzyıllar arasında bu bölgeye gelen seyyahların genel olarak Tatar adıyla andıkları halkların, ölen kişiyi taht şeklinde bir yükselti üzerine yerleştirip önüne de bir masa kurduklarını, bu masanın üzerine ise et ve süt yerleştirdiklerini anlatan kayıtlarından bahsetmektedir (2004, s. 57). XIII. yüzyılda Carpini de soylu bir Moğol öldüğünde ölenin çadırında ve oturur vaziyette yerleştirilip önüne de bir kâse dolusu et ile bir testi kırmızı olan bir masa kurduklarını belirtmektedir (Ayan, 2015, ss. 50-51). Altaylılar ile akraba kabul edilen Ural halklarından Mansilerde de ölünün önüne alçak bir masada çeşitli yiyecekler yerleştirilmekte ve ölünün ruhunun bu yiyeceklerle beslenmesi sağlanmaktadır (Rombandeyeva, 1993, s. 103). Alan araştırması sırasında İskitlerde de mevcut olduğu görülen ölüye sofra kurulması geleneğinin Hakaslar arasında XXI. yüzyılda da sürdürüldüğü tespit edilmiştir. Mezarlıklarda farklı biçimlerde yapılmış ağaç masalar ve oturmak için de banklar bulun-

maktadır (bk. Görsel 24-27). Örneğin, 71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova (Sağay boyu, Hobıy aşireti), cenazeye gelen herkesin yiyecek ve içecek getirdiğini ve ölen için bir masa kurulduğunu, öbür dünyaya çıkacağı yoldan önce ölenin beslenmesi gerektiğini ifade etmiştir (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019). 48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev de (Sağay, Piltır aşireti) ölene ulaştırılmak istenen yiyecekler ateş aracılığıyla sunulduktan sonra kurulan masada herkesin yemek yediğini aktarmıştır (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019).



Görsel 24. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı, 25.07.2019
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov



Görsel 25. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı, 10.08.2019
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov



Görsel 26. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı, 10.08.2019
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov



Görsel 27. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı, 10.08.2019
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov

Yukarıda Türk halkları arasında bir ölünün defnedilmesi ve periyodik olarak anılabilmesi için düzenlenen törenlerin, canlı yaşamı için vazgeçilmez olan yemek ve ateş ile ilgili ritüeller barındırdığı ve bu yönüyle diğer kültürlerden ayrıldığı ifade edilmiştir. Ölüye sunulan yiyecek ve içecekler ya “3.3. Ölüye Eşlik Eden Nesneler” başlığı altında belirtildiği gibi tabutun içine veya mezara koyulmakta ya da doğrudan mezarın üzerine dökülmekte veya koyulmaktadır. Ancak bu gıda ürünlerinin ölünün ruhuna ulaşmasının en kesin yolu, bunların ateşe atılmasıdır. Katanov da Hakasların ateşe yiyecek sunduk-

ları gibi mezara yığılı kayaların üzerine eğilerek mezara da 3'er kez et ve şarap sunduklarını, ölüye "Bu şaraptan iç, bu yemekten ye" dediklerini kaydetmiştir (2004, s. 63).

Yiyecek ve içeceklerin ölüye ulaşması için ateşe atılmasının sebebi ise ateşin, insanların dünyası ve ruhlar dünyası arasında bir aracı görevi üstlenmesidir. Ateşe yüklenen bu güç ise Hakasların evin koruyucusu olarak gördükleri *Ot İne* "Od Ana" ya da *Ot Eezl* "Od İyesi" ile ilgilidir. *Ot Eezl* evi koruduğu için ona her zaman doğru şekilde davranılması gerektiğini belirten Hakaslar, ateşe içki sunulacağı zaman içki özensizce doğrudan ateşe atılırsa ateşin iyesinin yüzüne döküleceğini ve bunun için kızacağını, bu sebeple içkiyi dikkatli bir şekilde ateşin kenarlarından sunmak gerektiğini aktarmaktadırlar (Chaptykova ve Cheltygmasheva, 2019, s. 489). XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında Katanov da Hakasların ölümün ardından 3, 7, 20, 40. günlerde ve ölümün 6. ayı ile yıl dönümlerinde yemek vererek anma töreni yaptıklarını ve törende yaktıkları ateşe et ve şarap sunarak, hem *Ot Eezl*'ni "od iyesi" hem de ölünün ruhunu beslediklerini, daha sonra kendilerinin de bunlardan yediklerini kaydetmiştir (2004, ss. 62-67). Chaptykova ve Cheltygmasheva da Askiz bölgesinde 1958 doğumlu Svetlana Kicheyeva ile yaptıkları görüşmede ölünün anma töreninde şöyle söylendiğini kaydetmişlerdir: *Ot İcecekti azırapçam, parıbışan kızılerni adapçam* "Od Anacığı besliyorum, göçmüş kişilerin adını sayıyorum" (2019, s. 491). Chaptykova ve Cheltygmasheva, alan araştırması sırasında Hakasların ateş aracılığıyla ölünün ruhunu beslemeye geçmeden önce yağ, et veya ekmekle ateşi besleyip *ot inezl azıran* "od anası, beslen (ye)" dediklerini de kaydetmişlerdir. Verh-Taştıp'ta yaptıkları bir derlemede ise N.N. Tyumerekova adlı kişinin cenaze ateşini beslerken, *Min (pozının adın adapça) kıldım, tulup salçam. Astabin, suhsabin anda çör, toy-pay sal andağılarnañ hada* "Ben (kendi adını söylüyor) geldim, yemek getirdim. Orada acıkmadan, susamadan dolaş. Oradakilerle birlikte ziyafet çekin" dediğini kaydetmişlerdir. Öncelikle ölmüş olan yakınların ruhlarıyla iletişime geçmeye izin verdiği için ateşe şükranlarını sunmak gerekmektedir. Ardından ölünün ruhuna yiyecek ya da içecek gönderilip beslenebilmektedir (2019, ss. 490-491).

Bu konuda Hakaslara ait yukarıda örnekleri verilen çalışmalar mevcut olsa da Türkiye Türkolojisi için bir ilk olan alan araştırması

sırasında Hakas katılımcılara yöneltilen “Cenaze sırasında mezarlıkta ateş yakma geleneğiniz var mı?” sorusuna 21 kişinin %95,23’ü (20) “evet” yanıtı vermiştir. “Cenazede ya da anma törenlerinde ateşe yiyecek, içecek atma (*tamah örtirge*) uygulaması var mı?” sorusuna da yine %95,23 (20) oranında “evet” ve son olarak “Ateşe atılan bu yiyecek içeceklerin ölen kişinin ruhuna ulaşacağına mı inanıyorsunuz?” sorusuna ise %85,71 (18) oranında “evet” yanıtı alınmıştır. Ayrıca bu son soruya katılımcıların %9,52’si (2) de “İnanmıyorum ama uygulamayı sürdürüyorum” cevabını vermiştir. 6 Ağustos 2019 tarihinde Askiz bölgesindeki Pulanköl köyünde gerçekleşen cenaze töreninde de daha önce bahsedilen geleneksel masa kurulmuş, ateş yakılmış ve yiyecekler bu ateşe atılmıştır. Evde de ayrı bir masa kurulmuş ve yine yemek verilmiştir. Bu uygulamaları gerçekleştiren cenaze sahipleri başkent Abakan’da yaşamaktadırlar. Görüldüğü üzere Hakaslar arasında *tamah örtirge* “yemek yakma” uygulaması yalnız köylerde değil, şehir hayatında da devam ettirilmektedir. Ayrıca belirtilmelidir ki cenaze töreninde ateş yakılıp ölünün ruhunun beslenmesi geleneği, Hakaslara komşu olan Altaylar arasında da sürdürülmektedir (Poskonnaya, 2016, s. 56).

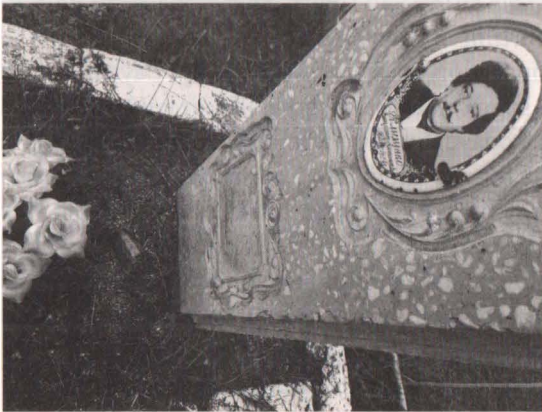
Ateşe atılan yiyecek ve içeceklerin ölümlere nasıl ulaştığı sorusunun cevabı ise duman ve kokuda yatmaktadır. Hakaslar, ateşte yanan yiyeceklerin *huyuh* adı verilen kokusunun duman sayesinde ölümler ülkesine ulaştığına ve yemeğin bu kokuyla ölüyü beslediğine inanmaktadırlar (Chaptykova ve Cheltygmasheva, 2019, ss. 490-491). 54 yaşındaki geleneksel Hakas çalgıları ustası Peter Topoyev (Sağay boyu Hobiy aşireti), bu konuda şunları anlatmıştır:

Çayaan’larla (yaratanlarla) mesela Umay’la konuşmak için de ateş yakılır ve sadece *üreen kızı* (ölen kişi) için değil, *tirig kızı hudı* (canlı kişinin ruhu) için de ateş beslenir. Şöyle bir hikâye duymuştum. İkinci Dünya Savaşı’nda bir asker öldü diye memleketine haber gelmiş. Askerin kırkı için ateş yakılmış ve *tamah örtirge* yapılmış ama o kişi aslında canlıymış, ölmemiş ve eve döndüğünde yaşadıklarını anlatırken siperde *huyuh* (yakılan yemeğin kokusu) kokusu aldığını söylemiş. O zaman anlamışlar kırkında yakılan yemeğin ona ulaştığını. Aynı şekilde bir gün bir kız taygada yolunu kaybetmiş ve o da *huyuh* kokusunu takip ederek köye dönmüş. Eve vardığında bir de görmüş ki kendisinin öldüğünü düşündükleri için kırkını yapıyorlarmış. Ayrıca ateşe sunulan yiyeceklerin öbür tarafa ulaştığını da

şu hikâyeden biliyorum: “Eskiden zengin bir kişi ateşte üç torba yemek yakmış. Ancak torbada bir delik varmış ve sertleşmiş bir ekmek parçası o delikten ateşin içine düşmüş. Daha sonra zenginin oğlu babasının rüyasına girmiş ve ‘Babamın verdiği o sertleşmiş bir ekmek parçası bile bana yetti,’ demiş. Torbanın ağzı bağlı olduğu için diğer bütün yemekler boşa gitmiş, ölen oğlanın ruhuna ulaşamamış. Bu yüzden yoksullar yemekleri doğrudan ateşe atarlar, torbayla koymazlar ve öbür taraftakiler bu yemeklerle doyarlar (P. Topoyev, kişisel görüşme, Temmuz, 26, 2019).

52 yaşındaki sanatçı Leonid İvandayev de (Sağay boyu, Tiilin aşireti) de daha önce bahsedildiği üzere bu konuda şunları aktarmıştır: “Ölen kişi öbür dünyadan rüyalara girer ve iyi beslenip beslenmediğini ya da ne verilmesi gerektiğini söyler. Biz de ateşe her şeyden küçük bir parça veririz; çünkü bunlar diğer tarafta büyür ve ölen kişi orada bu yiyecek ve içecekleri başkalarıyla da paylaşabilir. Sanki memleketten bir şey gelmiş gibi orada adeta bayram olur” (L. İvandayev, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019). Annesi Hakas (Sağay boyu, Hobıy aşireti), babası ise Kırgız (Dölös/Tölös boyu) olan ve dinî inancını Müslümanlık olarak belirten 47 yaşındaki Almaz Davletov da ateşe atılan yemeğin kokusunun ölüye ulaşacağını ifade etmiştir (A. Davletov, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019). 48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev (Sağay boyu, Piltır aşireti) ise bu konuda başka bir bilgi vermiş ve *tamah örtırge* için soğuk nefesli boynuzlu hayvanların kesilmediğini belirtmiştir. Daha önce “2.1.2. Ölümsüz Ruh” başlığı altında da ele alındığı üzere her ne kadar hangi hayvanların sıcak, hangi hayvanların soğuk nefesli olduğuna ilişkin kesin bir açıklama bulunmasa da Chebodayev’in aktardığı bilgilere göre *tıgır tayıg*, *tağ tayıg* gibi gök ve dağ kurban ayinlerinde ve *tamah örtırge* uygulamasında keçi ve inek gibi boynuzlu ve *sooh tınnıg mallar* (soğuk nefesli hayvanlar) yerine *ızıg tınnıg mallar*’ın (sıcak nefesli hayvanlar) etleri sunulmaktadır. Bunun sebebi ise Hakas mitolojisinde orta dünyaya ait canlılar sıcak nefesli kabul edilirken, soğuk nefesli hayvanların ise alt dünyaya ait kabul edilmeleri olmalıdır (Archimacheva, 2011, ss. 14-15). Katılımcı ayrıca Piltır aşiretine mensup kişilerin ateş ile kendi aralarına bir çam ağacı dalı koyup ateşi onun üzerinden beslediklerini; et, şeker, tereyağı gibi tüm yiyeceklerin bu ateşe atıldığını ifade etmiştir (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019).

Ateşte yakılan bu yiyeceklerin *huyuh* yoluyla ölümler ülkesine ulaştığına XXI. yüzyılda da inanılıp inanılmadığına dair katılımcılara yöneltilen “Ateşe atılan bu yiyecek içeceklerin ölen kişinin ruhuna ulaşacağına mı inanıyorsunuz?” sorusuna %85,71 (18) oranında “evet” yanıtı alındığı ve bu soruya katılımcıların %9,52’sinin (2) ise inanmadıkları hâlde uygulamayı sürdürdüklerini ifade ettikleri yukarıda belirtilmiştir. 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) bu konuda şunları anlatmıştır: “Ateşe atılan yiyecek ve içeceklerin, ölen kişinin ruhuna ulaşacağına inanmaktan ziyade bunun böyle olduğunu biliyorum; çünkü ölen kişinin ruhu eğer toksa genç ve mutlu bir şekilde sofrada oturur hâlde yakınlarının rüyasına girer. Rus bir öğrencim de böyle bir rüya gördüğünü anlatmıştı” (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). Hakaslarla birlikte yaşayan Rusların da bu yiyeceklerin ölüye ulaştığı inancını paylaştıkları görülmektedir. 2019 yazında bölgede gerçekleştirilen alan araştırması sırasında ziyaret edilen Novostroyka (Beltirskiy) mezarlığının Askiz bölgesine bakan tarafında Hakasların, Taştıp tarafına bakan tarafında ise Rusların çoğunlukta olduğu daha önce belirtilmiştir. Nitekim köy mezarlığında yatan ve Hakas olmayan kişilerin mezarlarının üzerinde de anma törenlerinden kalan tabak ya da bardak gibi eşyaların bulunduğu tespit edilmiştir (bk. Görsel 28).



Görsel 28. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı, Ukrain soyadlı bir kişinin mezarının üzerinde bulunan bardak, 25.07.2019
Fotoğraf: Nühket Okutan Davletov

Davletov, Türkiye’de uyguladığı anketlerden elde ettiği verilere göre günümüzde Anadolu’da da cenaze evinde yemek dağıtılması geleneğinin yaygın bir biçimde sürdürüldüğü ve halk arasında İslamiyet kaynaklı değil, gelenek kaynaklı bir uygulama olarak görüldüğü sonucuna varmıştır (2019a, s. 358). Bununla birlikte son dönemlerde Ekşi Sözlük gibi çeşitli sosyal medya platformlarında bu geleneğin tepkiyle karşılandığı da görülebilmektedir. Bu tepkilerin sebebi ise söz konusu uygulamanın esas anlamının ve geliş kaynağının bilinmemesi ya da unutulması olmalıdır. Dolayısıyla Güney Sibirya’dan yaklaşık 7 bin km uzaklıkta bulunan Anadolu coğrafyasında cenaze yemeği geleneği ve bu yemeğin ölmüşlerin ruhlarına “degeceği” inancı hâlâ mevcut olsa da, bu konudaki inanç ve pratiklerin Hakaslar arasında Anadolu’da olduğundan çok daha güçlü bir biçimde sürdürüldüğü ve Hakaslar ile birlikte yaşayan Ortodoks Hristiyan Rusları da etkilediği belirtilebilir.

Yukarıda mezarın etrafında dolaşma geleneği olan *ibîrîg* kelimesinin anma töreni anlamında da kullanıldığı belirtilmiştir. Bu törenlerin Hakasların ataları olan Yenisey Kırgızları döneminde de gerçekleştirildiği görülmektedir. Nitekim Tang dönemi yıllıkları olan *Tangshu*’da Yenisey Kırgızlarından bahsederken Kırgızların ölülerinin kemiklerini ya da küllerini gömdükten sonra belirli zamanlarda yeniden aşıtlar yaktıklarından bahsedilmektedir ki burada anma törenleri kastediliyor olsa gerektir (Hudyakov, 2016, s. 111). Bu doğrultuda alan araştırması sırasında katılımcılara “Ölünün arkasından anma töreni yapar mısınız?” şeklinde bir soru yöneltilmiştir ve katılımcıların %95,23’ünün (20) “evet” cevabı verdiği görülmüştür. “Eğer yapıyorsanız ölümden itibaren ne sıklıkla yapıyorsunuz? (3, 7, 20, 40.günler; 6. ay ve 1. yıl dönümü gibi)” sorusuna ise katılımcıların farklı aşiretlere mensup olmaları sebebiyle farklı cevaplar alınmıştır. Örneğin, 64 yaşındaki öğretmen Vladimir Erkibeyev (Şor boyu, Hobiy aşireti), Taştıp bölgesinde 3, 7, 20, 40. günler ile altıncı ay ve birinci yıla ek olarak ölümden sonraki dokuzuncu günde de *ibîrîg* yapıldığını belirtmiştir (V. Erkibeyev, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019). 43 yaşındaki dilbilimci İrina Chebochakova da (Sağay boyu, Hahpına aşireti) kendi aşiretinin ölünün üçü ve yedisi yerine dokuzunu yaptıkları bilgisini paylaşmıştır (İ. Chebochakova, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019). 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa

Anzhiganova da (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) bazı köylerde ölüm-den sonraki dokuzuncu günde de anma töreni yapıldığını; ancak bu günün de ölünün yirmisi gibi evde olduğunu, diğer *ibîrîg*'lerin ise mezarlıkta yapıldığını ifade etmiştir. Ayrıca kendisinin de mensup olduğu *Çiti Püür* aşiretinin ölümün üçüncü yılında da *ibîrîg* yaptığını, 3 yıldan sonra artık mezara gidilmesine gerek olmadığını belirtmiştir (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

Haas boyu, Ah Hasha aşiretine mensup olan 40 yaşındaki Hakas Dili ve Edebiyatı öğretmeni Aleksey Chaptkykov ise kendi aşiretinde ölünün yedisi ve yirmisinin yapılmadığını söylemiştir (A. Chaptkykov, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019). Buna ek olarak 52 yaşındaki müzisyen Leonid İvandayev (Sağay boyu, Tiilin aşireti), kendi aşiretinde 3. gün ve 3. yıl hariç 7, 20, 40, 6 ay ve yıldönümlerindeki *ibîrîg*'lerin yapıldığını söylemiştir. Katılımcı ayrıca 40. güne kadar her gün evde ateşin veya ocağın beslendiğini, geleneğin köyde olduğu şehirlerde de sürdürüldüğünü belirtmiştir. Bunun sebebinin ise ölünün ruhu olan *sümezî*'nin ölümünden sonra 40 gün boyunca yaşayanların arasında dolaşması olduğunu ifade etmiştir. Kırkıdan sonra ise büyükbaş hayvan kesip kemiğinin yakıldığını aktarmıştır (L. İvandayev, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019). 48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev de (Sağay boyu, Piltîr aşireti) 7'si ve 20'sinde sadece akrabaların, kırkıda ise herkesin mezara gittiğini aktarmıştır. Katılımcı en önemli *ibîrîg*'in kırkıncı günde olduğunu, çünkü bu günde asıl vedalaşmanın gerçekleştirildiğini ifade etmiştir (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019). Benzer şekilde 57 yaşındaki İngilizce öğretmeni Klara Karamasheva da (Sağay boyu, Hobiy aşireti) ise ölünün ailesi uzakta yaşıyorsa ve mezarlığa sık sık gelebilecek durumda değilse, *ibîrîg*'lerin en önemli gün olan 40. günde sonlandırılabilceğini belirtmiştir (K. Karamasheva, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019).

Hayvancılıkla uğraşan 64 yaşındaki Vasilisa Kicheyeva ise (Sağay boyu, Harğalar aşireti) 3. gündeki *ibîrîg* hariç tüm *ibîrîg*'lerde ateşin beslendiğini, 3. günde et kesildiğini; 7. ve 40. gün ile 6. ay ve 1. yılda mezara gidildiğini, 20. günde ise mezara gidilmediğini belirtmiştir (V. Kicheyeva, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019). 40 yaşındaki müze çalışanı Tatyana Kobelkova da (Sağay boyu, Pürüt aşireti) Verh-Askiz'dekilerin üçüncü günde bir koçun kafatasını de-

mir yolunun ötesine mezarlığa doğru fırlattıklarını, yirmisinde mezara gidilmediğini ve kırkına kadar her gün ateş yakılıp *tamah örtirge* yapıldığını aktarmıştır (T. Kobelkova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). 44 yaşındaki hemşire Olga Kilchichakova da (Sağay boyu) bir önceki katılımcı gibi ölümden sonraki üçüncü günde hayvan kesip başını uzağa fırlattıklarını, aktarmıştır. Ayrıca ölünün yedisinde mezara gidildiğini, yirmisinin evde düzenlendiğini; kırkına kadar her gün *tamah örtirge* yaptıklarını ifade etmiştir (O. Kilchichakova, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019).

71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova (Sağay boyu, Hobıy aşireti), Hakasların ölümden sonraki 3, 7, 20 ve 40. günler ile altıncı ay ve birinci yıl dönümünde anma törenleri yaptıklarını; ancak 3 ve 20. günlerdeki *ibirig*'lerde mezara gidilmediğini belirtmiştir. XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında Katanov da genellikle yirmisinin evde, kırkı ve yılının ise mezarlıkta yapılmakta olduğunu belirtmektedir (2004, ss. 62-67). Kapichnikova ayrıca Hristiyanlarda da Hakaslar gibi ölümden sonraki 9 ve 40. günlerde anma törenleri yapıldığını, aynı şekilde Hakasların da *hara nımırha* bayramını kutladıklarını ifade etmiştir (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019). 54 yaşındaki geleneksel Hakas çalgıları ustası Peter Topoyev de (Sağay boyu, Hobıy aşireti) 7 ve 20. günlerde yapılan anma törenlerinde *dağa çıkılmadığını* yani mezara gidilmediğini belirtmiş, ayrıca dışarıdan gelen bir gelenek olsa dahi tüm ölen akrabaların anılması için *hara nımırha* zamanında toplanıldığını aktarmıştır (P. Topoyev, kişisel görüşme, Temmuz, 26, 2019). Yukarıdaki katılımcıların bahsettikleri *hara nımırha* "kara yumurta", Rusların *roditelskiy den* (родительский день) dedikleri Paskalyadan sonraki ikinci salı günü, ölmüş akrabaların toplu bir biçimde anıldığı bayramdır. Esasında bir Hristiyan geleneği olan *hara nımırha* için mezarlıkları ziyaret eden aileler özellikle Rusların geleneksel yemeği olan krep yapıp getirmekte ve mezarlıkta kurulan masalarda yiyip içmektedirler. Ayrıca mezarların üzerine siyaha boyanmış yumurtalar koymakta ve bu esnada kırılan yumurtaları kendileri yerken, sağlam kalan yumurtaları ise *sin utıp aldın!* "sen kazandın" diyerek ölüye sunmaktadırlar (Butanayev vd., 1999, s. 54).

Günümüzde Moğollar da ölümün ardından 7, 21 ve 49. günlerde manastıra giderek lamalardan ölenin ruhuna dua etmelerini iste-

mehtedirler. Ayrıca bu özel günlerde mezara tıpkı cenaze töreninde olduğu gibi bir kâse ile tahıl ve meyve bırakmaktadırlar. Bu sebeple ölümün ardından yıllar geçmiş olsa dahi mezarlıklarda hâlâ bu yiyecekler görülebilmektedir (Humphrey, 2002, ss. 82-83). Hakas mezarlıklarında da aynı şekilde anma törenlerinden kalan yiyecek ve içecekler ile şişe, bardak, tabak ya da kaşıkların durduğu tespit edilmiştir (bk. Görsel 29-31).



Görsel 29. Askiz Bölgesi, Poltakov Mezarlığı, 25.07.2019
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov



Görsel 30. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı, 25.07.2019
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov



Görsel 31. Askiz Bölgesi, Novostroyka (Beltirskiy) Mezarlığı, 10.08.2019
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov

Görüldüğü üzere köyden köye veya aşiretten aşirete farklılıklar mevcut olmakla birlikte ölümün ardından 3, 7, 20, 40. günler ile 6. ay ve 1. yılda düzenlenen *ibirig*'ler Hakaslar arasında genellikle ortaktır. Bu anma törenlerinde de cenazede olduğu gibi Hakasların *stol* dedikleri masa kurulmakta, ateş yakılmakta ve bu ateşe atılmak su-

retiyile ölünün ruhu beslenmektedir. Ardından törene katılanlar da kurulmuş olan bu masada yiyip içmektedirler. Dolayısıyla ölüm ile ilgili pek çok inanış ve uygulama gibi ölü aşısı geleneğinin de içinde bulunulan XXI. yüzyılda Hakaslar arasında hâlâ güçlü bir biçimde sürdürülmekte olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Bu bilgilere ek olarak günümüzde *ibîrîg*'ler dışında mezar ziyaretinde bulunan Hakasların gerçekleştirdikleri ritüellere de yer vermek gerekmektedir. Askiz Bölgesi'ndeki Poltakov köyünde katılımcı gözlemci olarak bulunduğumuz bir mezar ziyareti sırasında Hakasların, ata ruhlarının yiyecek ve içeceklerle beslenmesi uygulamasını özel günlere denk gelmeyen ziyaretlerinde de sürdürdükleri tespit edilmiştir. Ziyaretçiler mezarlığa gelmeden önce yanlarına ekmek, poğaç gibi hamur işi ürünleri; çikolata, şeker gibi tatlı yiyecekler ve içecek olarak da genellikle süt almakta, daha sonra bunları mezarın üstüne saçma yöntemiyle bırakmaktadırlar. Ata ruhlarını besleme ritüelini tüm ziyaretçiler sırayla gerçekleştirmekte, dolayısıyla bu görev tek bir kişiye ait görülmemektedir. Aynı şekilde ölen akrabaların ya da yakınların ruhlarına sunulacak olan bu yiyecek ve içeceklerin mutlaka tüm ziyaretçiler tarafından tadılması gerekmektedir. Bu durum cenaze töreni ve *ibîrîg*'lerdeki hep birlikte sofraya oturma düşüncesini yansıtmaktadır. Örneğin, süt saçısı yapılacaksa önce tüm ziyaretçilerin bu süttten birer yudum almaları sağlanmaktadır (bk. Görsel 32). Katı yiyecekler de ziyaretçiler tarafından birer parça da olsa yenmektedir. Şamanizmde insan hayatının ölümle son bulmadığı ve başka bir boyutta devam ettiği hatırlanacak olursa ölünün diğer tarafta da beslenme ihtiyacının devam etmesi düşüncesi daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim yemek ile varlığını sürdürmek kavramları birbiriyle sıkı bir ilişki içerisindedir.



Görsel 32. Hakasların Sağay boyu, Hobıy aşiretine mensup Timur B. Davletov, saç yapılacak sütü ziyaretçilere ikram ediyor.

Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov

Yukarıda bahsedilen yiyecek ve içeceklerin mezar ziyaretleri sırasında ata ruhlarına sunulmasında bir sıralama gözetilmemekle birlikte eğer varsa yiyeceklerin ambalajlarından çıkarılmasına ve oldukları gibi sunulmak yerine küçük parçalara ayrılarak mezarın üstüne koyulmasına dikkat edildiği tespit edilmiştir. Süt gibi içecekler ise avuç içine dökülerek mezarların üzerine elle serpilmektedir (bk. Görsel 33-34).



Görsel 33. Mezar ziyareti sırasında ata ruhlarına sunulacak yiyeceklerin ziyaretçilere dağıtılması.
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov



Görsel 34. Hakasların Sağay boyu, Hobby aşiretine mensup Timur B. Davletov, akraba mezarlarını ziyaret sırasında aile büyüklerinin ruhlarına süt saçısı yapıyor. Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov

4. BÖLÜM

ÖLDÜRMEK

Ölüm üzerine yapılan çalışmalarda, bir toplumun ölüm olayına bakış açısı ve bu olay etrafında gelişen inanışlar ile pratikler üzerinde durulmaktadır. Ancak insanların ya da hayvanların kurban amacıyla kasıtlı olarak öldürülmesi, kişinin ruhunun konağı olan heykelinin ya da resminin deforme edilerek sembolik olarak öldürülmesi veya bir insanın kendi vücut bütünlüğüne zarar vererek kendini öldürmesi eylemine aynı derecede önem verilmemektedir. Eski Türklerin ölümü bir üzüntü kaynağı olarak görmeleri ve yaşama büyük önem atfetmeleri üzerinde daha önce detaylı bir biçimde durulmuştur. Bu noktada ölme olayı ve ölüm kavramı hakkında pek çok araştırma mevcutken, öldürme eylemi üzerinde aynı yoğunlukta durulmamasının sebebinin ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Bu durumun sebebi olarak yaşam tarzları ve ölümden sonraki hayata dair inanışlarıyla ölümü bir biçimde yenmeye çalışan eski Türklerin, ölüm olayı ve ölü beden üzerinden geliştirdikleri tabuların aksine, savaşçı bir toplum olmalarının da katkısıyla bir başkasını öldürmeyi aynı şekilde tabulaştırmamış olmaları ve bu eylemden kaynaklanan inanış ve uygulamaların bulunmaması gösterilebilir. Nitekim Arzhan II kurganının 22 numaralı mezar odasından çıkarılan bir kadının kemiklerinde iyileşmiş kesik yaraları bulunmaktadır. Bu durum Herodotos'un savaşçı kadınlar, yani Amazonlar ile ilgili anlattıklarıyla; İskitlerin bu kadınları *oirpata* "adam öldürenler" (Chugunov vd., 2017, s. 299) olarak adlandırmalarıyla da örtüşür niteliktedir. Görüldüğü üzere en yalın anlamıyla öldürmek, savaşçı toplumlarda itibar sağlayan bir eylemdir.

Bu durum arkeolojik verilerle olduğu gibi folklorik metinlerle de desteklenebilmektedir. Güney Sibirya Türklerinden Hakasların destanlarında da görülen bu eylem, toplumsal kurallara ve geleceklere uygun yapıldığında otorite, güç ve sağlık göstergesi kabul

edilmektedir. Ancak söz konusu eylem haksız yere gerçekleştirildiğinde bu kez cezalandırılmakta, kınanmakta ya da eylemi gerçekleştiren destan kahramanların iç dünyasında susturmakla uğraştıkları bir huzursuzluk ya da pişmanlık duygusunun uyanmasına sebep olmaktadır. Örneğin, *Kün Sarığ* destanında (1971-1972), han olabilmek için kardeşini öldüren kadın başkahraman Kün Sarığ, başta pişmanlık hissetmese de daha sonra derin bir vicdan azabı çekmekte ve yemeden içmeden kesilmektedir. Halkının gözünde kötü duruma düşmekten korktuğu için evlenip başka bir yere gitmeyi dahi düşünmektedir. Ancak bu eylemin tüm yaptırımının, kötü bir han olarak nam salmak, gözden düşmek veya onurlu biçimde gömülme olduğu görülmektedir.

Yine Hakas destanlarında dirilmemesi ya da geri dönüp kendisini öldürenlerden intikam almaması, yaşayanlara zarar vermemesi için düşmanın vücut bütünlüğü kasten bozulmakta ve onurlu bir biçimde atalarının yattığı yere götürülüp gömülmemektedir. Örneğin, *Ah Çibek Arığ* destanında Ozıl Arığ adlı karakter, kadın başkahraman Ah Çibek Arığ tarafından başı vurularak öldürüldükten sonra dirilmesinin önüne geçebilmek için eti ve kemikleri de parçalara ayrılmakta ve denize atılmaktadır. Yine aynı destanda Hara Han adlı karakter de başkahraman tarafından kesilerek öldürülmekte ve parçalanmış cesedi ise hayvanların yiyip yok etmesi için etrafa dağıtılmaktadır (2015, ss. 296-299). Kişinin dirilerek geri dönmesini önleme amacıyla gerçekleştirilen bu davranışlar, ölü beden dışında o kişiyi temsil eden tasvirler ya da heykellerin dahi tahrip edilmesi gerektiği inancına sebebiyet vermiş olmalıdır. Sembolik öldürme konusunda Çoruhlu da bir heykelin temsil ettiği kişinin öteki dünyada canlanmasını önlemek amacıyla Orta Çağlarda eski Türklerle ait pek çok heykelin başının kırılarak koparılmış olmasından bahsetmektedir (2004, s. 251).

Gombrich, bu duygunun günümüzde de mevcut olduğunu ileri sürmektedir. Çoğu insanın gerçekte o kişiye hiçbir zararı olmayacağını bildikleri halde sevdikleri bir kişinin fotoğrafını alıp resimdeki kişinin gözlerine iğne batırmaya karşı tereddüt duyacaklarını, fotoğrafa yapılan şeyin sanki gerçekte o insana yapıldığını hissedeceklerini söyleyen Gombrich, imge ile gerçeklik arasındaki farkın eski insanlarda daha da belirsiz olduğunu ifade etmektedir. Sürü-

lerinin resmini çizen Avrupalı bir ressam, bu hayvanların resmi-
ni alıp götürdüğü takdirde neyle yaşayacaklarını soran yerlilerden
örnek veren Gombrich, Akad kralı Naramsin'i savaş kazanmış ve
düşmanlarını da onun ayaklarının altında merhamet dilenirken
gösteren bir rölyefe gönderme yapmakta ve bu kabartmanın sadece
zaferi anımsatan bir görsel değil, aynı zamanda imgelere yüklenen
o kadim anlamın da bir göstergesi olduğunu belirtmektedir. Bu ina-
nışa göre söz konusu rölyefi yapan Akadlılar, kral Naramsin'in ayağı
düşmanın başı üzerinde durduğu sürece o düşmanın tekrar ayakla-
namayacağını düşünüyor olmalıydılar (Gombrich, 2016, ss. 38, 59).

Öldürme başlığı altında değerlendirilmesi gereken diğer örnek-
ler olan ve kaynaklardaki kısıtlılık sebebiyle sıklıkla ihmal edilen
insan kurbanı ile kişinin kendini öldürmesi eylemi olan intihar me-
selesi üzerinde ise aşağıda detaylı bir biçimde durulmaktadır.

4.1. ÖLENLE ÖLENLER: İNSAN VE AT KURBANİ

Öldürme eylemi dâhilinde ele alınacak iki konudan ilki olan
bu başlıkta, bir başka insanın ya da hayvanın ölüye eşlik etmesi
amacıyla öl(dürül)mesi uygulaması üzerinde durulacaktır. İçinde-
kiler kısmında görüldüğü üzere bir sonraki başlıkta Hakaslar ara-
sındaki egoist (bencil) intihar eylemi ele alınmaktadır. Ancak bu
iki konu arasında oldukça ince bir çizgi olduğu tespit edilmiştir. Ni-
tekim tabii olarak hayvan kurbanları için aynı şey söylenemese de
insan kurbanlarının, Durkheim tarafından tıpkı kişinin kendi yaşa-
masına son vermesi eylemi gibi intihar kategorisinde değerlendirildi-
ği anlaşılmaktadır. Durkheim, öncelikle ilkel olarak nitelenen halk-
ların intiharı bilmediklerine dair ileri sürülen yaygın iddiaya karşı
çıkılmaktadır. Toplumla bütünleşememekten kaynaklanan “bencil in-
tiyar” eyleminin pek sık görülmediğine hak veren sosyolog, toplu-
mun bireyi kendisine sıkıca bağlamış olmasından doğan başka türlü
bir intiharın söz konusu toplumlarda oldukça yaygın görüldüğünü
belirtmektedir (2013, s. 212).

Durkheim, ikinci gruptaki bu intiharlara örnek olarak Danimar-
kalı savaşçıların yaşlanma ya da hastalık nedeniyle yatarak ölmeyi
utanç verici olarak görmelerini ve bu utançtan kaçmak için intihar

etmelerini; Gotların doğal ölümle ölen kişilerin zehirli yaratıklarla dolu çukurlarda sonsuza dek kalacaklarına inanmalarını, aynı şekilde Vizigotlar arasında da yaşamaktan bıkan yaşlı insanların kendilerini Atalar Kayası denen bir yerden atmalarını göstermektedir (2013, s. 213). Bu çalışmanın daha önceki kısımlarında bahsedildiği üzere bir tarih ansiklopedisi olarak niteleyebileceğimiz *Ts'e-fu Yüan-kui*'nin 956. bölümünün 22 a numaralı vesikasında, tıpkı İskandinav halklarında olduğu gibi Asyalı halklardan Köktürklerin de askerlikte ölmeye önem verdiklerinden ve hastalık sebebiyle ölmekten "utandıklarından" bahsedilmektedir (Taşağıl, 1995, s. 113).

Durkheim bu tür özgeci intiharların hayata önem vermemenin birinci sınıf bir erdem sayılması sebebiyle gerçekleştirildiğini ifade eder (2013, s. 219). Ancak bu görüşün çalışmada örnek gösterilen savaşçı toplumlar olan İskandinavlar ve Keltler için olduğu gibi kipta bahsedilmeyen; fakat aynı özelliklere sahip eski Türkler için de yanlış bir yorumlama olduğu düşüncesindeyiz. Söz konusu toplumlarda savaşta ölmeye bu kadar istekli olunmasının ya da yaşlılık ve hastalık gibi durumlar yüzünden yatarak ölmenin utanç verici kabul edilmesinin sebebi Durkheim'ın iddia ettiği gibi yaşama önem verilmemesi değil; aksine yaşama fazlasıyla değer verildiği için onun diri ve güçlü bir biçimde yaşanamayacağı bir zamanın görülmek istenmemesidir. Gerçekten de daha önceki bölümlerde derinlemesine incelendiği üzere Yenisey Kızıllarında yaşama önem vermemek hiçbir zaman bir erdem olarak görülmemiştir. İgor Kızlasov bu durumu şu cümlelerle ifade etmiştir: "Ne tanrılara sesleniyorlar, ne de dünya ötesinde sonsuz ve mutlu bir varoluş beklentisi içindeler. Aksine bu runik yazıtların yazarları tarafından insanın hayatta olduğu ve yaşadığı an, tek gerçek mutlu an olarak görülürken ölüm de üzücü, geri dönüşü olmayan bir kayıp olarak algılanıyordu" (2001, s. 243).

Durkheim bu tarz intihar eylemlerini "özgeci intihar" olarak adlandırmakta ve toplumun dayatmasının söz konusu olduğunu belirtmektedir (2013, s. 212). Çeşitli toplumlarda söz konusu uygulamanın izlerini süren araştırmacı, bir kral, prens ya da kabile liderinin öldüğü durumlarda onun hizmetindekilerin de öldürülmesi uygulamasının günümüz Fransa'sının güneyinde kalan Roma'nın Galya eyaletinde, Afrika'da bugünkü Gana'da yaşamış bir topluluk

olan Ashantilerde ve Havai'de de mevcut olduğunu yazmaktadır (2013, s. 214). Galya'da lider konumundaki kimselerin cenazele-
rinin kanlı birer felaket sahnesi olduğunu aktaran Durkheim, ölen
kişinin giysileri, silahları, atları ve gözde kölelerinin yakıldığını
belirtir. Durkheim'ın "barbar" olarak nitelediği bu uygulama kimi
durumlarda kültüre öyle derinden işlemiştir ki Hindistan'da İngi-
lizlerin tüm çabalarına karşın XIX. yüzyılda dahi devam etmiştir.
Durkheim, 1817'de yalnızca Bengal'de 706 dul kadının intihar et-
tiğini, bu tarihten dört yıl sonra 1821'e gelindiğinde ise tüm Hin-
distan'da intihar eden dul kadın sayısının 2366'yı bulduğunu ifade
etmektedir (2013, s. 214).

Elbette bu başlık altında yalnızca ölen erkeğin dul kalan eşinin
intiharı değil, tarihsel süreçte farklı görevlerdeki erkeklerin ve ka-
dınların ölen yönetici için kurban edilmesi uygulaması üzerinde de
durulacaktır. Ancak özgeci intihar türünün dünyada geç dönemle-
re dek süregelen örnekleri yalnızca dul kadınlar üzerinden tespit
edilebilmektedir. Hindistan'da ve genel olarak tüm dünyada dul
kadının kocasının cenaze ateşinde yakılması ya da onunla birlikte
doğrudan gömülmesi uygulamasına *sati* (İng. *suttee*) adı verilmek-
tedir (Weinberger-Thomas, 2003, s. 929). Literatürde *widow burning*
"dul yakma" olarak da geçen *sati* kelimesinin anlamı araştırıldığında
ise kadınların kendilerini kurban olarak sunmalarının özünü ifade
eden bir anlamla karşılaşılmaktadır. Sanskritçede *sati* kelimesi esas
olarak "iyi kadın" ya da "sadık eş" anlamına gelmektedir; fakat dul
kalan kadının kendini öldürmesi uygulamasına da bu ad verilmek-
tedir. Antik Hint topraklarında bu uygulamanın varlığından ilk kez
MÖ IV. yüzyılda Grek kaynaklarında bahsedilmektedir (Weinber-
ger-Thomas, 2003, s. 929). Bu sebeple söz konusu uygulamanın
Hindistan'a nereden geldiği konusu araştırmacılar tarafından tar-
tışılmaktadır; çünkü Vedik dönem klasik metinlerinde dul kadının
yeniden evlenmesinin onaylanan bir durum olduğu görülmektedir
(WSE, 1999, s. 1258). Bir iddiaya göre *sati*, İskitler tarafından Hint
topraklarına getirilmişken, bir başka iddiaya göre ise Grek, Mısır,
İskandinav kültürlerini olduğu gibi Hint kültürünü de kapsayan ve
tüm dünyada görülebilen barbar bir uygulamanın devamıdır (Shar-
ma vd., 1988, ss. 12-13).

Macmillan Encyclopedia of Death and Dying'in *widow burning* "dul

yakma" maddesinde *sati*'nin İskitler yoluyla Hindistan topraklarına geldiği görüşünün arkasında farklı bir anlam yattığı ileri sürülmektedir: *Sati*, saf Aryan topraklarından uzaklaştırıldığı takdirde Hindistan'ın şiddetten uzak, maneviyatın altın toprakları imajı korunmuş olacak, ayrıca Hinduizm'in içindeki barbarlık da temizlenmiş olacaktır (Weinberger-Thomas, 2003, s. 930). Dolayısıyla bu uygulamanın tüm dünyada görülen bir geleneğe ait bir kol olduğuna dair ikinci görüş daha akla yatkın görünmektedir. Bu düşüncenin desteklenmesi için dünyadan *widow burning* örneklerine yer vermek faydalı olacaktır.

Çin'in Han hanedanlığı (MÖ 206 - MS 220) döneminde Liú Xiàng (刘向) adlı bir âlim tarafından örnek kadınların biyografilerinden oluşan 烈女传 (Liènüzhuan) adlı bir eser yazılmıştır. Bu eserde sadık kadınlara dair anlatılan hikâyeler dışında, sonraki kuşaklar için rol model olacak kadınların hikâyeleri de vardır. Liú Xiàng'ın bu çalışması, Çin'de kadın biyografileri ve kadın eğitimi üzerine yazılan ilk kitaptır ve Han dönemi Çin kimliğinin yanı sıra Konfüçyüs felsefesinin yükselişi ile birlikte ataerkil düzene uyumlu bir kadın rolünün oluşmasını da sağlamıştır. Bu yönüyle özellikle Doğu Asya kadınlarını yönlendirme konusunda belirleyici bir etkisi olduğunu ifade etmek mümkündür (Jung, 2003, ss. 135-136)

Tarih boyunca Çin ile iç içe yaşayan Kore halkının da Çin kültürünün etkisi altında kaldığı bilinen bir durumdur. Özellikle Goryeo hanedanlığının son döneminde ülkenin sorunlarını çözmek amacıyla teoriler ve yöntemler öneren Neo-Konfüçyüsçülük, hem reformun hem de yeni hanedanlık olan Joseon'un ideolojik temelini oluşturmuştur (Lee, 1997, s. 251). Bu sebeple Çin halkına ve özellikle de kadınlara ahlaki bilgi vermeyi amaçlayan yukarıdaki biyografi kitabının, 1434'te kral Sejong'un emriyle Çin ve Kore'de örnek sayılabilecek 110 kişinin gerçek hikâyelerini ve pek çok çizimi de içeren üç ciltten oluşacak biçimde Çin karakterleriyle yeniden yazılması şaşırtıcı değildir. Kral Sejong'dan sonraki krallar tarafından da bu tarz kitaplara önem verilmeye devam edilmiştir (Cheon, 2014, ss. 9-18).

Yukarıda bahsi geçen 烈女传 [Liènüzhuan] adlı bu stratejik eser, özellikle kral Youngjo ve Jungjo dönemlerinde pek çok kez yeniden yazılmıştır. Ancak kitabın en büyük etkisinin XVIII. yüzyılda görül-

düğünü ifade etmek mümkündür. Kral Jungjo 1797 yılında ulusun disiplinini sağlamak ve halkı eğitmek amacıyla sadakat sahibi iffetli kişileri ödüllendirmektedir. Söz konusu dönemde kadın intiharlarındaki artış da buna bağlanmaktadır. Özellikle bu dönemde kocası hastalıktan ölen ya da öldürülen, yalnızca masumiyetini kanıtlamaya çalışan veya bahsi geçen dönemde çocuk sahibi olmamanın günah olarak kabul edilmesi sebebiyle çocuğu olmayan kadınların intihar ettikleri kaydedilmiştir. Hatta namuslarını korumak için cinayet işleyen kadınlara dair kayıtlar da mevcuttur (Kang, 2009, s. 26). Bu son gruptaki kadınlar ile ilgili olarak, kocasını öldüren kişiyi öldürerek intikamını almak için yıllarca fırsat kollayan ve nihayet düşmanını bulduğunda onu öldürmekten hiç çekinmeyen, bu eylemin ardından da intihar eden kadınların hikâyeleri de aynı şekilde yüceltilerek yazılmıştır (Kang, 2009, s. 27).

Kore'deki bu örneklerden birkaç yüzyıl geriye gidildiğinde bu kez Slavlar ve İskandinavlar arasında da benzer bir uygulamanın mevcut olduğu görülmektedir. İslam coğrafyacılarından İbn Rusteh, X. yüzyıla tarihlendirilen *el-A'lak el-Nefise* adlı eserinde Slavlardan bahsederken, bir erkeğin sıklıkla üç eşi olduğunu ve bu erkek öldüğünde eşlerinden birinin kocasını çok sevdiğini hissederse ölünün yanında kendini astığını kaydetmiştir. Kadın öldükten sonra bedeni yakılmaktadır (Şeşen, 1985, s. 39). Aynı eserde bu kez İskandinavya'dan gelerek Volga (İdil) kıyılarına ulaşan Vikinglerden bahseden İbn Rusteh, bir kişi öldüğünde ona ev biçiminde büyük bir mezar kazıldığını ve ölen erkekle birlikte onu seven karısının diri diri mezara koyulduğunu kaydetmektedir. İbn Rusteh, bu işlemin ardından mezarın kapısının kapatıldığını ve kadının orada öldüğünü ifade etmiştir (Şeşen, 1985, s. 40).

İbn Rusteh gibi İbn Fadlan da Vikinglerde tespit edilen ve *sati* ya da *widow burning* geleneği içinde değerlendirilen ritüellerden bahsetmiştir. Fakat İbn Fadlan'ın gözlemleri çok daha detaylıdır. X. yüzyılda yaşamış olan Vikinglerin İskandinav topraklarında *jarl* dedikleri reislerinden biri öldüğünde onun köle ve kadın hizmetçilerine içlerinden hangisinin onunla birlikte ölmek istediği sorulmaktadır. Aralarından biri gönüllü olduğunda artık ölmesi kesinleşmiştir ve vazgeçmesine izin verilmemektedir. Bu şekilde ölmeyi kabul eden-

lerin sıklıkla kadın hizmetçiler (cariyeler) arasından çıktığı kaydedilmiştir (Şeşen, 2016, ss. 40-41).

İbn Fadlan, Jarl ile birlikte öbür dünyaya gitmeyi kabul eden köle kadının cenaze töreni için yapılan hazırlıklar bitene dek özel bir muamele gördüğünden bahsetmektedir. Öyle ki bu süre boyunca yanında sürekli kendisine hizmet edip temizliğiyle ilgilenen iki kız bulunmaktadır. Ayrıca ölmeye hazırlanan kadın için bir de tören elbisesi dikilmektedir ve İbn Fadlan kadının sevincinden her gün içtiğini aktarmıştır (Şeşen, 2016, s. 41). Ancak köle kadının bu şekilde davranmasının sebebinin kendisini bekleyen ölümü düşünmemek olduğu fikrindeyiz.

Efendisi için öldürülmeyi kabul eden Viking kadınının kendisini kurban edilmeye psikolojik ve mental olarak hazırlanmak için nasıl motive ettiği İbn Fadlan tarafından kaydedilen şu ifadelerde oldukça net bir biçimde görülebilmektedir: “Cariyeyi kapı çerçevesine benzer bir şeyin yanına getirdiler. Ayağını adamların elleri üzerine basıp bu çerçevenin içine baktı. [...] Üçüncü defa ‘İşte! Efendimi cennette oturmuş görüyorum. Cennet güzel, yemyeşil. Yanında adamlar, hizmetçiler var. Beni çağırıyor. Beni onun yanına götürün’ dedi” (Şeşen, 2016, s. 42).

İbn Fadlan köle kadının vakit geldiğinde sırasıyla bileziklerini ve hâlhallarını çıkarıp kendisini öldürecek olan “Ölüm Meleği” dedikleri kadına verdiğini; ardından gemiye çıkarıldığını ve eline tutuşturulan bir kadehin içindeki şarabı içip şarkı söyleyerek arkadaşlarına veda ettiğini kaydetmiştir. Sonunda içkinin etkisiyle kendisinden geçmeye başlayan kadın, Ölüm Meleği tarafından efendisinin yerleştirildiği çadıra sokulmuştur. Burada çıgıllıkları işitilmesin ve daha sonra başka köle kızlar da korkup efendileri ile ölmekten kaçınmasınlar diye, daha önceden gelerek hazır bulunan adamlar ellerindeki sopalarla kalkanlara vurarak şiddetli bir gürültü çıkarmaya başlamışlardır.

İbn Fadlan’ın bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere Viking toplumunda söz konusu *widow burning* geleneğinin devamı da gözetilmektedir. Ritüelin devamında kadının içeri sokulduğu çadıra altı erkeğin girdiği ve hepsinin kadınla cinsel ilişkide bulundukları kaydedilmiştir. Bunun ardından kurban edilecek olan kadın, efendisinin yanına yatırılmıştır. Orada bulunan adamlardan ikisi tarafından elleri, diğer ikisi tarafından da ayakları tutulduktan sonra Ölüm Meleği adı verilen

kadın, kurbanın boynuna bir ip geçirmiş ve iki ucunu çeksinler diye bu ipi geride kalan iki adama vermiştir. Adamlar kızı bu iple boğarken Ölüm Meleği de elindeki hançeri kızın kaburgaları arasına sokmaya başlamıştır. Gezgini, bunların ardından kızın nihayet öldüğünü yazmıştır (Şeşen, 2016, ss. 42-43).

İbn Fadlan'ın kaydettiği bu olaylar, 2013'te izleyiciyle buluşan Kanada-İrlanda ortak yapımı televizyon dizisi *Vikings*'in 1. sezonunun 6. bölümünde yer verilen bir cenaze töreni sahnesine de ışık tutmuştur (Vikings, 2013). Hatta bu sahnede geçen olayların, dizinin senaristi Michael Hirst tarafından direkt olarak İbn Fadlan'ın anlattıklarından uyarlandığı da belirtilmiştir (Fugelso, 2014, ss. 111-112).

Söz konusu insan kurbanlarının milat öncesi dönemlere ait Güney Sibirya kurganlarından elde edilen veriler sayesinde bu coğrafyada zaten mevcut olduğu bilinmektedir. Örneğin, Tıva Cumhuriyeti'nde bulunan Arzhan II kurganının 5 numaralı mezar odası olan kağan mezarında bir erkek bir de kadın iskeleti bulunmuştur. Araştırmacılar bu iki kişinin ölüm zamanları ile ilgili olarak net bir ifade kullanamamakla birlikte gömülme anının eş zamanlı olduğu düşüncesindedirler. Aynı kurganın 12 numaralı mezar odasında 16-19 yaşları arasında bir kadının kemikleri bulunurken, 22 numaralı mezar odasında da bir kadın cesedi tespit edilmiştir (Chugunov vd., 2017, ss. 42, 75, 299). Kurganda bu şekilde 20'den fazla mezar odası erkek ve kadın cesetlerini gömmek için kullanılmıştır.

Birlikte gömülen kadın ve erkeğin ölümle varılan öbür tarafta birleşecekleri düşüncesinin yansımaları Hakas destanlarında da görülebilmektedir. Örneğin, Huban Arığ destanında Salaçın Arığ adlı bir kahraman, destanın protagonistisi Huban Arığ'ı öldürüp onu kendisinin daha önceden ölmüş olan ağabeyi Sarığ Teek'in yanına gömmeyi ve bu sayede iki ölüyü diğer tarafta evlendirmeyi planlamaktadır: *İzen-hazıhta ipçi idin polbadı, irtip ölgen sinin söögünni hosti çatırıp, çıp salam. İpçiz polbin, haydar pararzin?* "Esen ve sağlıklıyken eş edinemedi. Geçip ölecek kemiklerini yanında yatırıp gömeceğim. Eşi olmaktan nereye kaçarsın?" (Huban Arığ, 1996, s. 52; 2006, s. 164).¹

Katanov da Türkler ve Moğollar gibi Altaylı halklarda uygulanan ölüleri evlendirme geleneği hakkında Marco Polo'nun şu gözlemlerini aktarmıştır: "Eğer bir Tatarın henüz evlenmemiş oğlu ve diğer bir Tatarın da evlenmemiş kızı ölürse söz konusu aileler ölen bu iki gence nikâh akdedip onları evlendiriyorlar. Kâğıt üzerine ölen

Herodotos da İskit kağanlarından biri öldüğünde mezara kendisinden başka eşlerinden birinin, elinden içki içtiği kişinin, aşçı, haberci, silahtar ve uşaklarının, ayrıca atlarının boğularak yerleştirildiğini kaydetmiştir (Durmuş, 2015, ss. 135, 136). Abdülkadir İnan da Çin kaynaklarına göre MÖ III. yüzyıla ait Hun cenazelerinde ölü ile birlikte gömülenlerin sayısının yüzden fazla olabildiğinin kaydedildiğini aktarmıştır (1986, s. 177).

Hoppal'ın (2012) MS V. yüzyılda Avrupa Hunlarının başında bulunan Attila'nın cenazesi ile ilgili Güney Macaristan'da Sırbistan sınırına yakın bir şehir olan Mohaç'ta derlediği rivayetlerde de aynı uygulama mevcuttur. Hoppal'ın derlemelerine göre Attila'ya eşlik etmeleri ve diğer dünyada da ona hizmetlerini sunabilmeleri için ölen liderin en iyi savaşçılarından üç yüzünün seçildiği ve bu savaşçıların eşleriyle birlikte tabutun yanında dizildikten sonra etraflarını sarmış olan başka savaşçılar tarafından oklanarak öldürüldükleri anlatılmıştır.²

Altay kültür dairesine mensup olan Kore'de de bu tarz insan kurbanları resmî kayıtlarla sabit olmak üzere MS VI. yüzyıla dek sürmüştür. Kore'nin Goguryeo, Baekje ve Silla hanedanlıklarını kapsayan Üç Krallık Dönemi'nin (MÖ I - MS VII. yüzyıllar arası) tarihini anlatan ve tarihçi Kim Busik tarafından XII. yüzyılda derlenmiş olan *Samguk-sai* adlı eserde, Silla hanedanlığından Kral Jijeung'un MS 502 yılında *sunjang* denen insan kurbanı geleneğini yasakladığı; bu tarihten önce ise bir kral öldüğünde beşer erkek ve kadının kurban edilmekte olduğu kaydedilmiştir (Conte ve Kim, 2016, s. 15). Çin kaynaklarından *T'ung-Tien*'in 197. bölümünde (1070 B, 1070 C) bu geleneğe dâhil edilebileceğini düşündüğümüz bir olay geçmektedir. Çoruhlu da yeterli kanıt bulunmadığını belirtmekle birlikte bu olayı insan kurbanı uygulaması altında değerlendirmiştir (2016, s. 368). VII. yüzyılda yakalanarak Çin'e götürüldüğü kaydedilen Köktürk kağanı *Tou-pi*'nin (*Hsie-li*) 634'teki ölümünün ardından kendisinin esaretten önceki veziri *Hu-lu-Ta-kuan* (Uluğ Toygun) *T'u-yü-hun-hsie*'nin üzüntüden kendi

delikanlı ve kızın suretlerini çiziyorlar ve bu iki gencin öteki dünyada birbirleriyle evleneceklerine inanıyorlar" (2004, s. 57). Bu kayıta birlikte gömme ifadesi yer almasa da özel bir ritüel ile bağlanan ölümlerin öbür dünyada birleşeceklerine dair Şamanizm kaynaklı düşünce derhâl göze çarpmaktadır.

(http://hungarianreview.com/article/20120123_the_burial_of_attila Erişim Tarihi: 27.4.2019).

boğazını keserek intihar ettiği ve *Tou-pi* kağan ile birlikte gömüldüğü, ayrıca Çin imparatoru *T'ai-tsung*'un bundan çok etkilenerek intihar eden vezirin adına ağaçtan bir yazıt diktirdiği ifade edilmiştir (Taşağıl, 1995, s. 106).

Yüzyıllar boyunca izlerini takip edebildiğimiz ve kimi zaman toplumun baskısı ile gerçekleşiyor olsa dahi sonuçta gönüllü olarak nitelendirilen bu intiharların ya da kurban geleneğinin Türk halklarında ve tabii Hakasların ataları olan Yenisey Kırgızları arasında daha geç devirlerde de sürdürülüp sürdürülmediği sorusu gündeme gelmektedir. Bu soru doğrultusunda yapılan araştırmalara göre İslam coğrafyacılardan Ebû Zeyd el-Belhî, IX-X. yüzyıllara tarihlendirilen *el-Bed' ve' tarih* adlı eserinde Güney Sibirya'da yaşamakta olan Kırgızlar ile olarak, bu halkın ölü ile birlikte, ölenin köle ve hizmetçilerini de diri diri mezara gömdüklerini ve bu insanların mezarda öldüklerini aktarmıştır (Şeşen, 1985, s. 193). Benzer şekilde, Türk halkları arasından çıkan ilk Türkolog ve ilk Hakas profesör olan Katanov da XII-XV. yüzyıllarda İç Asya'da yaşayan halklar arasında statü sahibi biri öldüğünde onun gizlice ve köleleriyle birlikte gömüldüğünü ifade eden kaynaklardan alıntı yapmış ve bunları reddetmemiştir (2004, s. 57). XIX. yüzyılda Hakaslar arasında derlenen bir şarkı da bu konuya işaret etmektedir. Şarkıda efsanevi bir kahraman olan Çayzag Bey'in ölümü ve sonrasında olanlar anlatılmaktadır. Kahramanın Abakay³ adlı eşi, kocasının mezarı başında ağıtlar yakarken beyin yakın dostu olan Çayzan adlı bir yiğit gelir ve henüz yaşarken Çayzag Bey'e verdiği bir sözden bahseder. Çayzan adlı bu yiğit, Çayzag Bey'e onunla aynı mezara gömüleceğine dair bir söz vermiştir. Abakay'a bunları anlatan Çayzan daha sonra hançerini çıkarıp kendisini öldürür ve bu sayede Çayzag beyin yanına gömülür (Kostrov, 1859: 169). Hakaslar arasında Stepanov tarafından yine XIX. yüzyılda derlenen ve *widow burning* geleneği ile ilişkilendirilebilecek motifler barındıran bir başka şarkı daha vardır. Şarkı, Kostrov'un *Kanzabig* olarak verdiği, fakat Hakaslar tarafından *Hanza beg* olarak da bilinen bir kahraman ile ilgilidir. Şarkıya göre bu kahramanın Bayceste adındaki eşi, ölen kocasının ardından şunları söylemektedir:

Abahay: (Hak.) Güzel.

“Ah, neden seninle vedalaştım,
 Uzaktaki yerlere gitmene izin verdim?
 Ah neden ak dağların ardına
 Gittin görmeye doyamadığım dostum?
 Gökte yalnız bir güneş!
 O benim biricik güneşimdi,
 Onunla çiçek açıyordum, ısıniyordum
 Onun okşamasıyla sevgisiyle dünyayı gördüm.
 Sen acımasız düşmanlar tarafından öldürüldün,
 Benim kızıl güneşim karardı.
 Hizmetindekileri bir daha göremezsin,
 Eşini bir daha göremezsin.
 Oh! Bana artık sonsuz geceler var, ne korkunç!
 Boğulsaydım keşke, ateşlerde yansaydım!
 Hanın eşi olarak ölüyorum,
 Dostum olmadan yaşamak istemiyorum.”
 Böyle içli içli ağlıyordu Bayceste
 Ve sevgilisi olmadan yaşayamadı.
 Bir esire vardı,
 Adını sanını unuttu (Kostrov, 1859: 170)⁴.

Yukarıdaki şarkının son iki dizesinden anlaşıldığı üzere kadın in-
 tihar etmemekte, fakat kendisinden sosyal statü bakımından çok
 daha aşağıda biri ile evlenerek kaybettiği eşiyle birlikte yarım kalan
 hayatını ve kimliğini de sembolik olarak sonlandırmaktadır. XIII.
 yüzyılda Plano Carpini, Moğollarda da var olduğu görülen insan
 kurbanına dair birtakım bilgiler aktarmıştır. Üst sınıftan bir kişi
 öldüğünde yine herkesten gizli olarak bozkırda bir çukur kazıldığı-
 nı ve çukurun etrafına bir de tünel kazıldığını belirten Carpini, bu
 tünele ölen kişinin en sevdiği kölesinin yatırılıp üstüne de ölüyü
 yerleştirdiklerini kaydetmiştir. Havasızlıktan boğulmak üzere olan
 köle son anda tünelden çıkarılmakta ve bu işlem üç kez tekrarlan-
 maktadır. Hizmetkâr bu törenden canlı çıkabilirse özgürlüğüne ka-
 vuşmaktadır (Ayan, 2015, ss. 53-54). Ek olarak, Sahaların (Yakut)
 da yüksek statü sahibi ölülerini gömerken bu ölülerin eşlerini veya

Kiril alfabesine yönelik 1917-18'deki harf reformundan önce, XIX. yüzyılda
 yayımlanan bu metnin Rusçadan Türkçeye çevirisinde bana yardımcı olduğu için
 Dr. Timur B. Davletov'a teşekkür ediyorum.

hizmetçilerini de beraberlerinde gömdüklerine dair arkeolojik olmasa dahi sözlü veriler bulunmaktadır (Dilek, 2014, s. 152). Ancak görüldüğü üzere bu ifadeler İbn Fadlan'ın kayıtlarında mevcut olan ve kurban edilen kişinin rızasına dair herhangi bir çıkarım yapmaya izin veren detaylardan yoksundur.

Bu noktada Köktürk yazıtlarında geçen ve dikkatimizi çeken bir hususa yer vermenin faydalı olabileceği düşüncesindeyiz. Kül Tigin yazıtının kuzey yüzünün 7. satırında şu ifadeler geçmektedir: *Toñra bir uguş alpagu on erig toña tigin yogınta egirip ölürtümüz* “Tongra(lardan) bir grup yiğit on eri Tonga Tigin'in cenaze töreninde kuşatıp öldürdük” (Tekin, 2014, ss. 36-37). Bu ifadeyi Orkun da hemen hemen aynı biçimde okumuştur: “Tonglardan bir kabile [ve] Alpagulardan on eri Tonga tegin cenaze merasiminde sarıp öldürdük” (1936, s. 50). Metinde bundan önceki satırlar da okunduğunda 714 yılında ölen Tonga Tigin'in bir yıl sonra 715'te düzenlenen (Gömeç, 2000, s. 209) cenaze töreninde öldürülen bu askerlerin bir çatışma sonucu ele geçirildikleri anlaşılmaktadır. Ancak İslam coğrafyacılarının dahi “esirleri öldürmek âdetleri değildir” (Şeşen, 1985, s. 90) şeklinde bahsettikleri Türklerin, kendileri için mühim sayılan ve dinî bir ritüel olan *yog* töreninde on kişiyi öldürdüklerini söylemeleri, bu eylemin insan kurbanı ile bir alakası olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. VI. yüzyılda Batı Köktürklerinden Turxanthos'un, babası İstemi Yabgu'nun cenaze töreninde birbirine bağlanmış dört esir getirttiği ve “babamın yanına gidip ona ne kadar büyük bir adam olduğunu söyleyin” (Şahin, 2018, s. 148) diyerek bu esirleri babasının atlarıyla birlikte kurban ettirdiği hatırlanacak olursa, Kül Tigin yazıtında geçen söz konusu ifadeleri Köktürklerin insan kurbanını VIII. yüzyılda da sürdürmekte oldukları şeklinde yorumlamak pekâlâ mümkün görünmektedir.

Barthold da aşağıda tarafımızca ele alınmış olan balbal dikme geleneğine eşlik eden herhangi bir tören yapıp yapılmadığına dair Orhon yazıtlarından bilgi edinilemediğini; ancak Bizans kaynaklarında Türk kağanlarının mezarlarının yanında kimi zaman esir askerlerin ya da komutanların öldürüldüğüne dair kayıtlar bulunduğunu belirtmiştir (1975, s. 21). Elbette kağan, yabgu ya da şad gibi unvanların yanında tigin son sırada gelmektedir ve yazıtta bahsi geçen *yog* töreni de bir *tigine*, Kapgan Kağan'ın oğluna aittir; ancak hane-

dan ailesinden gelen bir kişinin cenaze töreninin son derece mühim sayıldığı kabul edilmelidir. Bu sebeple yukarıda değinilen ifadelere, hakkında neredeyse hiçbir şeyin bilinmediği bu insan kurbanı geleneğine işaret ettiği kesin biçimde söylenemezse de en azından sorgulanmaya ve araştırılmaya tabi tutulabileceği düşüncesindeyiz. Nitekim İnan da, Türkler ve Moğolların cenaze geleneklerinin temelinde kağanın öldürdüğü ya da “onun için öldürülen” insanların öbür dünyada ona hizmet edeceklerine dair aynı Şamanik inancın bulunduğunu ileri sürmektedir. Ancak yine İnan, Orhon Türklerinin bunu sembolik olarak balballar ile yaptıklarını ifade ederken, Moğolların ise cenaze alayına rastlayan herkesin öldürülmesi biçiminde daha kanlı gerçekleştirdiklerini ileri sürmüştür (1986, ss. 191-192).

Sanat tarihçisi Prof. Dr. Yaşar Çoruhlu da, bir şekilde vazgeçilen ve yok olan bu insan kurbanı geleneğinin insanları temsil eden figürinler ya da direkt vücut parçaları yoluyla sembolik olarak devam etmiş olabileceğini ifade etmiştir. Bu sembolik kurbanlara örnek olarak ise Qin hanedanlığının ilk hükümdarı Qin Shi Huang’ın ünlü terakota ordusunu (MÖ 221-210) göstermek mümkündür (2004, s. 250). Bahsi geçen dönemin inanışlarına ve geleneklerine göre bir imparatorun öbür dünyada da ordusuna, askerlerine, hizmetçilerine ihtiyacı olacaktır. Kızlasov da terakota ya da ahşaptan savaşçılar, zırhlı atlılar, kadınlar ve çeşitli görevler ifa ettikleri gösterilen cenaze heykelciklerini mezarlara koyma geleneğinin Batı Jin hanedanlığının (MS 265-316) yanı sıra, onu takip eden Kuzey ve Güney hanedanlıkları (MS 420-588) dönemi ile Tang devrinde de (MS 618-906) devam ettiğini belirtmiştir (2012, ss. 98-99).

Moğolistan’ın Bulgan ilinin (Mn. aymag) Bayannuur ilçesinde (Mn. sum) bulunan ve VII. yüzyıla tarihlendirilen Mayhan-uul adlı eski Türk kurganının içinde de bu terakota orduyu anımsatan ve duvarlar boyunca toplu bir eylemi gösteren çok sayıda minyatür heykel bulunmuştur. Bunların kimisinin elinde müzik enstrümanları olduğu tespit edilirken, bazılarının yanında da bayraklar bulunmaktadır. Ayrıca temsil edilen insanların önünde duvar boyunca üç sıra hâlinde duran atlılar dikkat çekmektedir (Sartkozhauly vd., 2012, s. 83). Ancak L.N. Gumilëv Avrasya Millî Üniversitesi ve Moğolistan Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü’nün yürütmüş olduğu kazıyı gerçekleştiren Moğol ve Kazak arkeologlar Sartkozhauly, Ochir,

Erdenbold ve Karzhaubaiuly, bu kurgan ve ele geçirilen buluntular hakkında yaptıkları yayında söz konusu heykelciklerin aynı dönemde Çin'deki mezar heykelciklerinden farklı bir teknikle yapıldığını belirtmişlerdir. Türklerin kil heykelciklere verilen formu korumak için demir parçalar kullandıkları tespit edilirken, Çinlilerin kili pişirme sırasında periyodik olarak su püskürtme yoluyla daha sağlam ve mavi bir tonda parlayan heykelcikler yaptıkları görülmektedir (Sartkozhauly vd., 2012, s. 85).

İnan'ın ifadeleriyle örtüşür biçimde Çoruhlu da bu mezar heykelciklerine ek olarak erken Orta Çağ'da ölen bir Türkün o ana dek canını aldığı düşmanlarını koruyucu ve hizmetkâr olarak kullanacağı düşüncesinin ve bu düşünce sonucu onları balbal olarak dikmesinin de artık terk edilen kurban geleneği ile bağlantılı olduğunu ileri sürmektedir (2004, s. 250). Öyleyse bu durum pekâlâ kişinin henüz hayattayken, öleceği zamanı düşünerek savaşlar ya da çatışmaların yardımıyla kendisi için insan kurban ettiği şeklinde de ifade edilebilir ve Freud'un "bazı kavimler, öldürdükleri düşmanlarını kendilerine dost, bekçi, koruyucu yapmanın çaresini bulmuşlardır" (2002, s. 59) ifadesi ile aynı doğrultudadır. Ne de olsa bu tarz bir kurban, bu dünyada olduğu gibi öte dünyada da hizmetçilerden ya da kölelerden daha güçlü bir müttefik olacaktır. Çin kaynaklarından *Ts'e-fu Yüan-kui*'nin 956. bölümünün 21 b numaralı vesikasında ise Köktürklerin cenaze merasimlerinde yere dikilen taşlardan ve bu taşların sayısının ölen kişinin yaşarken öldürdüğü insanların sayısına eşit olduğundan bahsedilmiş; ancak bunların özel bir adı olduğu kaydedilmemiştir (Taşağıl, 1995, s. 112).

Balbal ve insan kurbanı bağlamında öldürülen düşmanın esasında daha can verdiği anda balbal kabul edildiğine dair bir düşüncenin mevcut olduğunun ileri sürülmesi mümkün görünmektedir. Ancak balbal olarak "dikilmesi", canını alan kişi de öldükten bir yıl sonra, yani kendisini öldüren kişinin cenaze merasiminde gerçekleşmektedir. Balbal uygulaması ile ilgili bu çıkarımı Bilge Kağan'ın sözlerinden de yapabilmekteyiz. Nitekim kendisi Tatabılardan bahsederken BK G7'de *alp erlerini öldürüp balbal kılıverdim* olarak çevirdiğimiz "alp erin ölürüp balbal kılı birtim" (Tekin, 2014, ss. 66-67) ifadesini kullanmıştır. Ancak öldürülüp balbal "kılınan" bu askerler, balbal olarak "dikilebilmek" için sessizce Bilge Kağan'ın cenaze törenini

bekleyeceklerdir. Dolayısıyla dilde kurban edilen insanlar için balbal ile birlikte kullanılan ve bu ayrımı ifade eden farklı fiiller bulunduğunu ileri sürmek de yanlış olmayacaktır.

Bu noktada insan kurbanı geleneğinin devamı olarak değerlendirilebilecek balbal konsepti ile ilgili yapmış olduğumuz bir tespiti yer vermek faydalı olacaktır. Taşağıl, Köktürk kağanlarının yönetime geçtiklerinde yaptıkları eylemlerden bahsederken, Kapgan Kağan'ın tahta oturur oturmaz yaptığı ilk işin ağabeyi adına Baz Kağan'ın balbalını dikmek olduğunu ifade etmiştir (2004, s. 20). Barthold ise muhtemelen yazıttaki söz konusu *başlayı baz kağanı balbal tikmiş* (BK D13) (Tekin, 2014, s. 54) ifadesinde geçen *başlayı* kelimesini Taşağıl'ın aksine, "yaptığı ilk iş" olarak değil, "ilk sırada" olarak anlamlandırmış ve bu olayı "İlteriş Kağan'ın mezarının yanında *ilk sırada* Baz Kağan'ın heykeli dikilmişti, Kapgan Kağan'ın mezarında da Kırgız Kağanı'nın heykeli dikilmiştir" olarak ifade etmiştir (2018, ss. 26-27). Bu durumda bir kağanın balbalı diğerleri arasında en başa dikiliyor, steplerde kendisini takip ederek uzanan diğer askerlerin balballarından daha güçlü olarak algılanıyor ve bu sebeple onun hizmeti ve öldürülmüş olması da daha değerli sayılıyor olmalıdır. İnan, Ongin yazıtının yanında sıra hâlinde dizilmiş balballardan birinin üzerine "İşbara Tarkan balbalı" yazılmış olduğunu ve bu şekilde ad yazılmasının, öldürülen düşmanın önemli bir kişi olduğuna işaret ettiğini ileri sürmektedir (1986, s. 230). Balbalların sahip oldukları statü farkları bu ifadeyle de desteklenebilmektedir. Burada dikkat çekilmek istenen nokta, balbal dikme uygulamasının yalnızca öldürülen kişi sayısı kadar taş dikilmesi biçiminde basitçe ifade edilmemesi gerektiğidir.



**Görsel 35. Barun-Hemçik Bölgesi (Tıv. Barıın-Hemçik),
eski Türk dönemi balbalları**

Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, 2013



**Görsel 36. Barun-Hemçik Bölgesi (Tıv. Barıın-Hemçik),
eski Türk dönemi balbalları**

Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, 2013

Örneğe dönülecek olursa Kapgan, ağabeyi İlderis adına balbal diktiyse, bu durumda balbal dikme uygulaması hakkında bildiklerimiz doğrultusunda Baz Kağanı yaşarken İlderis öldürmüş olmalıdır. Ancak Ekrem, Çin kaynaklarına dayanarak yaptığı araştırmaya göre, öldürülen ve balbalı dikilen Baz Kağan'ın Orhun bölgesinde yapılan savaşlardan birinde değil, İlderis ve Tonyukuk'un Dokuz Oğuzlara karşı kazandıkları savaştan sonraki bir saldırıda ölmüş olması gerektiğini ileri sürmüş ve bu dönemde Dokuz Oğuzlara kağanlık yapmış üç kişinin adını, yönetim sürelerini ve ölüm tarihlerini tespit etmiştir. Ancak bu kişilerin ölüm tarihleri, İlderis'in Baz Kağan'ı öldürmüş olması gereken 686-691 yılları arasına denk düşmemektedir (2008, s. 61).

Bu durumda bir kağan balbalının değerinin diğer balballardan daha fazla olması sebebiyle Kapgan Kağan'ın, İlderis Kağan'a öldürmediği bir kişinin balbalını bir yog töreni hediyesi olarak vermesinin mümkün olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Aynı şekilde Bilge Kağan da kendi adına dikilen yazıtın doğu yüzünün 27. satırında *kırkız bodunug uda basdım [...] kaganıg ölürtüm* (Tekin, 2014, s. 60) şeklinde Kırgız halkını uykuda basıp kağanlarını bizzat öldürdüğünü ifade etse de, söz konusu çatışmada Köktürklerin başında amcası Kapgan'ın bulunduğu bilinmektedir. Dolayısıyla düşman kağanını öldürme şerefine de onun erişmesi gerekirdi. Ayrıca Bilge Kağan amcası vefat ettiğinde, *eçim kagan uça bardı başlayı kırkız kaganıg balbal tiktım* (BK D20) "Amcam Hakan vefat etti. (Amcam Hakan için) önce Kırgız hakanını balbal (olarak) diktim" (Tekin, 2014, ss. 56-57) ifadelerini kullanmıştır. Dolayısıyla balbalına sahip olmak için yaşarken Kırgız kağanını öldüren kişinin Kapgan olması gerekmektedir. Fakat eğer anlattığı gibi Kırgız kağanını Bilge kendisi öldürdüyse, bu kez ölen amcasının kağanlık dönemini ve onun hatırasını onurlandırmak için bu güçlü düşmanın balbalını ona hediye etmiş ya da sunmuş gibi görünmektedir. Barthold da İnan gibi balbal dikme geleneğinin ardında yatan inancı açıklarken Şamanist halklarda öldürülmüş kişinin, öbür dünyada "kendisini öldüren veya adına öldürülmüş olduğu kimseye" (1975, s. 21) hizmet edeceğine dair ifadelerde bulunmuştur. Aynı biçimde Roux da balbalların "uğruna öldürüldükleri" kişiye de hizmet edeceği inancının varlığından bahsetmekle birlikte yukarıda adı geçen Baz Kağan ve

Kırgız Kağanı ile ilgili şu soruları sormaktadır: Bu kağanlar daha önceki savaşlarda öldürülüp cenaze sırasında dikilen bir taşa mı dönüştürüldüler, esir mi edildiler, yoksa cenazeler sırasında infaz mı edildiler? (Roux, 2002, ss. 271-272). Görüldüğü üzere balbal geleneği konusunda hâlâ cevaplanamamış sorular mevcuttur.

Ancak balbalın bir kişinin şerefine sunulabileceğine ya da hediye edilebileceğine dair görüşlerimiz, yukarıda anılan Türkologlar ve tarihçilerden farklı olarak ilk defa doğrudan Köktürk yazıtlarındaki ifadelerle ve bu yazıtlarda adı geçen kişilerin kim tarafından hangi tarihte öldürülmüş olabileceklerine dair tarihî kaynaklara dayandırılmaya çalışılmıştır. Köktürk yazıtlarından yaptığımız bu çıkarımlara göre ölen kişi yalnızca kendi eliyle öldürdüğü düşmanlarının balbalına sahip olmakla kalmıyor, aynı zamanda kendi adına ve şerefine öldürülen düşmanlarının balballarını da alabiliyor olmalıdır.

Mezar heykelcikleri ve balbalların yanı sıra milat sıraları ve sonrası dönemlere ait kurganlarda örülü ya da tutam hâlinde bulunan insan saçlarının da yukarıda dünyadan örnekleri verilen *widow burning* (dul yakma) ya da *sati* uygulamasıyla alakalı olduğu görüşü mevcuttur. Araştırmacılar bu uygulamayı yalnız yas işareti olarak yorumlasa da, Çoruhlu bunun en baştaki kurban anlamını kaybederek zamanla yas alametine dönüştüğünü ifade etmektedir (2004, s. 250). Orta Çağ'da ölüye eşlik eden insan tasvirleri incelendiğinde, kadının doğrudan kurban edilmesinin zamanla sembolik olarak artık yalnızca saçın kurban edilmesi, ya da atın öldürülmesinin de aynı şekilde yavaş yavaş kuyruğunun ya da yelesinin kurban edilmesi uygulamasına dönüşmüş olması mümkün görünmektedir.

Saç, yele ya da kuyruğun sembolik olarak kurban edilmesine dair örneklerle geçmeden önce daha önce "2.1.6. Ölümünden Sakınma" başlığı altında detaylı biçimde incelenmiş olan dul kavramını hatırlamak yerinde olacaktır. Hakas dilinde *tul* kelimesi hem eşi ölen erkek ya da kadın, hem de yas giysisi (*tul kibî*) anlamını karşılamaktadır (HRS, 2006, s. 674). Bu kelime, çalışmamızın merkezini oluşturan Hakasların ataları olan eski Kırgızların Güney Sibirya topraklarında bırakmış oldukları ve ölüm karşısında duyulan derin üzüntüyü ifade eden epitaflardan E 45 numaralı Köjeelig-Hovu yazıtında da geçmektedir: *Bir yetmiş yaşımga kök teñride künge azdım esizim e [...] kuyda kunçuyum tul yta esizim* "Altmış bir yaşımda mavi gökteki

güneşten ayrıldım. Ne yazık! Obada eşim dul (kaldı). Eyvah! Ne yazık!" (Aydın, 2013, s. 119). İnan, Çağataycada savaş için hazırlanan ata da *tul at* dendiğini, bu atların sahipleri olan askerlerin kestikleri at kuyruklarını tuğ yaparak fedai olduklarını gösterdiklerini aktarmıştır. Ayrıca çeşitli Türk dillerinde ölünün atının kuyruğunun kesilmesi uygulamasına *tullama* (1986, s. 198) (*dullama*) dendiği de kaydedilmiştir. Ancak at ile ilgili yas pratikleri, aşağıda dul insan saçından gerçekleştirilen uygulamaları takip edecek biçimde ele alınmıştır.

Daha önce "2.1.6. Ölümünden Sakınma" başlığı altında da belirtildiği üzere dul kelimesinin Türk dillerinde hem eşi ölen kadın hem de eşi ölen erkek anlamına gelerek her iki cinsiyeti de karşılaması sebebiyle alan araştırması sırasında gerçekleştirdiğimiz mülakatlarda katılımcılara dul ile ilgili yöneltilen sorularda cinsiyet farkı gözlemlenmemiştir. 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova da (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) görüşme esnasında dul kelimesini doğrudan kadın olarak algılamayıp, sorulara cevap verirken eğer dul kişi "kadınsa" şeklinde başlayan ifadeler kurmuştur (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). Bu sebeple gramatikal cinsiyetin bulunduğu Rus dilinde mülakat soruları hazırlanırken, Türk dilindeki bu nitelik gözetilerek Ekler kısmında sunulan anketlerde hem kadın (вдова) hem erkek dul (вдовец) anlamına gelen iki ayrı kelimenin birlikte kullanılmasına özen gösterilmiştir.

Ancak katılımcılara bu konuda yöneltilen 3 sorunun sonuncusu saç ile ilgilidir ve belirtilmelidir ki XIX. yüzyıldan itibaren Hakas erkeklerinin saç uzatma geleneğini bırakmaları sebebiyle saç üzerinden gerçekleştirilen yas ve sembolik kurban uygulamaları yalnızca kadınlar tarafından devam ettirilmiştir. XX. yüzyılın başına ait fotoğraflarda artık Hakas erkeklerinin saçlarının en fazla kulak hizasında olduğu tespit edilmişse de, Butanayev Hakas erkeklerinin XIX. yüzyıla dek *kicege*⁵ yani tek bir saç örgüsü taşımakta olduklarını ifade etmiş (1987, s. 185) ve erkeklerin uzun saçlı olduğu devirlere

Hakasça *kicege* kelimesinin *Kutadgu Bilig*'in 4885. dizesinde geçen *küjek* kelimesi ile bağlantılı olduğu düşüncesindeyiz; ancak metinde bu kelime "zülf" olarak aktarılmıştır (Arat, 1959, s. 352). Aynı şekilde Kâşgarlı da DLT'de (2005, s. 332) *küjek* kelimesinin Argu lehçesinde "perçem, zülf" anlamlarına geldiğini belirtmiştir.

de *kicegelig çörgen tus* “kicegeli dolaşılan zamanlar” dendiğini belirtmiştir (2009, s. 218). Köktürk kağanı Bilge’nin cenazesinin anlatıldığı BKT G12’de geçen ve “bunca halk (boylar) saçını biçti, kesti” olarak aktarabileceğimiz *bunça bodun saçın bıçdı* (Tekin, 2014, s. 68) ifadesinde de görüldüğü üzere esasında eski Türk döneminde erkekler de uzun saçlıdır. Bu durum mezar heykelleri olarak kabul edilen eserlerde de net bir biçimde görülebilmektedir (bk. Görsel 37).



Görsel 37. VIII. yüzyıla tarihlendirilen tek örgülü eski Türk savaşçısı heykeli

Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, 02.07.2013

Köktürk yazıtlarında da belirtildiği gibi, uzun saçlı eski Türk erkekleri yas göstergesi olarak saçlarını kesmektedirler. Ancak zaman içinde saç tarzı ile ilgili yaşanan bu değişim sebebiyle araştırmamız dâhilindeki son mülakat sorusu da doğrudan kadına işaret edilerek sorulmuştur. Bahsi geçen soruya verilen cevapların dağılımı ise aşağıdaki gibi olmuştur.

“Dul kalan kadının saçını kesmesi ya da örgülerini çözmesi gibi bir uygulamanız var mı?” sorusuna 21 katılımcının %19,04’ü (4) uygulamanın var olduğu ve yaşlılar tarafından da olsa hâlâ devam ettirildiği şeklinde yanıt verirken, %28,57’si (6) eskiden var olduğunu, günümüzde artık neredeyse tüm kadınların kısa saçlı olduklarını ifade etmiştir. %52,38’i (11) ise böyle bir uygulamanın varlığı

ğını duymadığını ya da mevcut olmadığını belirtmiştir. Oysaki daha geçtiğimiz yüzyılda Katanov, Hakaslar arasında bir erkek öldüğünde akrabalık bağı bulunmayan bir kadının, ölen kişinin karısının saçlarını çözdüğünü ve yarıdan kestiğini; dulun saçlarını 7 gün sonra tekrar örebildiğini aktarmıştır (2004, s. 62). Aynı yüzyılın ilk çeyreğinde Ziya Gökalp de Anadolu'nun doğu ve güneyinde bir aşiret reisi ya da büyüklerden biri öldüğünde kadınların saçlarını keserek bir mızrağın ucuna bağladıklarını kaydetmiştir (Eren ve Alimov, 2013, s. 72). Ancak bir yüz yıl sonra günümüze gelindiğinde Hakas Cumhuriyeti'nde olduğu gibi Türkiye'de de bu geleneğin izini sürmek zorlaşmaktadır. Dolayısıyla bir yas işareti olarak saç çözme ya da kesme uygulamasını, modern Türk dünyasında yok olmaya yüz tutan geleneklerden biri olarak nitelendirmek mümkün görünmektedir.

Bir yas işareti olarak saçın örülmesi, çözülmesi ya da kesilmesi uygulamalarının kayıplarla ilişkilendirilmesinin sebebi, saçın yaşamla ilişkilendirilmesinden ileri geliyor olmalıdır. Bu noktada daha önce ölüm maskeleri üzerinde durulurken başın Sibiryalı halklarındaki kutsallığı meselesi hatırlanacaktır. Tüm dünyada örneklerine rastlanabileceği gibi günümüz Hakas topraklarında yaşamış olan Taştıklar, Okunevler ve Afanasyevler gibi pek çok halk da muhtemelen başı ruhun bulunduğu yer olarak görmeleri sebebiyle vücudun bu bölümünü özellikle korunması gereken değerli bir organ saymış ve onu ölümden sonra da muhafaza etmeye çalışmıştır (Vadetskaya, 1981, ss. 94-95). Dolayısıyla saçın başta bulunması, onun bu kutsallıktan ve başın ruh veya can ile doğrudan ilişkisinden payını alması için yeterlidir. Nitekim bir Altay destanında kahramanlardan birinin dostu ve yardımcısı olan at, düşman kahramanın daha önceki kısımlarda incelenmiş bir ruh türü olan *yulasının* saç örgüsünde saklı olduğunu öğrenince düşmanının örgüsünü dişleriyle yakalayıp ısırarak onu öldürmektedir (Lvova vd., 2013, ss. 66-67).

Saç ve ömür arasındaki ilişkiye dair inanışların içinde bulunduğumuz XXI. yüzyılda Türkiye coğrafyasında dahi güçlü bir biçimde yaşamakta olduğu görülebilmektedir. Gerçekten de internet araştırması sırasında hamile kadınların, bebeğin ömrünün kısılacağı ya da anne karnındayken ölebileceği, düşük gerçekleşebileceği inancıyla saçlarını kestirmekten korktukları tespit edilmiştir (<https://>

www.kadinlarkulubu.com/forum/threads/hamilelikte-sac-kestirme.267932/ Erişim Tarihi: 28.12.2019).

Sibirya Türklerinin ve söz konusu coğrafyada yaşayan diğer Sibiryalı halkların da insan bedeninin her bir uzvunu ruhun dağılmış olduğu ya da direkt olarak kendisinin bulunduğu bir barınak olarak gördükleri ve elbette saçın da bu barınaklardan biri olduğu bilinmektedir. Bu toplulukların inanışlarında saç ayrıca büyümeyi ve dolayısıyla yaşamayı sembolize ediyor olmalıdır. Bu sebeple dökülen saç telleri yakılmalı ya da saklanmalıdır. Aksi takdirde düşüncesizce herhangi bir yere atıldığında kişinin hasta olabileceğine inanıldığı da kaydedilmiştir (Lvova vd., 2013, s. 66). Bu inanışın günümüzde Türkiye’de olduğu gibi Hakasya’da da hâlâ mevcut olduğu tespit edilmiştir. Örneğin, Dr. Timur B. Davletov (Sağay boyu, Hobiy aşireti) da anneannesi ve annesinin, dökülen saçlar gelişigüzel biçimde yere atıldığında insanın başının ağrıyacağını anlattıklarını aktarmıştır (T. B. Davletov, kişisel görüşme, Aralık, 28, 2019). Dikkat çekicidir ki 52 yaşındaki Giresunlu bir kadın katılımcı da neredeyse aynı ifadeleri kullanarak eskilerin saçların camdan ya da balkondan atılmasının kişinin başının ağrımasına sebep olabileceğini, bu yüzden saçları bir mendil ya da peçete içinde toplayarak atmak gerektiğini söylediklerini ifade etmiştir (M. Armutlu, kişisel görüşme, Aralık, 28, 2019).

Sibirya halklarında bu ifadelerle aynı doğrultuda olabilecek bir uygulama tespit edilmiştir. Eskiden Telengitlerin dökülen saçlarını hayat boyu topladıkları ve sonrasında örerek mezara koydukları; bu saçların öbür dünyada ölüye yastık olacağına inandıkları ifade edilmiştir (Lvova vd., 2013, s. 66). 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova da (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) Hakas Cumhuriyeti başkenti Abakan’da yapmış olduğumuz görüşmede bu ifadelerle örtüşen şu bilgileri vermiştir: “Eskiden yaşlı kadınlar dökülen saçları asla atmazlardı. Saç tellerini büyük bir kumaş bohçanın içinde biriktirirlerdi. Bunu da ölünün tabutuna yerleştirilen yastığın altına koyarlardı. Ancak Sovyetler zamanında bu gelenek artık unutulmuştu. Örneğin, eşimin annesi öldükten sonra evde böyle saçtan yapılmış bir yastık bulduk; fakat ne yapacağımızı bilemedik. Herhalde mezarlığa götürüp gömmek gerek diye düşünüyorduk ama yine de Şamanlara sorduk. Onlarsa kesinlikle böyle bir şey yapma-

mamızı söylediler. İzlememiz gereken yol, bundan sonra bir akraba öldüğünde, elbette yakınlarından izin alarak yastığı bu yeni ölen akrabanın tabutunun içine koymak ve yeni ölünün ruhundan emaneti öbür tarafta asıl sahibine ulaştırmasını istemektir. Bu geleneği bilmeyen bazı gençlerin evde buldukları böyle bir yastığı mezarlığa giderek toprağa rastgele gömdükleri ve mezarlıktan dönerken de kaza geçirip öldükleri anlatılmaktadır” (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

Pazırık ve Noin Ula kurganlarında da bu geleneğin öncüsü olabilecek, küçük keselerin ya da ipek kılıfların içinde insana ait kesilmiş saçlar tutamları, örgüler ve tırnaklar bulunmuştur. Surazakov özellikle Pazırık'taki bu uygulamayı ruhun saç gibi tırnakta da bulunduğu ve ait olduğu insanı etkileyebileceği şeklinde açıklamıştır. Bu sebeple öldürülen hayvanların pençe ve azı dişlerinin de saklandığını belirten Surazakov, bu vücut parçalarının bölgede yaşayan halklar tarafından daha öldürücü olacağı düşüncesiyle eskiden silahların üzerine bağlandığını da belirtmiştir (Surazakov, 2002, ss. 175-176). Ancak Anzhiganova'nın yukarıda aktardıklarından yola çıkarak saç ile ilgili pratiklere dair sosyo-kültürel devamlılığın Sovyetler döneminde kısmen kesintiye uğradığından söz etmek mümkün görünmektedir.

Saçın yaşam ve ölüm ile ilişkisine bir diğer örnek de Aktaş tarafından verilmiştir. Aktaş, Hakasların *sas toy*⁶ adını verdikleri bir nevi nişan töreninin de yas ritüellerini çağrıştırdığını ileri sürmektedir. Hakaslar arasında egzogamiye dikkat edilmesi sebebiyle evlenen kadının büyüdüğü evden ayrılması zaten üzüntü veren bir olayken, evlenen kadının *sürmes* adı verilen çok sayıdaki ince saç örgüsünün *tulun* adı verilen iki kalın örgüye düşürülmesinin de esasında tıpkı ölüm gibi, bir kaybın, fakat bu kez masumiyetin kaybının temsilî olduğunu ve bu özelliğinden dolayı saç ile ilgili bahsi geçen diğer yas ritüelleriyle esasında aynı doğrultuda olabileceğini ifade etmektedir (2017, s. 73).

Butanayev, XX. yüzyıla dek bu *sas toy* esnasında damadın başından üç tutam saçın kesildiğini, bunların ikisinin gelinin sağ örgüsü-

⁶ Nişan, düğün günü gelinin artık evli olduğunun göstergesi olarak saçlarının iki örgü hâlinde örüldüğü toy, saç toyu (HRS, 2006, ss. 451-452).

ne, birinin ise sol örgüsüne katılmakta olduğunu aktarmıştır. Bu saç tutamlarının bir nevi muska niteliği gördüğü anlaşılmaktadır. Öyle ki eğer eşlerden kadın olan ölüme yaklaşır; fakat çok acı çektiği hâlde ölmezse, bu durum kocasının *suğındısının*⁷ kadının bu dünyadan ayrılmasına izin vermediğine yorulmaktadır. Bu sebeple dul kalan bir kadın örgülerini çözerek *suğındıyı* bir daha geri koymamak üzere saçlarının arasından çıkardığında *honih huyağı* yani “yaşam zırhı” da düşmüş olacaktır (1987, s. 185).

48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev (Sağay boyu, Piltir aşireti), 2019 yazında gerçekleştirdiğimiz görüşmede “Dul kalan kadının saçını kesmesi ya da örgülerini çözmesi gibi bir uygulamanız var mı?” sorusuna yanıt verirken esasında Butanayev’in aktarmış olduğu *suğındı*’dan da bahsetmiştir. Katılımcı bu uygulamanın Hakaslar arasında hâlâ var olduğunu söyledikten sonra, kendi teyzesinin de iki *tulunlu* olduğunu ve kocasının *hut* (kut) denen ruhunu iki saç örgüsünde sakladığını ifade etmiştir. Ayrıca, bir gün eniştesi hastalandığında teyzesinin kamlama (Şaman ayini) yaptığını ve kocasının ölmemesi için saçını çözmediğini; bu yüzden dul kalınca kadınların örgülerini çözdüklerini eklemiştir: *İr kızıñın hudın pozınıñ sazında çazırcañ. Hacan ir kızı üreze, olar sazın sayapçalar* (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019).

Eşi Hakaslar arasında ünlü bir Şaman olan 43 yaşındaki Oksana Gorbatoва (Sağay boyu, Turan aşireti) da Askiz bölgesi Beltirskoe köyünde yapmış olduğumuz görüşmede bu geleneğin hâlâ var olduğunu ve dul kalan kadının iki *tulununu*⁸, bire düşürdüğünü ifade etmiştir (O. Gorbatoва, kişisel görüşme, Temmuz, 28, 2019). Aynı şekilde 47 yaşındaki tarihçi Doç. Dr. Stanislav Ugdyzhekov da (Sağay boyu, Suğ Harğazı aşireti) dul kadınların genellikle tek örgü yaptıklarını belirtmiş; ancak bu geleneği artık yaşlıların devam ettirdikleri bilgisini eklemiştir (S. Ugdyzhekov, kişisel görüşme, Temmuz, 30, 2019).

Suğındı: Düğünün birinci günü damadın saçından kesilerek gelinin saç örgüsüne katılan saç tutamı (HRS, 2006, s. 519).

Hakaslarda başın iki yanından aşağı uzanan örgü şeklinin adı olan *tulun* kelimesi, Kaşgarlı Mahmut tarafından DLT’de şakak, at başlığının başın sağ ve sol yanını kavrayan parçasına verilen ad olarak açıklanmıştır (2005, s. 590). Bunlar da alakalı kavramlar olmalıdır.

Mülakat yapılan Hakaslar arasında eskiden ya da günümüzde söz konusu geleneğin var olduğunu ifade eden kişilerin hiçbirinin saç kesme uygulamasından bahsetmemeleri dikkat çekicidir. 44 yaşındaki hemşire Olga Kilchichakova da (Sağay boyu), Askiz bölgesindeki Ottı köyünde yapmış olduğumuz mülakatta dul kadınların günümüzde bu geleneği devam ettirmemekle birlikte eskiden saçlarını kesmek yerine örgülerini çözdüklerini ve bir daha öremediklerini söylemiştir (O. Kilchichakova, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019). Türk halkları dışında Mansilerde de biri öldüğünde yaşça büyük iki veya daha fazla kadının gelip ölenin iki örgüsünü de çözdükleri ve başının arkasından bir tutam saçın da kesildiği; fakat bu işlemin yaşayan bir kişiye asla yapılmadığı kaydedilmiştir. Ayrıca ölen kişi kan akrabası ya da koca gibi yakın biriyse bu saç tutamı başın sol tarafından yani yüreğin bulunduğu taraftan kesilmekteydi (Rombandeyeva, 1993, s. 101).

Bu durumda Hakasların yas göstergesi olarak saç kesme uygulamasına ek olarak daha çok örgü çözme geleneğini yaşatmalarının, ölüm karşısında sergilenen davranışlar bakımından Yenisey Kırğızlarının diğer Türklerden ayrıldığı pratiklerden biri olduğu ileri sürülebilir. Nitekim bu çalışmanın “Defin Yöntemleri ve Törenler” başlığı altında ele alınan cenaze merasimi esnasında yüz yırtma uygulamasının da Köktürkler tarafından yerine getirildiği halde Kırğızlarda bulunmadığı bilgisi Çin kaynaklarında yer almaktadır (Hudyakov, 2016, s. 111).

Yukarıda insan kurban etme geleneğinin terk edilmesi ve bu geleneğin yerini balbal dikmeye ve saç kesme/örme uygulamasına bırakması örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Dikkat çekicidir ki at kurbanı da insan kurbanı ile benzer süreçlerden geçmiştir. Bu benzerliğin sebebini ve bahsi geçen süreci ortaya koyabilmek için öncelikle atın Türk kültüründeki anlamına ve bu kültür içerisinde neyi temsil ettiğine değinmek yerinde olacaktır. Bilindiği üzere at Batı literatüründe ve sanatında sıklıkla “akıl tarafından gem vurulan içgüdülerin ve hayvani doğanın bir simgesi” olarak görülmektedir (Kocabıyık, 2015, s. 218). Ata yüklenen bu anlam, İtalyan Rönesans ressamlarından Sandro Boticelli’nin dünyaca ünlü “Pallas and the Centaur” (1480-1485ca) adlı tablosunda da işlenmiştir. Bilgelik ve savaş tanrıçası Pallas Athena, resimde elini bir Kentaur yani at

adamin başına götürerek bu yaratığın saçlarını parmakları arasına dolamıştır. Kentaurlar yarı insan yarı hayvan olarak tahayyül edilmelerinden de anlaşılacağı üzere mitolojide ve sanatta yabaniliğin, dizginlenmeyen arzuların ve barbarlığın simgesi olarak kabul görmektedirler. Bu sebeple bilgelik tanrıçası Athena'nın, insanın vahşi ve azgın yönünü temsil eden bu varlığın başına elini koymasının; kurlsız, düzensiz ve gem vurulmamış hisler ve düşüncelere us, mantık ve medeniyet tarafından bir düzenleme getirilmesine işaret etmekte olduğu söylenebilir.

Ancak at aynı zamanda insanoğlunun "sosyal bir hayvan" oluşunu da simgelemektedir. Nitekim "at bir sürü hayvanı olarak ait olduğu gruptan ayrılamaz, ona tabidir" (Kocabıyık, 2015, s. 228). Atın bu yönü, Türk halklarında yas ritüellerinin bir kısmının ölünün ruhu ile geçici bir bağı bulunan dulunun yanı sıra atı üzerinden de gerçekleştirilmesini (Butanayev, 1993, ss. 28-29) açıklar niteliktedir.

Yukarıda da bahsedildiği üzere Türk kültüründe at da tıpkı ölenin geride kalan eşi gibi dul kabul edilmekte ve aynı süreçlerden geçmektedir. Ancak atın ölüye eşlik eden kurbanlar arasında insandan daha önemli kabul edilebilecek bir yeri olduğu su götürmez bir gerçektir. Hatta bazı sembolik anıt mezarlar bulunmuştur ki bunların içine insan kemikleri yerine at başı yerleştirilmiştir (Hudyakov, 2016, s. 112). Bu tarz anıt mezarlarda at kemiklerinin, binicisi olan insaninkileri temsil etme yetkisine sahip olduğunu ifade etmek mümkündür. Ata verilen bu önemin, hayvanların çeşitli halklarda yüklendikleri rollere göre edindikleri kutsallık ile bir ilişkisi olduğu ortadadır (Belek, 2015, s. 115). Türk halklarında söz konusu hayvanın bu kutsallığının ise atın alpi tamamlayan diğcr yarısı, insanın hızı ve hareketliliğinin vücut bulmuş hâli olmasından ileri geldiği ifade edilebilir. Örneğın Davletov, Hakas destan kahramanlarından biri olan Han Mirgen'in zikredilen tam adının "dokuz kulaç boyunda, alını akıtmalı kan pozırah atlı Han Mirgen" olduğunu belirtmekte ve Avrasya coğrafyasında attan çok daha önce evcilleştirilmesi sebebiyle insanla daha uzun süreli bir etkileşimi olmasına rağmen Hakas destanlarında boğalar ile insanların bu derece bir yakınlığının göze çarpmadığını ifade etmektedir (*Han Mirgen*, 2008, s. XXIX). Elbette yalnız Hakaslarda değil, diğcr Türk halklarında da at her za-

man alpin adının tamamlayıcısı olarak onun yanında anılmaktadır. Köktürk yazıtlarında da atların binicileriyle birlikte ve kendilerini tanımlayan özel renkleriyle anılması geleneğinin devam ettiği görülebilmektedir. Örneğin KT D32-33'te Kül Tigin önce Tadık Çor'un boz atına, ardından Işbara Yamtar'ın boz atına son olarak da Yigen Silig Beg'in giyimli doru atına binerek saldırmaktadır (Tekin, 2014, s. 33). Bu yazıtlardan 900 yıl sonra Anadolu topraklarında Türklerin ata verdikleri değerin somut bir biçimde hâlâ devam ettiği görülmektedir. Gerçekten de, XVII. yüzyılda II. Osman'ın çok sevdiği Sislikır adlı atına bir mezar yaptırıp atı için mezar taşı dahi diktirdiği ve bu taşın günümüzde Topkapı Sarayı'nda bulunduğu bilinmektedir. Çoruhlu bu mezarın zamanında hasta atların getirildiği bir "at evliyası" mezarı olarak görüldüğünü ifade etmiştir (Çoruhlu, 2016, ss. 439-440).

Milat öncesi dönemlerde ve Orta Çağ'da ölü ile yakın ilişkisi bulunan bu varlıkların, kadın ve atın her ikisi de kurban edilirken zaman içinde bu kanlı kurban sembolik olarak yerine getirilmeye başlamıştır. Bu sembolizm ise sıklıkla saç, yele ya da kuyruk üzerinden kurulmaktadır. Aşağıda öncelikle atın ölüyle birlikte doğrudan mezara yerleştirildiği, ardından mezara gömülmediği hâlde kurban edildiği ve son olarak da sembolik olarak öldürüldüğü örnekler gösterilmeye çalışılmıştır.

İlk gruba örnek olarak günümüzde Tıva Cumhuriyeti topraklarında bulunan ve sahip olduğu altın eşyalar bakımından en mühim İskit kurganlarından biri olan Arzhan II kurganını vermek yerinde olacaktır. Bu kurganın yalnızca 16 numaralı mezar odasına 14 atın gömüldüğü tespit edilmiştir, bunun dışında aynı kurganda atların gömüldüğü başka mezar odaları da mevcuttur (Chugunov vd., 2017, s. 498). Birkaç yüzyıl ileri gidildiğinde yine Tıva'da; fakat bu kez Bay-Bulun bölgesindeki bir erken Orta Çağ Türk kurganı olan Krasnaya Gorka-19'da da 5-6 yaşlarında iki genç erkek at ile gömülen 45-55 yaşları arasında bir erkek bulunmuştur ve bu atların söz konusu dönemde yaklaşık 138 cm ile yerli atlara göre oldukça yüksek ve pahalı kabul edilen atlar olduğu belirtilmiştir (Sadykov, 2017, s. 51). Ayrıca atların başlarının, Hakasların günümüzde de tarif ettikleri ölümler dünyasının yer aldığı batı yönüne bakacak şekilde yerleştirilmiş olması dikkat çekicidir.

Hemen hemen aynı dönemde bu kez Moğolistan'da bulunan ve IX-X. yüzyıllara tarihlendirilen bir eski Türk mezarında 1000 yıldan uzun süredir yatan ve doğal yollarla mumyalanmış olan kadın cesedinin de yalnız gömülmediği, atının da kendisiyle birlikte mezara yerleştirildiği görülmüştür. Moğolistan Khovd Müzesi'nden B. Sukhbaatar, "Atın bilinçli olarak kurban edildiğini açıkça görüyoruz. Bu, 4-8 yaşları arasında bir kısraktı" açıklamalarını yapmıştır⁹. Bu örnekte fark edildiği üzere mezarın sahibi olan kişi hem biyolojik cinsiyet bakımından kadın olduğu hem de yüksek statülü biri olmadığı hâlde ölüm yolculuğuna yine de atıyla birlikte çıkmıştır. Davletov, Hakaslarda erkek ya da kadın fark etmeksizin bir kişinin alplik yolunda ilerlerken atması gereken en önemli adımlardan birinin bir ata sahip olmak olduğunu ve kişi ile atın bu bütünleşmesinin, yardımlaşmalarının öteki dünyada da devam edeceği inancıyla birlikte gömülmelerinden de anlaşılabilirdiğini ifade etmiştir (*Han Mirgen*, 2008, s. XXIX). Yukarıda bahsedilen bir Türk kadını ve atının birlikte gömüldüğü mezar örneğinin bu ifadeyi destekleyici olduğu düşüncesindeyiz.

Çalışmamızın odağını oluşturan Hakaslar arasında ölüyle birlikte gömülen ya da anma töreninde kurban edilen bu özel kurban atına *hoylağa* denmektedir (HRS, 2006: 836). Hakasların folklorik ürünleri olan destanlarında da atla gömülme uygulamasına dair pek çok ifade bulunmaktadır. Örneğin, *Ah Çibek Arığ* destanında, başkahraman Ah Çibek Arığ kendisinin ölüm vakti geldiğinde önce atını mezara yerleştirir, ardından kendisi girer:

*Ah Çibek Arığ
Çibek çilinnig ah sabdar adın
Çibek çilinneñ sıybap-sılap
Moynunañ hucahtap,
Harashı çirge pozıdıbışan.
Aran-çula ah sabdar adı,
Harashı çirde,
Küzür-hazır tüzüp,*

*Ah Çibek Arığ
İpek yeleli ak sabdar¹⁰ atını
İpek yelesinden okşayıp ve sevip
Boynundan kucaklayıp,
Karanlık yere salıverdi.
Aran-çula ak sabdar atı
Karanlık yerde,
Çatırtı ve patırtılı biçimde düşüp*

İlgili haber için bk. (<https://arkeofili.com/mogolistanda-bulunan-1100-yillik-turk-mumyasi-incelendi/> Erişim tarihi: 20.12.19).

¹⁰ Alacalı, beyaz ve kahverengi benekli

Çit çörlbışken.

(Ah Çibek Arğ, 2015, s. 325).

Kaybolup yitiverdi

Aynı şekilde Hakasların *Ah Pora Attıg Alıp Ah Han* destanında da Ay Mirgen adlı kahramanın, ölen Han Hıyğan'ın atını kurban ettiği görülmektedir. Destanın ilgili dizeleri tarafımızdan Türkçeye aşağıdaki gibi aktarılmıştır:

Ay Mirgen harah salıp körze,

Azıp-ölbes Han Hıyğan azıp-öltir.

Hızıl hır adı, tizlöp, çügür sığarda,

Ay Mirgen huzuriinañ haap,

Çoğar ködirip, saap irtken,

Huruğ teerizñ holda halğan.

Alıp attıñ çalaas idr,

Ah çazızar çügür parıp,

Anda, tündere tüzlöp, ölgen.

“Azıp-ölgen sürünñ

Ah üzüttñ çirinde

Çazağ çörçem tıp homzınmazın,

Adına altamp çörzñ”, - tıp,

Teerizñ alıptıñ üstüne tastabışan.

(*AhPoraAttıgAlıpAhHan*, 2007, s. 71).

Ay Mirgen göz salıp baktı ki

Aşıp ölmez Han Hıyğan [bu dünyadan] aşip ölmüş.

Kızıl kır atı, koşup kaçmaya çalıştığında

Ay Mirgen [onu] kuyruğundan kapıp

Yukarı kaldırıp vurup geçti,

Kuru derisi elinde kaldı.

Alp atın çıplak eti,

Ak yazıya fırlayıp,

Orada baş aşağı düşüp öldü.

“Aşıp-ölen sürünün

Ak üzütün yurdunda

Yaya yürürüm diye dertlenmesin,

Atına atlayıp dolaşsın”, deyip

[Atın] derisini alpin üstüne attı

Dikkat edilirse, yukarıda alıntılanan destanın son dizesinde atın derisinin insan cesedinin üzerine atıldığı görülecektir. Güney Ural bölgesindeki Filippovka’da bulunan bir kurgan kompleksindeki dört kurganda da bu Hakas destanındaki ifadeleri çağrıştıran biçimde at kemiklerinin yanı sıra atların derilerine de rastlandığı kaydedilmiş-

tir. Ayrıca atlardan birinin tıpkı insan cesedi gibi ağaç tabut içinde gömüldüğü de belirtilmektedir. Yablonskiy, atların cenaze ritüellerinde bu şekilde kullanılmasının, Batlamyus'un Sarmatlar hakkında söylediği bu halkın at yiyen bir topluluk olduğuna dair sözlerini anımsattığını belirtmiştir (2010, ss. 132-134, 140, 142).

Çoruhlu, milattan sonraki ilk bin yıl sona erdiğinde Sibiry Türklerinin mezarlarında hâlâ at kalıntıları bulunabilirken, Karahanlı devrine ait kurganlarda olduğu gibi İslamiyetin yayıldığı bölgelerde atla birlikte gömülme uygulamasına çoğunlukla rastlanmadığını ifade etmiştir. Ayrıca Tanrı Dağları bölgesinde XI-XIV. yüzyıllara gelindiğinde artık çoğunlukla at cesetleri yerine onları temsil eden at koşum takımları bulunduğunu belirtmiştir (2016, s. 437). Bununla birlikte Şamanizm dâhilindeki bu cenaze geleneğinin değişen dine rağmen Türk halkları tarafından vazgeçilmesinin ne denli güç olduğu aşağıdaki örneklerden de anlaşılabacaktır. XIII. yüzyılın başında Selçuklu sultanı I. Gıyaseddin Keyhüsrev öldüğünde oğlu I. İzzeddin Keykavus tarafından büyük bir cenaze töreni düzenlemiş ve sultanın Konya'daki mezarına atı da yerleştirilmiştir (Gordlevskiy'den aktaran Huseynov, 2018, ss. 24-30). Aynı şekilde bu kez XIV. yüzyılda Çanakkale Bolayır'da vefat eden Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa'nın da kendi atıyla birlikte gömüldüğü bilinmektedir. Murathan vd. (2019, s. 772), Atıf Kahraman'ın 1995 tarihli *Osmanlıda Spor* adlı çalışmasından alıntı yaparak atın Süleyman Paşa'nın ayakucuna gömüldüğü bilgisini vermişlerse de, türbenin internet ortamında rahatlıkla ulaşılabilen video kayıtlarına göre at ölünün ayakucunda değil, aynı türbenin içinde yanındaki ayrı bir mezarda yatmakta ve kendisine ait bir de mezar taşı bulunmaktadır.¹¹

Katanov, Hakasların da aynı tarihlerde, yani XII-XV. yüzyıllar arasında hâlâ ölenin atını, kısrağını ve tayını bütün koşumuyla birlikte ölünün yanında gömdüklerini aktarmıştır (2004, s. 57). Sibiry coğrafyasında Şamanizm içerisinde değerlendirilmesi gereken cenaze geleneklerinin çok daha uzun süre devam ettirilmiş olduğu görülmektedir. Nitekim Altay bölgesinde XX. yüzyılda hâlâ atla birlikte gömülme kaydı tespit edilebilmektedir. Dağlık Altay'ın Onguday (Alt. Oñdoy) bölgesinde 1940'ta atıyla birlikte gömülen

(<https://www.youtube.com/watch?v=1N-6PkhAOYk> Erişim Tarihi: 29.12.2019).

son kişiye dair malumat, Nina Shatinova tarafından kaydedilmiştir (Çoruhlu, 2016, s. 439).

Alan araştırması ve literatür taraması yoluyla elde edilen verilere göre Sibirya Türkleri arasında XX. yüzyıla dek süren atla gömülme ya da doğrudan atın gömülmesi geleneğinin, henüz etraflıca çalışılmamış bir konu olmasından dolayı ulaşabilen kısıtlı literatür verilerine göre Anadolu'da da XVII. yüzyıla dek devam ettiği ve daha sonraki dönemlerde takip edilemediği görülmektedir. Bu sebeple aşağıda zaman içinde atın doğrudan sahibiyle birlikte gömülmesinin yerini alan, ayrıca öldürülmesi ya da eyer ve koşum takımlarının mezara yerleştirilmesi yoluyla atın sembolik olarak kurban edilmesi geleneği üzerinde durulmuştur.

Yukarıda at kurbanının zaman içinde atın öldürülmesinden, eyer ve koşum takımlarının birlikte gömülmesi yoluyla atın sembolik olarak kurban edilmesine evirildiği düşüncesi üzerinde durulmuştur. Ancak gelenekteki bu dönüşüm birdenbire gerçekleşmemiş olmalıdır. Atın ölüyle birlikte gömüldüğü dönemlerde eyerinin ya da koşum takımının da ayrıca gömülmesi uygulamasının tespit edilmesi, iki ayrı pratiğin eşzamanlı olarak gerçekleştirildiğini düşündürmektedir. Bu sebeple gelenekteki söz konusu dönüşümün görelilik olarak uzun bir sürece yayıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Plano Carpini XIII. yüzyılda Tatarların ölenin atının eyer ve koşum takımlarını kendisiyle birlikte gömdüklerini, mezarın yanında kurban olarak kestikleri başka bir atı ise yediklerini anlatmıştır (Katanov, 2004, s. 56). Atın mezara gömülmediği halde yine de kurban edildiği durumlara başka bir örnek de Hakaslardan verilebilir. Katanov Hakasların eskiden ölüyü mezara yerleştirdikten sonra eyerlenmiş atını getirdiklerini ve "Al kendi atını" dediklerini ve atı alçak bir yere ya da bir çukura götürüp öldürdüklerini ve orada bıraktıklarını aktarmıştır (2004, s. 61). Katanov'un aktardığı bu gelenek sona erdiğinde ise geriye yalnızca atı sembolik olarak öldüren, eyerinin ya da koşum takımlarının mezara koyulması uygulaması kalmıştır. Nitekim yine Katanov XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında Şamanizme mensup Hakasların, ölen kişinin mezarına diğer eşyalarının yanı sıra atının eyerini de koyduklarını belirtmiştir (2004, s. 54).

Öldürülmeyen; fakat tıpkı ölenin eşi gibi dul kabul edilen atın yelesinin ya da kuyruğunun da dul kadının saçı gibi birtakım deği-

şikliklere maruz bırakılması uygulaması ise daha önce bahsedildiği üzere kaybın ve yasın temsidir. Örneğin, Altay'daki Pazırık kurganında bulunan atların neredeyse tamamının kuyrukları spesifik biçimde bağlanmış, örülmüş ya da kesilmiştir ve bu uygulama bir yas işaretidir. Aynı amaçla yelelerin ya da topuk kıllarının kesildiği de görülmektedir (Çoruhlu, 2016, s. 428). Bilindiği üzere bu kurganlardaki örneklerden yüzlerce yıl sonra Türk halkları arasında ölünün bindiği atın kuyruğunu kesmek ya da bağlamak hâlâ yaygın görülen bir ritüeldir ve Sibiry'a'daki kurganlardan elde edilen verilerle nasıl tespit edilebilmekteyse, İslamiyet ya da Hristiyanlık gibi dinlere girmiş olan Türklerde dahi devam ettirildiği de ortadadır. Örneğin, geçiş dönemi eseri olarak niteleyebileceğimiz ve İslami motifler içeren Dede Korkut boylarının on ikinci anlatısında Beyrek ölürken, "Ağ boz atumuñ kuyruğunu kesüñ" buyurur ve bu istek gerçekleştirilir (Ergin, 2014, s. 248).

Abdülkadir İnan da ölü birlikte gömülecek olan atın yelesinin örülmesinin de aynı uygulama bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir (1986, ss. 198-199). Pazırık kurganında da görülen bu örgü uygulamasının Güney Sibiry'a topraklarında yaşamakta olan Hakaslar tarafından devam ettirilmiş olduğu görülmektedir. Gerçekten de Katanov Hakasların eskiden ölen kişinin atının yelesini ve kuyruğunu saç örgüsü gibi ördüklerini kaydetmiştir (2004, s. 60).

Görüldüğü üzere Türk halklarının yaşadıkları coğrafyada milat öncesi dönemlerden XX. yüzyıla dek kesintisiz biçimde devam etmekte olan at ile gömme ya atı doğrudan veya sembolik olarak kurban etme geleneğinin, yaşayış bakımından sık sık Türklerle karşılaştırılan Britanya ve İskandinav halklarında ancak MS I. yüzyıldan itibaren görülmeye başlandığının belirtilmesi gerekmektedir. Britanya'da bu uygulamalar özellikle Anglo-Sakson dönemiyle ilişkilendirilmekte ve Anglo-Sakson edebiyatında olduğu kadar İzlanda sagalarında da izlenebilmektedir. Bu dönem boyunca tüm Britanya'daki mezarlıklarda ve yerleşim alanlarında atın, hem kremasyon hem de gömme uygulamalarına eşlik ettiği gözlemlenmiştir (Cross, 2011, s. 190). XIX. yüzyılın sonlarından itibaren derinlemesine araştırılmaya başlanan ve at kalıntıları bakımından zengin olan İzlanda arkeolojisinin temel taşı Viking çağı gömütleri ise ancak IX.

yüzyıl sonu ile XI. yüzyıl başına tarihlendirilmektedir. 2011'deki verilere göre bu döneme ait Viking mezarlarında tespit edilen en yaygın buluntu attır. Öyle ki 355 mezarın 148'inde at kalıntıları bulunmuştur ve bu atlar da defin için kasıtlı olarak öldürülmüştür (Nistelberger vd., 2019, s. 115).

Son olarak, atla gömme uygulamasının terk edilmesinin ardından, mezara yerleştirilmediği halde atı mezar başında kurban etme ve sonraki dönemlerde bu kez atı temsilen eyer ve koşum takımlarının mezara yerleştirilmesi geleneğinin de kaybolduğunu ileri sürmek mümkündür. Alan araştırması verilerinden elde edilen sonuçlara göre daha önceki bölümlerde detaylı bir biçimde incelendiği üzere Hakaslar günümüzde hâlâ ölünün yanına kaşık, saat, sigara, tarak, gözlük, kalem, dikiş seti, yiyecek ve içecek gibi ihtiyaçlarını ve kullandığı her türlü kişisel eşyasını koymaktadırlar; ancak yaşam tarzındaki değişim ve kentleşme gibi sebeplerle artık cenaze uygulamaları içinde at ile ilgili bir ritüel tespit edilememiştir. Nitekim ölümden sonra insanın esas olarak yaşarken kullandığı eşyalarına ihtiyaç duyacağına inanılması sebebiyle, günlük hayatında ata binmeyen ya da geçimini at üzerinden sağlamayan şehirli bir Hakasın mezarında eyer ya da koşum takımı bulunmaması da şaşırtıcı görülmemelidir.

4.2. İNTİHAR

Durkheim, intihar kelimesinin anlamının artık sıkça kullanılması nedeniyle zaten herkesçe bilindiğini varsayarak aslında açıklanmasına gerek olmadığını; fakat gündelik dildeki kelimelerin anlamlarının yeterince sınırlandırılmamış olmasından dolayı bu bunların kolaylıkla farklı anlamlar ifade edebilmesi sebebiyle kelimenin açıklanması gerektiğini belirtir (2013, s. 1). Durkheim'a göre bir kişi hayatını sonlandıracak herhangi bir eylemi yaptığı anda sonucun da ne olacağını biliyorsa bir intihar söz konusudur. Bu sebeple yukarıda ele alınan özgeci (altruist) intihar eylemi haricinde bir kişinin beslenmeyi reddetmesi ya da ölüm cezasına çarptırılacağını bile bile bazı eylemleri gerçekleştirmesi de intihar olarak kabul edilmelidir.

Durkheim bu mantıktan yola çıkarak bir kimsenin bizzat kendisi tarafından gerçekleştirilen olumlu ya da olumsuz hareketlerin dolaylı ya da dolaysız sonucu olan her ölümün intihar olduğu sonucuna varmaktadır (2013, ss. 2-3). Hatırlanacak olursa, bir önceki başlık altında savaş için hazırlanan ata *tul at* dendiğinden ve bu atların sahipleri olan askerlerin kestikleri at kuyruklarını tuğ yaparak kendilerinin de fedai olduklarını gösterdiklerinden bahsedilmiştir (İnan, 1986, s. 198). Bu davranışın, Durkheim'ın eylem gerçekleştirildiğinde eylemin sonucu da biliniyorsa bu noktada intihardan bahsedilebileceği düşüncesine uygun düşen bir örnek olmalıdır.

Bencil ya da diğer adıyla egoist intihar eyleminin Hakas toplumdaki sebeplerine geçmeden önce intiharın çeşitli toplumlarda algılanma biçimi ve dinlerin de etkisiyle tarih boyunca herhangi bir yaptırıma tabi tutulup tutulmadığı üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Hristiyan toplumlarında intiharın bir suç olarak algılandığı bilinmektedir. İlk kez VI. yüzyılda Prag Konsili'nde net biçimde cezaya da bağlanmıştır. İntihar edenlerin cenaze törenlerinde ilahi okunmaması kararlaştırılmış ve hiçbir ayinde onurlandırılmamaları garanti altına alınmıştır (Durkheim, 2013, s. 341). Ayrıca XIII. yüzyılın ortalarında Fransa kralı IX. Louis tarafından ilan edilen ve hem dinî hem de din dışı yasalar içeren Saint Louis Kararnamele-ri'nde¹² intihar edenler ile ilgili maddi cezalar da yer almaktadır. Bu sayede intihar eden kişi aleyhine dava açılıp, ölenin mal varlığının yasal varislere değil, yöneticilere kalması sağlanabilmiştir (Durkheim, 2013, s. 341). 400 yıl sonra yine Fransa'da XVII. yüzyılda hâlâ cesedin aşağılanması amacıyla sokaklarda sürüklendikten sonra genel çöplüğe bırakılması; intihar eden kişi bir soyluysa şatosunun yıkılıp armasının parçalanması, ağaçlarının kesilip mal varlığına el konulması gibi ceza uygulamaları görülmektedir (Durkheim, 2013, s. 341). Durkheim'a göre 1789'daki ihtilalin ardından bu uygulamalar kaldırılrsa dahi Fransızların ortak ahlak değerleri, intiharı XIX. yüzyılda hâlâ negatif bir eylem olarak algılamaktadır (2013, s. 342).

İçinde bulunduğumuz XXI. yüzyılda Türkiye'de de intihar ya da intihara teşebbüs ceza hukuku sisteminde suç olarak görülmemektedir. Ancak bu durum intihara azmettirme, teşvik etme veya

¹² Les Établissements de Saint Louis

intihara yardımda bulunma eylemlerinin de cezalandırılabilir fiiller olarak değerlendirilmesine engel olmaktadır. Kanun koyucu, bu eylemlerin cezalandırılabilmesi için “intihara yönlendirme” başlığı altında, iştirakte bağlılık kuralı gereği cezalandırılması mümkün olmayan eylemleri bağımsız bir suç tipi altında düzenleyerek yaptırıma bağlamış ve TCK’nın 84. maddesinde intihara yönlendirme suçunu düzenlemiştir (Ersoy, 2018, ss. 78-79). 12 Aralık 2019’da redaksiyonu yapılmış olan 13 Haziran 1996 tarihli ve FZ-63 numaralı Rusya Federasyonu Ceza Kanunu’nun 110. maddesinin ilgili fıkra ve bentlerine göre de intihara teşvik etme, zorlama ya da dolaylı olarak kişinin psikolojisini etkileme yoluyla intihara yönlendirme gibi eylemler dahi suç kabul edilmekte ve bu eylemlerde bulunan kişiler çeşitli durumlarda 5 yıldan 15 yıla kadar ceza alabilmekte, bazı görevlerden men edilmekte ve hapis cezasına da çarptırılmaktadır (http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_10699/ Erişim Tarihi: 2.01.2020). Durkheim, intiharın suç olarak görülmediği toplumlarda intihara teşvik etmenin bu şekilde cezalandırılmasını, intiharın toplumda hâlâ kayıtsız kalınamayan bir eylem olarak görülmesinin doğrudan kanıtı olarak kabul etmektedir (2013, s. 342).

Gerçekten de günümüzde kanunda bir yaptırımı bulunmasa dahi çeşitli dinler tarafından getirilen düzenlemelerde intihar eden kişilerin bir şekilde dışlandıkları görülmektedir. Bunun sebebinin, intiharın kimi durumlarda ebeveynlere, kimi durumlarda yaratıcıya kimi durumlarda ise devlete olmak üzere esasında otoriteye yöneltilen olan asi bir davranış olarak algılanması veya kabul edilmesi olduğu ileri sürülebilir. Örneğin, Durkheim bir itaatsizlik ve başkaldırma edimi olan intiharın Müslümanlıkta kesinlikle kabul edilmediğini ifade etmektedir (2013, s. 344). Kutsal kitapta bu konuda net bir ifade bulunmasa da, “Kendinizi helak etmeyin. [...] Kim haddi aşarak ve zulmederek bunu yaparsa onu cehennem ateşine atacağız” (Kur’an-ı Kerim 4: 29-30) ayetinin bu doğrultuda değerlendirilebileceği ileri sürülmektedir. Annesi Hakas (Sağay boyu, Hobıy aşireti) babası ise Kırgız (Dölös/Tölös boyu) olan ve dinî inancını İslam olarak belirten 47 yaşındaki Almaz Davletov da, Hakas Cumhuriyeti’nin başkenti Abakan’da yapmış olduğumuz görüşmede intihar eden kişinin ruhunun arada kalıp, arafta dolaştığını ve Müslü-

manların bu kişilere dua etmediklerini ifade etmiştir (A. Davletov, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019).

Durkheim Müslümanlık örneğinde olduğu gibi Hristiyan Rusların da intihar eden bir kişiyi Hristiyan geleneklerine göre gömmediklerini, müntehirin vasiyetnamesinin iptal edildiğini ve intihara girişimin de kilise tarafından belirlenen bir para cezasına çarptırıldığını belirtmektedir. Durkheim ayrıca mezhep belirtmeksizin her Hristiyan toplumun geçmişinde intihar ile ilgili katı düzenlemeler bulunduğunu da eklemektedir (2013, ss. 342, 343).

Bu noktada dinin intiharı önleyici bir role sahip olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Ancak Durkheim'a göre dinin intiharı önleyici etkisi, söz konusu eylemin dinen yasaklanmış olması ya da ölümden sonraki hayatta bir tür cezai yaptırım uygulanacağı düşüncesinden kaynaklanmamaktadır. Nitekim intiharı açıkça yasaklamayan tek İbrahimî din olmasına rağmen en az intihar oranı Museviliktir. Ayrıca Protestan Hristiyanlar arasında da Katoliklere göre daha fazla intihar vakası kaydedilmiştir. Bu sebeple Durkheim, dinin intihar üzerindeki engelleyici etkisinin, dinlerin esasında tüm üyeler için ortak, geleneksel ve dolayısıyla da zorunlu inanışlar ve uygulamalar içeren birer "toplum" olmalarından ileri geldiği sonucuna varmıştır. Bir toplumda bu ortak değerler ne kadar fazla ve güçlüyse, dinsel toplum da o kadar sıkı bir biçimde bütünleşmekte ve çeşitli konularda etkisi de daha fazla olmaktadır (Durkheim, 2013, ss. 154, 157-158).

Bu sebeptir ki bir önceki başlıkta detaylı biçimde incelenmiş olan milat öncesi dönemlerde ölen hükümdar ya da kağanın eşini, atlarını ve çok sayıdaki hizmetkârını ölü liderle birlikte aynı yolculuğa çıkaran toplumla; Hindistan ya da Çin ve Kore örneğinde olduğu gibi dul kadınları görünüşte zorunlu olmasa da yüzyıllar boyunca güçlendirilmiş olan kültürel değerlerle intihara teşvik eden toplum aynı toplumdur. İntiharı yasaklayan ya da kesin olarak yasaklamasa dahi kendi içinde mensupları için ideal bir hayat ve ölüm biçimi oluşturan, dolayısıyla intihar eylemini bir şekilde etkileyen Hristiyan, Müslüman ya da Musevi toplumu da esasında bireyleri yönlendirmek bakımından yukarıdaki toplumlarla aynı işleve sahiptir.

Ortodoks Hristiyan Hakas toplumunun yukarıda bahsi geçen ve intiharı etkileyen ortak değerlerinin sağlamlığını görebilmenin yanı

sıra Hristiyan Hakasların günümüzde intihara nasıl baktıklarını da ortaya koyabilmek için alan araştırması sırasında dinî inancını Hristiyanlık olarak belirten Hakaslarla da görüşmeler yapılmıştır. Kendisini Ortodoks Hristiyan olarak tanımlayan 48 yaşındaki ziraat mühendisi Eduard Borgoyakov (Sağay boyu, Harğa aşireti) Üst-Çul köyünde gerçekleştirdiğimiz mülakatta Durkheim'ın Hristiyanlar ile ilgili belirttiği durumla aynı doğrultuda ifadelerde bulunmuştur. Borgoyakov, intihar eden kişinin ruhunun öteki dünyaya gidemeyeceği için çile çekeceğini, bu yüzden ona dua edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Katılımcı ayrıca kendini asan bir kişi için kilisede ilahi okunmadığını ve eskiden mezarının da ayrı yapıldığını duyduğunu söylemiştir (E. Borgoyakov, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019). Aynı şekilde dinî inancının Ortodoks Hristiyanlık olduğunu belirten 44 yaşındaki hemşire Olga Kilchichakova (Sağay boyu) da Askiz bölgesi Otu köyünde yapılan görüşmede intihar edenlerin cehenne gideceğini söylediklerini; ama günümüzde Hakaslar arasında intihar eden kimsenin cenazesinin, normal yoldan ölen bir kişinininkiyle tamamen aynı biçimde yapıldığını söylemiştir (O. Kilchichakova, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019).

Bu noktada Hakaslar arasında intihar ile ilgili farklı bir durumun tespit edildiği belirtilmelidir. Görüşmeler sırasında katılımcılara yöneltilen ve yukarıda da birkaçından örnekler verilen "İntihar edenlerin ruhlarına sizce ne olur?" sorusuna 21 katılımcının %57,14'ü (12) intihar eden kişilerinin ruhlarının bu dünyada çile çekerek huzursuzca dolaştığını, %9,52'si (2) ise yalnızca intiharın kötü bir şey olarak algılandığını söylemiştir. Dikkat çekicidir ki mülakat yapılan 21 kişinin %23,80'i (5) dinî inancını Hristiyanlık olarak belirtse de, bu gruptaki kişilerin intihara dair düşüncelerinde, dinî inancını Şamanizm ya da Paganizm (язычество) olarak belirten ve %52,38'lik (11) oranla çoğunluk oluşturan grupla örtüştükleri görülmektedir.

Örneğin, hayvancılıkla uğraşan ve dinî inancını Hristiyanlık olarak belirten 64 yaşındaki Vasilisa Kicheyeva da (Sağay boyu, Harğalar aşireti) Poltakov köyünde gerçekleştirdiğimiz mülakatta, intihar eden bir kişinin ruhunun çile çekeceğini ve zor durumda kalacağını; ancak yaşayan akrabalarının rüyalarına girebildiğine göre belki de öbür tarafa varabildiğini ifade etmiştir (V. Kicheyeva, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019). Bu ifadelerde ölen kişinin ruhunun yaşa-

yanlara rüya yoluyla görünebileceği ve ölümden sonraki hayatta ne durumda olduğunu anlatabileceği ya da çeşitli ihtiyaçlarını söyleyebileceği şeklindeki Şaman inancı derhâl görülmektedir.

Dinî inancının Şamanizm olduğunu belirten 52 yaşındaki sanatçı Leonid İvandayev de (Sağay boyu, Tiilin aşireti) “İntihar edenlerin ruhlarına sizce ne olur?” sorusuna aşağıdaki biçimde cevap vererek bir önceki katılımcının rüyaya girme meselesi ile ilgili anlattıklarıyla örtüşen bir gelenekten bahsetmiştir: “İntihar eden kişinin ruhu belki öbür dünyadan rüyalara girebilir. Özellikle annesi ve babasının rüyasına girip niye böyle oldu diye dert yanabilir. O yüzden ateşi besleyip ne lazımsa ona ulaştırmaya çalışırız. Bu sırada mesela *pa-lam azıran, süt is* “Balam yemek ye, süt iç” deriz. Sonra o diğer taraftan tekrar birilerinin rüyasına girerek iyi beslenip beslenmediğini ya da ne verilmesi gerektiğini söyler” (L. İvandayev, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

İntihara dair Şaman inançlarını devam ettiren Hristiyan Hakaslara dönülecek olursa, benzer biçimde kendisini Ortodoks Hristiyan olarak tanımlayan 67 yaşındaki tıp doktoru Nadezhda Lazareva’nın (Sağay boyu, Pürüt aşireti) da bu konuya örnek oluşturmakta olduğu söylenebilir. Katılımcı, intihar eden kişinin ruhunun 40 gün sonra bile başkalarını rahatsız edebileceğini, bu dünyada huzursuzca dolaşacağını aktarmıştır (N. Lazareva, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019). Bu Hristiyan Hakas katılımcı da bilinçli ya da bilinçsiz olarak Şamanizm için doğum ve ölümün ardından mühim olan 40 gün meselesine vurgu yapmaktadır. 47 yaşındaki Sibiry Federal Üniversitesi öğretim üyesi Doç. Dr. Stanislav Ugdyzhekov (Sağay boyu, Suğ Harğazı aşireti) ise böyle bir problemin hiç mevcut olmadığını, ölümden sonra intihar etsin etmesin, 40. günde herkesin zaten üzüte dönüşüp alt dünyaya gideceğini ifade etmiştir (S. Ugdyzhekov, kişisel görüşme, Temmuz, 30, 2019).

Dinî inancının Ortodoks Hristiyanlık olduğunu belirten 32 yaşındaki avukat Lyudmila Sazanakova (Haas boyu, Pürüt aşireti) da dinî inançlarını Şamanizm olarak belirten diğer Hakaslarla aynı ifadeleri kullanmış ve intihar eden kişinin ruhunun arada kalacağını ve huzur bulamayacağını söylemiştir (L. Sazanakova, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019). Huzur bulamadan dolaşmak ifadesi Altaylar arasında da kaydedilmiş ve intihar edenlerin ruhlarının yeryüzünde

sonsuzca kadar huzursuzca dolaşarak diğer insanlara zarar vereceğine inanıldığı belirtilmiştir (Dilek, 2014, s. 150). Ancak literatür taraması ile varlığına dair bilgi elde edilebilen bu inanca günümüzde Hakaslar arasında rastlanamamıştır. Sıklıkla, intihar eden kişinin ruhunun bu dünyada dolaşırken kendini çeşitli sesler, kokular ya da bazı eşyaları bulundukları yerden düşürme yoluyla hissettirebildiği; fakat başkalarına zarar verme gibi bir gücünün bulunmadığı ifadeleri kaydedilmiştir. Nitekim 57 yaşındaki öğretmen Klara Karamasheva da (Sağay boyu, Hobiy aşireti), intihar eden kişinin ruhunun 40 günden sonra amaçsızca, huzur bulamadan dolaştığını ve çile çekse de başkalarına kötülük yapmadığını belirtmiştir (K. Karamasheva, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019).

Bu noktada belirtilmelidir ki intihar eden kişinin ruhunun neden öbür dünyaya gidemediği sorusunun cevabı ise katılımcılardan birinin ifadelerinde tespit edilmiştir. 48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev (Sağay boyu, Piltir aşireti) intihar eden kişiden bahsederken *tuzi çitpeen kîzî* (vakitsiz giden kişi) ifadesini kullanmıştır. Bu kişiler zamanı gelmeden orta dünyadan ayrılmaya çalıştıkları için öbür tarafta kendilerini kimse beklememektedir. Dolayısıyla bir bekleyenleri olmadığı gibi gidecek yerleri de bulunmayan bu ruhlar, orta dünyada amaçsızca dolaşıp durmaktadırlar (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019).

Görüldüğü üzere, dinî inancını Hristiyanlık olarak belirten Hakaslar ile dinî inancını Şamanizm olarak belirten Hakaslar intihar konusunda ortak bir düşünceye sahiptir. Bu düşünce ise intiharın günah olduğu ya da intihar eden kişinin günahkâr olması sebebiyle ceza çekeceğine dair bir düşünce değildir. Şamanizm mensubu Hakaslar, intiharın olumsuz sonuçlarını çeşitli ritüeller yoluyla telafi etmektedirler. Ayrıca her ne kadar Hristiyanlık etkisiyle cennet ve cehennem gibi kavramlar dilde kullanılıyor olsa da bunların Şamanizm ile iç içe geçmiş olduğu da tespit edilmiştir. Örneğin, dinî inancını Paganizm olarak belirten 40 yaşındaki Hakas Dili ve Edebiyatı öğretmeni Aleksey Chaptikov (Haas boyu, Ah Hasha aşireti) büyüklerin intihar eden kişinin ruhu hakkında *rayzar kîrbînçe* (cennete giremez) dediklerini aktarmıştır. Katılımcı Hakasça konuşurken Rusça cennet anlamına gelen *ray* (рай) kelimesini kullanmasına rağmen intihar eden kişinin arada kalan ruhunun, *uluğlar* (yaşlılar)

tarafından kamlama (Şaman ayini) yapılarak alt dünyaya gönderilebildiğini ve problemin çözüldüğünü ifade etmiştir (A. Chaptkyov, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019).

Dini inancının Hakasların eski dini Şamanizm olduğunu belirten 64 yaşındaki öğretmen Vladimir Erkibeyev de (Şor boyu, Hobiy aşireti) Poltakov köyünde yapmış olduğumuz mülakatta intihar eden kişinin Hristiyanlıkta cennete gidemeyeceğine inanıldığını; ancak Şamanizmde cennet ya da cehennem olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla Hakaslar arasında intihar eden kişinin mezarının diğer ölümlerden ayrılmadığını belirttikten sonra intiharın yine de kötü bir şey olarak algılandığını ve Hakasların *Huday pir gen çurtastı çurtirğa kirek* “Tanrı’nın verdiği ömrü yaşamak gerek” dediklerini, ancak herhangi bir ceza olmadığını eklemiştir (V. Erkibeyev, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019).

Tüm bu ifadelerden bir çıkarımda bulunmaya çalışıldığında görülmektedir ki Hakaslar intiharı negatif bir olay olarak görmekte birlikte intihara teşebbüs eden kişilerin ya da intihar etmiş olan kimselerin ruhlarının cezalandırılacağına inandıklarına dair hiçbir ifade kullanmamışlardır. Türk halkları arasında güçlü bir biçimde varlığını sürdürmekte olan atalar kültürünün etkisiyle ölen kişinin arkasından konuşulmaması gerektiği inancının bu duruma sebebiyet vermesi mümkündür. Ancak yine bu durumun Hakasların intihar eden kişiyi sorunlu bir insan olarak görmemelerinden ve günümüzde dahi intiharın kötü ruhların müdahalesi sonucu gerçekleştiğine inanmalarından kaynaklanmakta olduğu da ileri sürülmektedir (Burnakov, 2005, s. 52). Nitekim bir önceki paragrafta da ifadelerine başvurulmuş 64 yaşındaki Vladimir Erkibeyev (Şor boyu, Hobiy aşireti), başına gelenlerden sonra insanı intihara sürükleyen bir kötü ruhun varlığına inanmaya başladığını ifade etmiştir. Yakın zamanda böyle bir ruhun yeğenine musallat olduğunu ve yeğenin bu ruhun etkisiyle intihar ettiğini söyleyen katılımcı, intihar eden akrabasının geleceğe dair pek çok plan yapan ve hayal kuran bir insan olmasından dolayı böyle bir davranışta bulunmasının da beklenmedik bir şey olduğunu belirtmiştir (V. Erkibeyev, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019).

İntihar konusu üzerinde yapılmış akademik araştırmalarda Sibiryalı yerlileri halklarda intiharın birinci dereceden sebebi olarak hayat

tarzındaki değişimler gösterilirken, ikinci derece sebepler arasında da ataerkil aile değerlerinin kaybedilmesi, evlilik birliği ve aile ilişkilerinin çöküşü gibi ailevi sebepler; işsizlik, yoksulluk, tıbbi yardıma ulaşım eksikliği gibi sosyo-ekonomik sebepler; alkol ve uyuşturucu bağımlılığı gibi klinik sebepler; ruhsal bozukluklar; dünya görüşündeki değerlerin değişikliği, kimlik kaybı gibi varoluşsal problemlerden kaynaklanan sebepler; kolektif bilinç ve günümüzün bireysel hayat tarzı arasındaki çatışma gibi kültürel sebepler; stres altındaki duygu durumu ve duygusal cevapların niteliği gibi etnopsikolojik sebepler gösterilmiştir (Semenova, 2017, s. 40). Ancak Burnakov, intiharın sıklıkla psikolojik rahatsızlıkları olan insanlar tarafından gerçekleştirilen bir eylem olarak görülmesi sebebiyle etnik kültürün etkisinin çok nadir değerlendirilmeye alındığını, dolayısıyla bunun esasında intihara yol açan sebepleri sınırlandıran bir yaklaşım olduğunu ifade etmiştir (2005, s. 52).

İntiharın kimi durumlarda yaratıcıya kimi durumlarda ise devlete olmak üzere esasında otoriteye yöneltilen asi bir davranış olarak kabul edildiği yukarıda belirtilmiştir. Durkheim da intiharı bir itaatsizlik ve başkaldırma eylemi olarak nitelemektedir (2013, s. 344). Bu kabulden kaynaklanan bazı durumlar, Sovyet Hakasya'da da ortaya çıkmıştır. Şamanizm ile yoğun olarak mücadele edilen Sovyet döneminde SSCB Komünist Partisi Hakas Bölge Komitesi'nin gündemine gelen intihar vakaları ile KGB dahi ilgilenmiş ve Şamanizm ile intihar üzerine analizler içeren gizli raporlar tutmuştur. Burnakov, Hakas Cumhuriyeti Merkez Devlet Arşivi'nde tutulan bu kayıtları inceleyerek bir makale hazırlamıştır (2005, s. 53). Buna göre 16 Haziran 1956'da SSCB Komünist Partisi Hakas Bölge Komitesi sekreteri V.İ. Kolpakova'ya sunulan "Hakas Otonom Oblastı Askiz Bölgesi'nde İntihar Gerçekleri Üzerine" başlıklı rapora göre 1956 yılının Ocak ve Haziran ayları arasında Askiz polisi ve savcılığı tarafından 6'sı Hakas, 1'i Rus olmak üzere 7 intihar vakası kaydedilmiştir. Bundan bir yıl önceki yıl ise 30 intihar vakası kaydı mevcuttur. Soruşturma sonucuna göre kişisel problemler, aile içi tartışmalar, iş yerindeki kaygılar ya da içki problemi bu intihar olaylarına sebep gösterilmiştir. Ayrıca Hakaslar arasında en yaygın intihar yönteminin kendini asma yöntemi olduğu da belirtilmiştir (Burnakov, 2005, s. 53).

Bu ifadeler Durkheim'ın toplumların çeşitli ölüm yöntemlerine farklı değerler atfettiklerine ve gırtlığın sıkılmasıyla boğularak elde edilen ölümün kırsal kesimde ya da küçük kentlerde daha fazla görüldüğüne dair ifadelerini hatıra getirmektedir (2013, s. 303). Dikkat çekicidir ki Hakas Bölge KGB'sinin söz konusu kayıtlarından yarım yüzyıl sonra bölgede yapmış olduğumuz alan araştırması sonucunda yine aynı tespitlere ulaşılmıştır. Örneğin, Hakas başkenti Abakan'da yapmış olduğumuz görüşmede 43 yaşındaki dilbilimci İrina Chebochakova (Sağay boyu, Hahpına aşireti), Hakasların intiharlarının çoğunlukla kendini asma yoluyla gerçekleştirildiğini ifade etmiştir (İ. Chebochakova, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019).

Sovyetler döneminde yürütülen soruşturmaya dönülecek olursa, yukarıda bahsedilen kişisel problemler, aile içi tartışmalar ya da içki problemi gibi yüzeysel sebeplerin devlet güvenlik organlarını tatmin etmediği ve intiharın bir başkaldırı eylemi olarak görülmesi nedeniyle politik ya da milliyetçilik kaynaklı bir esas sebep arandığı belirtilmelidir. Hakas Bölge KGB'si bu asıl nedenleri bulmak için 1955-56'da detaylı bir araştırma yapmış; ancak intihar olaylarıyla "muhalif milliyetçi etkenler ya da yerli Şamanlar" arasında bir bağlantı bulunamamıştır (Burnakov, 2005, s. 54). KGB, Hakasların "geri kalmış" olarak nitelenen ve ruhlara ya da ölümden sonra hayatın devam ettiğine inanmak gibi geçmişin izlerini taşıyan kısmı tarafından bu olayların geleneksel dünya görüşü ile açıklanmakta olduğunu ve bir tür "boğucu ruh" (дых-душитель) ile alakalandırıldığını kaydetmiştir. Ayrıca sorgulanan Hakasların "birisi beni intihara çağırıyordu" gibi ifadeler kullandıkları ve ailesinde intihar öyküsü olanların bahsedilen bu boğucu ruhtan daha çok etkilendikleri gözlemlenmiştir (Burnakov, 2005, s. 54).

Söz konusu belgelerde Hakasların bir kısmının komünist partisi üyesi olmalarına rağmen Şaman geleneklerini devam ettirdikleri, ruhlara ve Şamanların gücüne inandıkları da kaydedilmiştir. Hatta Stalin Kolhozu'nun başkan yardımcısı İ.K. Borgoyakov, sorgulandığını bilmeden KGB ajanlarıyla yaptığı görüşmede, gerçek düşüncelerini belli etmesi için kendisine söylenen "töster (ruhlar) yoktur" şeklindeki kışkırtıcı ifadelerle katı cevaplar vermiştir. Örneğin, *tağ eez'i*nin (dağ iyesi) var olduğu konusunda ısrarcı olmasının yanı sıra Hakasların bu ruhların görülüp duyulabileceğine inandıkları yerleri

de tarif etmiştir. Bu şekilde pek çok görüşme sonucunda Hakasların ateizm karşısında XX. yüzyılın ikinci yarısında hâlâ Şamanizm mensubu oldukları rapor edilmiştir (Burnakov, 2005, s. 55).

Gavriil Asochakov adlı bir Şaman da, KGB ajanlarına insanın ne sebeple öleceğine ya da kendini öldüreceğine ruhların karar verdiklerini söylemiş ve iki tür boğucu ruh olduğunu, bunlardan ilkinin insanı kendini öldürmeye, asmaya zorlayan *pucah* (пуджах), diğerinin ise insanı içten boğan *üzüt*¹³ olduğunu belirtmiştir (Burnakov, 2005, s. 55). Sonuç olarak devlet güvenlik organları, Hakaslar arasındaki intihar vakalarının psikolojik rahatsızlıklar, aile içi tartışmalar ya da iş yerindeki stres gibi görünen sebeplerin yanı sıra dünya görüşü ile de ilgili olduğunu kabul etmek durumunda kalmışlardır (Burnakov, 2005, s. 55).

71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova (Sağay boyu, Hobi aşireti) da intihar eden kişilerin ruhlarının reenkarnasyon döngüsüne dâhil olamadıklarını, intihar ruhu *pooncah*'a katıldıklarını ve bu ruhun intihar edenlerin ruhlarıyla beslenerek büyüdüğünü belirtmiştir (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019). 1955-1956 yılları arasında yürütülen soruşturma sırasında Hakas Bölge KGB'sinin Şaman Gavriil Asochakov'dan duyduğu *pucah* ile bizim 2019 yılında yine bir Şaman olan Tatyana Kapichnikova'dan kaydettiğimiz *pooncah* aynı ruh/varlık olmalıdır.

Hakas dilinde intihar etme, kendini öldürme eylemi esas olarak *ödîrnerge* fiiliyle karşılanmaktadır (HRS, 2006, s. 320)¹⁴. Görüldüğü üzere öldürmek anlamına gelen *ödîrgerge* fiili, *-n* eki ile *ödîrîn-* formuna sokularak eylemi gerçekleştiren ile o eylemden etkilenenin aynı kişi olduğu dönüşlü fiillerden biri hâline getirilmiştir. Hakas Bölge KGB'sinin kaydettiği ve muhtemelen *poocah* kelimesinin yanlış bir yazımı olan *pucah* ve *pooncah* kelimelerinde de aynı durum söz konusu olmalıdır. Nitekim Hakasçada *poorğa* fiili boğmak anlamına

¹³ Gavriil Asochakov'un bahsettiği *üzüt*, daha önce "2.1.2. Ölümsüz Ruh" başlığı altında incelenen *üzüt* ile aynı kavramdır.

¹⁴ Her ne kadar Butanayev RHS'de intihar (сунцид) kelimesinin karşılığını doğrudan *pooncah* olarak vermiş ve "kişi intihar etti" cümlesini Hakasçaya *kîzî pooncahha pastırışhan* (2011, s. 751) şeklinde çevirmişse de bu birebir çeviri değil, anlamsal çeviridir; çünkü cümlenin birebir çevirisi "kişi *pooncah*'a yenildi" şeklinde olacaktır.

gelirken, *poonarğa*¹⁵ ise “kendini asmak” (HRS, 2006, s. 380) yani kendini boğmak ya da Hakasçadaki yapıya uygun biçimde aktarılırsa boğunmak anlamına gelmektedir. Hakas diyalektlerinde *mooncah* şeklinde de yer alan *pooncah* ise kendini asma yoluyla intihara teşvik eden kışkırtıcı ve boğucu bir ruh olarak (HRS, 2006, s. 380) ya da düğüm, bağ, boyun bağı (Butanayev, 1999, s. 91) anlamlarıyla açıklanmaktadır. Bu durumda *pooncah*, boğunmaya, kendi kendini boğmaya yarayan araç ya da bu eyleme teşvik eden ruhtur. Dolayısıyla *ödîrerge* ve *ödîrînerge* ya da *poorğa* ve *poonarğa* fiillerinde olduğu gibi standart dilde bulunmaması sebebiyle sözlüğe alınmamış olan *pucah/poocah* ile *pooncah* kelimesi arasında da dönüşlülük farkı söz konusu olmalıdır; çünkü 2019 yazında bölgede yapılan alan araştırmasında söz konusu varlıktan *poocah* ya da *pucah* olarak bahseden kimseye rastlanmamakla birlikte katılımcıların *pooncîh* ve *pooncah* ya da *Mooncah* kelimelerine aşina oldukları tespit edilmiştir.

Araştırma dâhilinde 21 katılımcıya “*Pooncîh/Pooncah*¹⁶ diye bir şeyin varlığını duydunuz mu?” ve “Bu varlığın insanlara bir şey yapabileceğine inanıyor musunuz? İnanıyorsanız yapabilecekleri nelerdir?” şeklinde iki soru yöneltilmiş ve katılımcıların %19,04’ü (4) bu varlığı duymadığını belirtirken, %80,95’i (17) ise duyduğunu ve inandığını söylemiştir. Ayrıca belirtilmelidir ki bir kardeşinin kendini asarak intihar ettiğini bildiğimiz bir katılımcı *pooncah* hakkındaki soruları cevaplarını bilmediği sebebiyle geçmemizi istemiştir. Ancak aynı katılımcının annesi ve diğer kardeşi ile de görüşme yapıldığında bu kişilerin *pooncah* hakkındaki soruları cevaplamaktan çekinmedikleri görülmüştür. Elbette bu durumu, insanın kendisini olumsuz etkileyen bir olay hakkında konuşmaktan kaçınması şeklinde yorumlamak mümkündür. Ancak Hakaslar arasında kötü bir varlık, hastalık ya da olaydan bahsetmenin o olumsuzluğu kişinin kendisi ya da ailesi üzerine çekebileceği inancı da göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu katılımcının *pooncah* ile ilgili sorulara cevap vermek istememesinin dinî inanışlarla da alakalı olabileceği

¹⁵ Diyalektlerde *moonarğa* (HRS, 2006, s. 252) biçiminde de kullanılmaktadır.

¹⁶ HRS’de *pooncah* (поончых) olarak verilen bu sözcüğün Hakas dilindeki telaffuzu *pooncîh*’tir. Bu sebeple soru formları hazırlanırken yerli halkın bahsedilen kavramı kolay anlayabilmesi için kelimenin standart dildeki haline ek olarak halk arasındaki söylenişine de yer verilmiştir.

sonucuna varılmıştır. Nitekim Hakas Dili, Edebiyatı ve Tarihi Bilimsel Araştırma Enstitüsü'nün (HakNİİYaLİ) eski yöneticilerinden görüşme gerçekleştirmek istediğimiz 1948 doğumlu bir Hakas Türkolog, üzerinde çalıştığımız konunun tehlikeli bir konu olması ve kısa süre önce bir yakınının vefat etmiş olması sebebiyle sorularımıza cevap veremeyeceğini; çünkü ölümü kendisinin üzerine çekmek istemediğini ifade etmiştir. Ayrıca mümkünse çalışmamızın konusunu değiştirerek doğum ya da bayramlar gibi bir konu seçmemizi önermiş ve bu meseleler üzerinde çalışan başka bir akademisyenin çalışması bittikten kısa süre sonra vefat ettiğini de belirtmiştir. Görüldüğü üzere bahsi geçen inanışlar akademisyen Hakaslar arasında da güçlü bir biçimde yaşatılmakla birlikte ve sosyal hayatı yönlendirmede de etkilidir.

Butanayev'in aktardıklarına göre *pooncah*, insanların karşısına elinde organ tutan geleneksel Hakas giysileri içinde bir kadın olarak çıkmaktadır (2003, s. 95). Ancak bizim görüşme yaptığımız 21 katılımcının %14,28'i (3) *pooncah*'ın erkek olabileceğini belirtse de, %66,66'sı (14) bu varlığın cinsiyetsiz olabileceği gibi herkese farklı biçimlerde görünebileceğini de ifade etmiştir. Örneğin, 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti), *pooncah*'ın büyük bir gölgeye benzediğini söylemiştir (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). Hayvancılıkla uğraşan ve dinî inancını Ortodoks Hristiyanlık olarak belirten 64 yaşındaki Vasilisa Kicheyeva da (Sağay boyu, Harğalar aşireti) bu varlığı *hara*, *kızıge tööy nime* (kara, insana benzeyen bir şey) olarak tarif etmiştir (V. Kicheyeva, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019). 54 yaşındaki geleneksel Hakas çalgıları ustası Peter Topoyev (Sağay boyu, Hobiy aşireti) de benzer şekilde *pooncah*'ın insan değil, *korınmes nime* (görünmez şey) yani bir ruh olduğunu ifade ettikten sonra şunları eklemiştir: "Eskiden Bely-Yar'da¹⁷ köyde bir müdür vardı. Ona tüfeğin nerede olduğunu *pooncah* söylemiş, o da kendini vurdu" (P. Topoyev, kişisel görüşme, Temmuz, 26, 2019).

Görüşülen Hakaslar *pooncah*'ın genellikle genç ve orta yaşlı erkeklere, özellikle de alkol alan insanlara musallat olduğunu ifade etmişlerdir. Örneğin, 71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova

(Sağay boyu, Hobıy aşireti), *pooncah*’ların intihar ruhları olduğunu ve özellikle içki içenlere musallat olduklarını; ancak depresyona yatkın kişilere ve ergenlere de musallat olabildiklerini aktarmıştır (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019). 57 yaşındaki İngilizce öğretmeni Klara Karamasheva da (Sağay boyu, Hobıy aşireti) *pooncah*’ın özellikle çok içen, karısını döven, kısacası kötü bir hayat yaşayanlara ve büyüklerin sözünü dinlemeyenlere musallat olduğunu belirtmiştir. Ayrıca musallat olduğu kişinin soyundan gelenleri de etkileyebildiğini ve gece 12’den sonra dışarıda gezinmemek gerektiğini ifade etmiştir (K. Karamasheva, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019). 44 yaşındaki hemşire Olga Kilchichakova (Sağay boyu) da *pooncah* ile genelde geceleri karşılaştığını ifade etmiştir (O. Kilchichakova, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019). Yine 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova da (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti), *pooncah*’a dair inanışların günümüzde dahi çok yaygın olduğunu belirtmiş ve bu ruhun özellikle içki içenlere ve düzgün bir hayatı olmayan ailelere musallat olduğunu ifade etmiştir (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

Bu ifadeler, alkolün insanı intihara sevk ettiği şeklinde bir düşüncenin varlığına işaret etse de intiharı sosyolojik olarak ele alan Durkheim, alkol ve intihar arasındaki ilişki ile ilgili olarak yozlaşmanın insanı kendini öldürmeye iten nedenlerin etkinleşmesine uygun bir ortam hazırlayabildiğini; ancak yozlaşmanın kendisinin intiharın direkt sebebi olmadığını belirtmektedir. Bu sebeple de bir toplumda başka bir topluma oranla daha çok ya da daha az alkolik bulunmasının orada daha çok ya da daha az intihar vakası gözlemlenmesini gerektirmediğini ileri sürmekte ve intihar eğilimini ortaya çıkaran asıl sebeplerin tespit edilmesinin öncelikli olduğunu ifade etmektedir (Durkheim, 2013, s. 49).

İlgi çekicidir ki Burnakov 2005 yılında yapmış olduğu araştırmada bir bölgede birbirini takip eden intihar vakalarının gerçekleşmesi hâlinde Hakasların *pooncah* çörçe (dolaşıyor) dediklerini aktarmıştır (2005, s. 52). Bu çalışmadan 14 yıl sonra gerçekleştirdiğimiz alan araştırmasında Hakasların hâlâ aynı ifadeyi kullandıkları tespit edilmiştir. Örneğin, hayvancılıkla uğraşan ve dinî inancının Ortodoks Hristiyanlık olduğunu belirten 64 yaşındaki Vasilisa Kichyeva da (Sağay boyu, Harğalar aşireti) “*Pooncih/Pooncah* diye bir şeyin var-

lığını duyduunuz mu?” ve “Bu varlığın insanlara bir şey yapabileceğine inanıyor musunuz? İnanıyorsanız yapabilecekleri nelerdir?” sorularını şöyle yanıtlamıştır: “*Pooncah*’ın var olduğuna inanıyorum. *Çörçe tipçeler* (dolaşır derler) bizim köyde.” Ardından katılımcı sözlerine şöyle devam etmiştir: “Benim oğlumun da aralarında olduğu üç kişi birer yıl arayla kendilerini astılar. Bazı insanlar *pooncah*’ı otobüsten inerken gördüklerini söylüyorlardı. O bahsettikleri otobüsler nerede durduysa ve insanlar *pooncah*’ın hangi durakta indiğini gördülerse oralarda da ölenler oldu. Mesela benim kardeşim evde tek kalmaktan korkuyor; çünkü kardeşimin oğlu kendini astıktan hemen sonra komşusu da kendini asmıştı. Bu yüzden Şamanları çağırıp *pooncah*’a karşı arındırma ayinleri yaptılar” (V. Kicheyeva, kişisel görüşme, Temmuz, 29, 2019).

40 yaşındaki müze çalışanı Tatyana Kobelkova da (Sağay boyu, Pürüt aşireti) Salbık Kurganı’nda gerçekleştirdiğimiz mülakatta *pooncah*’ı ilk kez ortaokul öğrencisiyken pek çok çocuğun durduk yere kendisini asmaya başladığı zaman duyduğunu ifade etmiştir (T. Kobelkova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

Bu ifadelerde verilen örnekler bir tür bulaşıcılığa işaret etmektedir. Durkheim da toplam oranı etkileyecek denli yayılma göstermese de intiharın bireyler arasında bulaşarak yayılabildiğini kabul etmekte ve orduda ya da hapishanelerde sık görülen intihar bulaşıcılığı için öykünmeyi sebep göstermektedir. Ancak içten gelen o dürtü olmaksızın başkası tarafından gerçekleştirilen bir intihar eyleminin bir diğer kişi tarafından örnek alınamayacağını da eklemektedir (2013, ss. 123-124).

Pooncah’ın varlığına inandığını belirten katılımcılardan yalnızca biri, 47 yaşındaki öğretim üyesi Doç. Dr. Stanislav Ugdyzhekov (Sağay boyu, Suğ Harğazı aşireti) bu ruhun alt dünyaya ait olmadığını, orta dünyadan olduğunu ifade etmiştir (S. Ugdyzhekov, kişisel görüşme, Temmuz, 30, 2019). Bununla birlikte 71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova (Sağay boyu, Hobıy aşireti) *pooncah*’ların alt dünyadan geldiklerini söylemiştir (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019). Bu ifadelere uygun biçimde 57 yaşındaki öğretmen Klara Kamasheva da (Sağay boyu, Hobıy aşireti) *pooncah*’ın alt dünyadan gelen bir ruh olduğunu aktarmıştır (K. Kamasheva, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019). 43 yaşındaki İrina Chebocha-

kova (Sağay boyu, Hahpına aşireti) ise *pooncah*'ın doğrudan İrlig'in emrinde olduğunu belirtmiştir (İ. Chebochakova, kişisel görüşme, Ağustos, 3, 2019).

Görüldüğü üzere genel olarak alt dünya ve ölümle ilişkilendirilen bu ruhun insan üzerinde kişinin doğumundan itibaren etkisi olduğuna inanıldığı için çocukları hedefleyen ve “ilmek kesme” olarak adlandırılan profilaktik yani önleyici bir ritüel gerçekleştirilmektedir (Burnakov, 2005, s. 52). Bu ritüelin günümüzde Hakaslar arasında uygulanmaya devam ettiği tespit edilmiştir.¹⁸ Alan araştırması sırasında görüşme yapılan 48 yaşındaki müzisyen Oleg Chebodayev (Sağay boyu, Piltir aşireti), bir çocuk doğduğunda boynundaki hayali bağın boynun arkasından sembolik olarak üç kez kesildiğini ifade etmiştir (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019). Bu sayede çocuğun ileride kendini asması engellenmiş olacaktır. Hakasların bu ritüel gerçekleştirilmediği takdirde *pooncah*'ın bir kez musallat olduğu kurbanın ilk seferinde kurtulma şansı olsa dahi kötü ruh tarafından peşinin bırakılmayacağına inandıkları tespit edilmiştir. Yukarıda ilmek kesme ritüeli ile ilgili ifadelerine başvurulmuş katılımcı, *pooncah*'tan kurtulamayan bir kişi ile ilgili şunları da anlatmıştır: “Böyle biri kendini öldüremeden hayatta kalmış. Bir gün eşini korkutmak için bardağa aseton koyup içiyor gibi yaparken *pooncah* gelip bardağı alttan ittirmiş ve o kişi kazayla tüm asetonu içivermiş. Böyle şakaların yapılmaması gerekir” (O. Chebodayev, kişisel görüşme, Ağustos, 9, 2019).

Bu ruhun musallat olduğuna inanılan kişilerin kurtarılması için Şaman olmayan insanlar da çeşitli uygulamalar gerçekleştirebilirler dahi Hakaslar insanı asıl kurtarabilecek olan kişilerin Şamanlar olduğuna inanmaktadırlar (Burnakov, 2005, s. 52). Bu gibi durumlarda yukarıda da bahsedildiği üzere artık önleyici değil koruyucu uygulamalara başvurulmaktadır. Şaman olmayan sıradan insanların gerçekleştirdikleri bu koruyucu ritüellerden biri Hakasların *ton* dedikleri kışlık dış giyim, yani paltonun içinin otlarla doldurulup

¹⁸ Duranlı, *Pooncah*'ın musallat olmasını önlemek için Hakasların yeni doğan çocuklarının boyunlarına sivri bir bıçağı sürterek görünmeyen bir haç çizdiklerini aktarmıştır (Burnakov'tan aktaran Duranlı, 2012, s. 635). Ancak bizim 2019'da yürüttüğümüz alan araştırması sırasında gerçekleştirilen kişisel görüşmelerde böyle bir uygulama tespit edilememiştir.

kenevirden yapılan bir ip ile ağaca asılması olarak kaydedilmiştir. Bu işlemin ardından *pooncah*'ın musallat olduğu kişinin adı söyleyerek bu içi ot dolu palto sopalarla dövülmekte ve bu şekilde kötü ruh kandırılmış olmaktadır. Giysinin içine doldurulan otlar kurursa *pooncah*'ın gittiğine ve bir daha geri gelmeyeceğine inanılmaktadır (Butanayev, 2003, s. 95). Araştırmamız sırasında bu örnekteki uygulamanın varlığına rastlanmamıştır. Ancak kişinin kendini astığı ağacın ya da urganın kesilmesi veya yakılmasına önem verildiği görülmüştür. Örneğin, 43 yaşındaki Oksana Gorbatova (Sağay boyu, Turan aşireti) bu konuda şunları söylemiştir: “Eğer kişi asmak isteyip de asamadıysa ya da sadece gerçekten yapmayı düşünmediği hâlde ipi boynuna geçirir gibi yaptıysa bile o ipin yakılması gerekir. Yoksa *pooncah* tekrar musallat olabilir. Kimlere musallat olacağı kesin değildir, herkese olabilir. Mesela bizim köyde kavak ağaçlarının olduğu bir yer vardı, oraya gitmeyi yasaklardı. *Pooncah* dolaşiyor derlerdi. Galiba orada birçok kişi kendini asmış. Hâlâ oraya gitmekten korkarız ama *pooncah*'ın nasıl görüldüğünü bilmiyorum. Kişinin kendisi astığı eğer bir ağaçsa o ağacın kesilmesi gerekir” (O. Gorbatova, kişisel görüşme, Temmuz, 28, 2019).

40 yaşındaki Hakas Dili ve Edebiyatı öğretmeni Aleksey Chaptikov da (Haas boyu, Ah Hasha aşireti) *pooncah*'ın kişiyi bu dünyayı terk etmesi için iteklediğini söylemiş ve şunları eklemiştir: “İnsana benziyor ama tam da değil. Şeffaf, gölge gibi, su gibi görünür. Buharlaşır gibi. Ben birini kurtardım. *Pooncah* kaybolunca o kişi kendisini birinin iteklediğini anlattı. Çocukları da onun görünmeyen biriyle konuştuğunu görmüşler. Böyle zamanlarda kişinin kendisini asmaya çalıştığı ipin düğümünü kesip ipi atmak gerekir. Ama o kişi kendini yarım yıl geçmeden yine astı” (A. Chaptikov, kişisel görüşme, Ağustos, 8, 2019). 40 yaşındaki Tatyana Kobelkova (Sağay boyu, Pürüt aşireti) da ipten kurtulan kişiyi o iple dövdüklerini ve mutlaka bir Şaman çağırdıklarını belirtmiştir (T. Kobelkova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019).

52 yaşındaki müzisyen Leonid İvandayev de (Sağay boyu, Tiilin aşireti) aynı şekilde bu durumlarda insanı ancak Şamanların kurtarabileceğini ifade etmiş ve aşağıdaki bilgileri vermiştir: “*Mooncah* kötüdür, ruh gibi bir şeydir. Birine musallat olursa o kişi hep kendini boğmak, asmak ister, sürekli bunu düşünür. Onu ancak bir Şa-

man kurtarabilir. Şaman onu arındırmalıdır. Eğer yetişemezse o kişi mutlaka kendini asar, kurtulamaz. Bu ruh alt dünyadan gelir. Genelde genç ya da yaşlı fark etmeksizin erkeklere musallat olur, kadınlara değil” (L. İvandayev, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019). 44 yaşındaki hemşire Olga Kilchichakova da (Sağay boyu) da abisinin *pooncah* ile karşılaştığını ama kendisini asmadığını, böyle durumlar da Şamana gidildiğini, ne yapılacağını onun anlatacağını söylemiştir (O. Kilchichakova, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019).

Görüşme yapılan Hakasların *pooncah* ile müdahale edebilmek için Şaman çağırarak gerektiği konusundaki düşüncelerinin bu ortaklığı, literatür taraması yoluyla elde edilen kaynaklarda da tespit edilebilmektedir. Bu sebeple aynı meseleye günümüz Hakas Şamanlarının nasıl yaklaştıklarını ortaya koyabilmek için alan araştırması sırasında söz konusu intihar ruhları ile savaştığını söyleyen 71 yaşındaki Şaman Tatyana Kapichnikova (Sağay boyu, Hobiy aşireti) ile de görüşülmüştür. Katılımcı bu konuda şunları söylemiştir: “Musallat olunan insan başta bunu anlamayabilir. Kişi kendisini bir kapının koluna asarak bile intihar edebilir. Daha önce bu olayların yaşandığı yerlerde mutlaka intiharlar tekrarlanır. *Pooncah*lar alt dünyadan gelirler ve özellikle içki içenlere musallat olurlar. Depresyona yatkın kişilere, ergenlere de musallat olurlar. Bir bölgede kısa zaman içinde birkaç kişi kendini asarsa, *pooncah*’ın orada bulunduğunu anlayabiliriz ve onu tahrik edip ortaya çıkarmak için orada içki içeriz. Zaten hemen ortaya çıkar. Davulun titreşimleriyle ve Şamanın iradesiyle onu kovarız. *Pooncah*lar da farklı farklıdır. Büyük ya da küçük olabilirler. Bir keresinde dağlarda onların yurtlarını bulmuştuk. Onları oradan sürdük. Görünüş olarak insana benzeyebilirler ama esasında herkese farklı görünürler. Kişinin algısına bağlıdır bu. Mesela ben insan şeklinde değil, kara bir çam ağacı olarak görürüm onları. Ama en tepede yani başına denk gelen kısmında kırmızı bir ağız vardır. En önemlisi de can aldıkça büyürler. Ayrıca sadece kendini boğarak ya da asarak gerçekleştirilen intiharlar değil, bilek kesme yoluyla yapılan intiharlar da *pooncah*’ın eseridir. Çünkü bunlar intihar ruhlarıdır ve farklı yöntemleri vardır” (T. Kapichnikova, kişisel görüşme, Ağustos, 2, 2019).

Her ne kadar katılımcıların %9,52’si (2) *pooncah*’ın yalnızca kendini asma yöntemiyle gerçekleştirilen intiharlar ile ilişkili olduğunu

belirtmişse de, yukarıdaki ifadelerde de görüldüğü gibi *pooncah*'ın esasında genel anlamıyla bir intihar ruhu olduğuna ve kendini öldüren tüm insanların bu ruhun etkisinde olduklarına dair bir görüş de mevcuttur. Nitekim 54 yaşındaki geleneksel Hakas çalgıları ustası Peter Topoyev (Sağay boyu, Hobıy aşireti) de yukarıda yer verildiği üzere tüfekle intihar eden bir kişinin dahi *pooncah* tarafından yönlendirildiğini anlatmıştır (P. Topoyev, kişisel görüşme, Temmuz, 26, 2019).

Bunlara ek olarak dinî inancını Ortodoks Hristiyanlık olarak belirten 48 yaşındaki ziraat mühendisi Eduard Borgoyakov ise (Sağay boyu, Harğa aşireti), Üst-Çul köyünde yapmış olduğumuz görüşmede *pooncah* ile ilgili şunları söylemiştir: “Kötü bir şeydir. Cinsiyetsiz olabilir. İnsanın aklını çeler ve onu anormal davranışlara iter. Moralini çökertir. Musallat olduğu kişinin yaşı ya da cinsiyeti önemsizdir. *Pooncah*'a karşı önlem olarak dua edilir. Bu dualar Hristiyan duaları da olabilir, Hakasların *tağ eezî* için ettiği dualar da olabilir” (E. Borgoyakov, kişisel görüşme, Ağustos, 10, 2019). Dinî inancının Ortodoks Hristiyanlık olduğunu ifade eden 32 yaşındaki avukat Lyudmila Sazanakova da (Haas boyu, Pürüt aşireti) köydeyken bu varlığın adını duyduğunu ve insanlara kötü şeyler yapabileceğine inandığını belirtmiştir (L. Sazanakova, kişisel görüşme, Ağustos, 5, 2019).

Görüldüğü üzere farklı dinlere mensup olduklarını ifade eden Hakaslar intihar konusunda ortak düşüncelere ve inanışlara sahiptirler. Aynı şekilde *pooncah* gibi intihar ruhlarının varlığına inanma konusunda da detaylarda ufak farklılıklar bulunmakla birlikte ortak hareket etmektedirler. Bu durumda Hristiyanlık dininin günümüz Hakaslarının intihara dair yargılarını şekillendirmede Durkheim'ın ifadesiyle bir bütünleşmiş bir “toplum” (2013, ss. 157-158) işlevi görmediğini ileri sürmek mümkündür.

Hakas kültüründe yer alan *pooncah* adlı bu can alan figürün, *Altun Yaruk* gibi Budist Uygur metinlerinde geçen ve cellat anlamına gelen *bogaguç* ile biçimsel ve anlamsal bir yakınlık içinde olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim tıpkı Hakasçadaki *poorğa* (boğmak) fiilinden türetilen *pooncah* ya da yukarıda bahsi geçtiği üzere Hakas Bölge KGB'sinin Şaman Asochakov'dan kaydettiği şekliyle *pucah* (*poocah*) gibi eski Uygurca *bogaguç* kelimesi de *boğ-* fiil kökünden türetilmiş-

tir. Bu kökü takip eden diğer kelimeler ve taşıdıkları anlamlar şunlardır: *bogağu* “kelepçe”, *bogağuçı* “kelepçe vuran, cellat”, *bogağulug* “boğulmuş, kelepçelenmiş”, *bogağulukçı* “cellat, katil, boğazlayan” (Caferoğlu, 1968, s. 46). Tokyürek, bu kelimenin canlının öldürülüş yolunun gösterildiğini ifade ettikten sonra Friedrich W.K. Müller’in yayımladığı *Uigurica* serisinde geçen şu örnek cümleyi vermiştir: *Bogağuçı boltum erser* “Katil, cellat olduysam” (2009, s. 186). Kelime, DTS’de de “zincire ya da boyunduruğa vuran” olarak açıklanmıştır (1969, s. 112). Bizim düşüncemize göre Şamanizmde kişilerin genellikle boğulma kaynaklı ölümlerinden sorumlu tutulsa da çok çeşitli şekillerdeki ölümlerde de parmağı olduğuna inanılan bu kötü ruhun, zaman içinde cellat anlamı kazanmış olması muhtemeldir.

Elbette tarih boyunca tüm Türk halklarında kamu hukukunun getirdiği düzenlemeler çerçevesinde ölüm cezası mevcuttu ve bu cezaları uygulamakla görevli kişiler bulunmaktaydı. Bu konuda çeşitli kaynaklarda Yenisey Kırgızlarının yasalarının katılığına sıklıkla vurgu yapılmaktadır. Örneğin, savaştan önce kuşkuya düşen, elçilik görevini yerine getirmeyen, devlet yöneticilerine yanlış ya da kötü öğütlerde bulunan ve hırsızlık yapan kimseler baş kesme cezasına çarptırılmaktaydı. Eğer hırsızlık yapan kişinin babası hayattaysa, hırsızın kesilen başının babasının boynuna asıldığı ve babanın hayatının sonuna dek bu kesik başı taşımak zorunda olduğu kaydedilmiştir (Biçurin’den aktaran Karaev ve Zhusupov, 1996, s. 11). XI. asrın başında düzenlenen Çince *Sin Tan Shu* (*Sin Sülalesinin Yeni Tarihi*) adlı kaynakta da Yenisey Kırgızlarının savaşa girerken korkup titreyenlere ölüm cezası verdikleri belirtilmiştir (Cusaev vd.’den aktaran Useev, 2015, s. 26). İbn Fadlan da Hazar hakanlarının tıpkı Yenisey Kırgızları gibi savaştan kaçan vekillerini bazen çarmıha gererek bazen de asarak idam ettirdiklerini kaydetmiştir (Şeşen, 2016, ss. 46-47).

Dolayısıyla *bogağuçı* eski Türk döneminde katleden, can alan kişiyi ya da varlığı ifade eden tek kelime değildir. Nitekim yine Budist Uygur metinlerinde bu anlamda kullanılan *bıçdaçı*, *ölürgüçi*, *ölütçi* gibi pek çok farklı kelime bulunmaktadır (Tokyürek, 2009, s. 186). DLT’de (2005, s. 221) ve DTS’de de (1969, s. 139) baş ya da boyun kesen adam anlamında *çapıtgan er* kelimesi yer almaktadır. Hakasçada ise cellat anlamında esasında “insanları sopayla döven” ola-

rak çevirebileceğimiz *sımıhçı* kelimesi kullanılmaktadır (Butanayev, 2011, s. 496). Ancak gerek Hakaslar arasında esasında boğulmak ile alakalı olan *pooncah*'ın tüm intihar türlerini kapsaması, gerekse modern Tıvacada yine *bog-* fiil kökünden türetilen ve boğmak anlamına gelen *boor* fiilinin bir diğer anlamının da “et elde etmek için bir hayvanı kesme yoluyla öldürmek” olması dikkat çekicidir (TSTY, 2003, ss. 283-284). Bu durumda boğarak öldürmenin zamanla bir tür anlam genişlemesine uğrayarak genel anlamda öldürmeyi karşıladığını ileri sürmek mümkün görünmektedir.

Eski Uygur Budist metinlerinde yer alan ve yukarıda bahsi geçen *bogaguçı boltum* ifadesi, Aydarov tarafından Kazakçaya *bumakşı boldım* “katil, cellat oldum” (2010, s. 205) şeklinde aktarılmıştır. Kazak dilinde de *buv-* (boğ-) fiil kökünden, turnike yaparak bir bölgeyi boğmaya yarayan lastik ya da ip anlamındaki *bumak* kelimesi türetilmiş ve ona da isimden isim yapan *-cı* eki getirilerek kelime cellat anlamındaki *bumakşı* formuna sokulmuştur. Bu kelime de her ne kadar günümüz Kazakçasında kullanılmasa da Türk dillerinde boğma yoluyla can alan bir ruh ya da insanı karşılayan ve morfolojik benzerlikler gösteren birtakım özel adların varlığının gösterilmesi bakımından önemlidir.

Daha önce ne Hakas Şamanizmindeki *pooncah*, ne de eski Uygur Budist metinlerinde yer alan *bogaguçı* kavramları üzerine çalışmış olan araştırmacılar tarafından dile getirilen bu biçimsel ve anlamsal bağlantının mevcudiyeti kabul edildiği takdirde, günümüzde çeşitli dinlere mensup olan Hakasların hâlâ güçlü bir biçimde inandıkları *pooncah* figürünün yazılı belgeler ışığında Orta Çağ'a¹⁹ dek götürülmesi de mümkün olacaktır.

¹⁹ Ağca, Maniheizt ve Budist Uygur metinlerin yazımının VIII. yüzyıldan XIV. yüzyılın sonlarına kadar yaklaşık yedi yüz yıl boyunca devam ettiğini ifade etmektedir (2014, s. 3).

5. BÖLÜM

ÖLÜ TABUSUNDAN
ATALAR KÜLTÜNE

Daha önceki bölümlerde de bahsedildiği üzere Hakas aşiretleri ya da köyleri arasında dahi farklılık gösterebilmekle birlikte genel olarak mezarlıklar, ölümler ve yas tutan kişiler ile ilgili olan birtakım yasaklar ve onlardan doğan pratiklerin ölü tabusuna işaret ettiği düşünülmektedir. Freud, bu tabunun merkezine ölenin ruhunun geri dönebileceğine dair bir inanın yarattığı korkuyu yerleştirmektedir. Ayrıca canlı olanları kıskanan ve ailesinin yanında olmak isteyen, kendisi orta dünyada kalamadığı takdirde bu kez yaşayan akrabalarını yanında götürebileceğine inanılan bu ruhu ve onun bulaştırılabileceği ölümü uzak tutmak için insanların türlü uygulamalar gerçekleştirdiklerini de ifade etmektedir (Freud, 2002, ss. 85, 88). Ölen kişinin hayattayken yaşadığı yere ve insanlara geri dönmemesi için alınan tüm önlemler de bu korkudan kaynaklanmaktadır. Mezarlık dönüşünde dikkat edilen yasaklar ya da cenaze töreninin ardından eve girerken temizlenilmesi gerektiğine dair inanışlar bu önlemler arasındadır (Eliade, 2006, ss. 239-240).

Ancak Mircea Eliade, ölümlerin zaman içinde koruyucu ve kollayıcı bir pozisyona gelmeleri ve geride kalan insanların bu ölü kişilerin ruhlarına karşı derin bir korku hissetmeleri sebebiyle önlemler almalarının çelişkili olduğunu ileri sürmektedir. Eliade bu çelişkinin, esasında birbirini takip eden iki zıt davranış olarak açıklanabileceğini, insanların yeni ölümlerden korkup eski ölümlere ise saygı göstererek onlardan birtakım iyilikler beklediklerini belirtmektedir (2006, ss. 239-240). Bu noktada doğaüstü nitelikler atfedilen insanlar veya onların temsilleri olan nesneler ya da tasvirler ile bağlantı kurma eylemini de kapsayan dua ve kurban gibi çeşitli ritüeller topluluğu ve tapınım anlamlarını taşıyan (Lat.) *cultus* kelimesi ön plana çıkmaktadır (Özkan, 2003, s. 16). Öyleyse ölümlerin, yaşayan insanlara iyi veya kötü yönde bir müdahale edebilme gücünden kaynaklanan

korkunun zaman içinde azalarak yok olması sebebiyle ölü tabusundan atalar kültüne doğru bir geçişin mevcut olduğunu söylemek mümkündür (Roux, 2002, s. 294). Ölenin ruhunun orta dünyadaki düzenini ve ailesini bırakıp yeni yaşamına doğru yol alabilmesi amacıyla gerçekleştirilen ritüeller ve periyodik anma törenlerinin de kendisinden çekinilen ölüyü koruyucu bir ataya dönüştürmeye yaradığı unutulmamalıdır. Nitekim bu davranışlar bütünü, atalar kültürünün de çıkış noktasıdır.

Roux'nun ifadesiyle eski ölümlere tapmayı ifade eden atalar kültürü, ölünün ruhu için yerine getirilen bireysel kurbanları, mezarlıkta olduğu gibi ev içinde de düzenlenebilen periyodik ayinleri ve atalar için düzenlenen diğer yıllık törenleri içermektedir (*Encyclopedia of Religion*, 2005, s. 320). Fakat elbette atalar kültürünün tek ortaya çıkış nedeni ölenin ruhunun kötücül nitelikler taşıması ve bundan kaynaklanan korku duygusu değildir. Ataları koruyucu figürler olarak görüp onlara tapınmanın temelinde, gözle görünmeyen ve karmaşık olan öbür dünyada insanın güçsüzlüğüne çare olabilecek bir müttefik arayışı yatmaktadır. Ayrıca ataların tanrılarla birlikte göğün katlarında yaşamaları sebebiyle kendi soylarından gelen insanlar ile yaratıcılar arasında iyi bir aracı olabilecekleri düşüncesi de mevcuttur (Radlof, 1976, s. 221). Bir başka ifadeyle, eğer insanlar atalarına dua edip onların adına kurbanlar kesiyor ya da saç yapıyorsa, düzenli olarak onları anmak için ayinler düzenliyorsa, yani Durkheim'a göre ata tapıncı için gerekli olan her şeyi yerine getiriyorsa bunun sebebi karşılığında bazı şeyler bekliyor olmalarıdır (Roux, 2005, s. 365).

Hakas Şamanizminde, bu dünyadan göçmüş olan atalar ile yer üstünde yaşamakta olan soy ve gelecek kuşaklar arasında daimi bir sirkülasyon bulunduğu inanılmaktadır. Bu inanışa göre yaşayan insanlar nasıl atalarına karşı sorumlu iseler, atalar da kendi soylarından geldiği takdirde henüz doğmamış nesiller için dahi birtakım yükümlülöklere sahiplerdir. Atalar, tüm çocuklarının kollayıcıları oldukları gibi aynı zamanda "hayat veren eli" olarak da görölmektedirler (Lvova, vd., 2013a, s. 243). Bu düşünce, Hakas destanlarında da mevcuttur. Destan kahramanları kendilerine yardımı dokunan kimselere, "Atam olup yardım ettin" gibi cümlelerle teşekkürlerini göstermektedirler (*Huban Arış*, 2006, s. 21). Alan araştırmasına da-

yanan çalışmalarda da görüşme yapılan Hakasların, ölen yaşlıların, geride kalan akrabalarını ve yakınlarını düşünmek mecburiyetinde olduğunu söyledikleri kaydedilmiştir (Lvova, 2013c, s. 38). Bu ifade de görüldüğü üzere bir kişi yaşının ilerlemesiyle birlikte ata olmaya da yaklaşmış kabul edilmektedir. Tüm Türk halklarında gözlemlenebilen ve Hakas destanlarında da yer alan bir davranış olan anne baba ve diğer büyüklere hürmet göstermek de bu kişilerin potansiyel atalar olarak görülmesinden kaynaklanıyor olmalıdır. Destanlarda geçen *adazı-ıceziññ alnına kilip, azahtarına altı hati tüşkenner, ahsılarınañ çitli hati ohsanğannar* “ana babasının önüne gelip ayaklarına altı kez kapandılar, ağızlarıyla yedi kez öptüler” (Altın Taycı, 2013, ss. 166-167) gibi ifadeler, bu düşünce etrafında gelişen davranışlara örnek olarak gösterilebilir.

Aynı şekilde atalarının ve hangi soydan geldiklerinin bilinmesi meselesine büyük önem atfeden Hakasların destanlarında da bu hassasiyet ortaya koyulmaktadır. Örneğin, bir yerde karşılaşan destan kahramanları birbirlerine öncelikle atalarının ve analarının kim olduğunu, hangi boya ait olduklarını sormaktadırlar: “*Yediren atan kimdir? Emziren anan kimdir? Adın ve soyadın nedir? Hangi hanın torunusun? Hangi alpin balasısn?*” (Huban Arıç, 2006, s. 21). Ayrıca Yenisey Kırğızlarının her daim ön planda tuttıkları *erdem*’li hayatın bir gereği olarak öldükten sonra adlarının yaşatmaları gerektiğini düşünen destan kahramanları, kendilerinin de bir gün gelecek kuşaklar için atalara dönüşeceklerinin farkındadırlar. *Alıp pozıbis ölip tee parzabis, adıbis halğay halıh çonda* “Yiğit olan bizler ölüp kalsak da, adımız boyunca milletin içinde yaşayacak” (Han Orba, 2011, s. 240). Daha önce de ifade edildiği üzere Şamanizmde insanın hayat amacının geçmişteki atalar ve gelecek kuşaklar arasında köprü görevi görmek olduğu hatıra getirilecek olursa, yaşayan kahramanların ölümle birlikte ata olma statüsüne erişmelerindeki mantık da daha net bir biçimde ortaya koyulmuş olacaktır.

Ancak bütün ruhlar gibi ataların ruhları da memnun edildikleri takdirde yıkıcı eylemlerde bulunabilmektedirler. Frazer’ın ifadesiyle, geleneksel dinlerinde atalar kültüne sahip olan halklar insanın bilinçli benliğinin, biyolojik ölümün ardından var olmaya devam etmekte ve iyiye ya da kötüye kullanmakta serbest olduğu olağanüstü güçlerle donanmakta olduğuna inanmaktadırlar (2014,

s. 523). Bu ifadelerle aynı doğrultuda olarak Kırgızlar da, ölmüş atalarının korumasını elde edebilmek için belirli birtakım ritüellerin gerçekleştirilmesi gerektiğine ve bu ritüeller eksik kaldığında ya da hiç gerçekleştirilmediğinde ataların ruhlarının bu davranışı hakaret olarak görüp kendilerini cezalandıracaklarına inanmaktaydılar (Dıykanbayeva, 2009, s. 70).

Şamanizmin ayrılmaz bir parçası olan atalar kültürünün Türk kültürü için ne denli köklü olduğunu gösteren örneklerden biri olarak, bir Hiong-nu Şamanının (vu) atalarının ağzından konuşması ile alakalı bir hikâye gösterilebilir. Hikâyeye göre Şaman, ölmüş olan Tanhu'nun (Şan-yu) öfkeli olduğunu ve Hiong-nuların atalarına her zaman aynı dönemde kurbanlar sunduklarını hatırlattığını; şimdi neden bu geleneğin yerine getirilmediğini sorduğunu dile getirmektedir. Ata ruhlarının ağzından bu sözleri ileten Şaman, gelenek olduğu üzere atalara istedikleri insan kurbanını verebilmek için kendisini kurban olarak sunmaktadır (Roux, 1999, ss. 194-195). Görüldüğü üzere Şaman, Hiong-nularda da günümüzde olduğu gibi ataların konuşmak için seçtikleri ve isteklerini ilettikleri bir kişidir.

Hakaslar arasında da bir kişinin Şaman olmak üzere seçildiği anlaşıldığında o kişi hakkında, *tösterİne pastırça* “[kendisini] tös'lerine, ata ruhlarına bastırıyor” ya da *tösterİne hıstırça* “[kendisini] tös'lerine, atalarının ruhlarına kısırtıyor” gibi ifadeler kullanılmaktadır (Potapov, 2012, s. 100)¹. Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki bir kişiyi Şaman olması için seçenler ata ruhlarıdır. Nitekim Hakaslar, bir Şamanın kendi Şaman atalarından birinin koruması altında olduğuna ve bu şaman atanın, uygun kişiyi bulduğunda onu Şaman olması için zorladığına inanmaktadırlar. Atalarının ruhlarından yardımcı ruhlar alan yeni Şaman, bu yardımcılara da tös “ata” demektedir (Alekseyev, 2013, s. 106). Alekseyev, Altaylıların tanrılara ve iyelere karşı gerçekleştirdikleri tapınımı, ölen Şamanlar için de yerine getirdiklerini ve inançlı insanların evlerinde Şaman atalarını sembolize eden tasvirler bulundurdıklarını ileri sürmektedir (Alekseyev, 2013, s. 101). Evlerde ibadet nesneleri olarak bulundurulan bu ata tasvirleri de yukarıda ata ruhları olarak Türkçeye aktarılan

Potapov bu iki ifadeyi *töstörİn pastırça* ve *töstörİn kıstarça* şeklinde yazarken Hakasça gramer kurallarını gözden kaçırmış olmalıdır. Yukarıdaki alıntıda bu cümleler Hakas diline uygun olarak düzeltilmiş biçimde kullanılmıştır.

Hakasça *tös* kelimesiyle adlandırılmaktadır. Çeşitli kaynaklarda *töz* ya da *tus* olarak geçen bu kelime, Moğolcada *ongon* olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türk halkları arasında seyahat eden İslam coğrafyacıları da söz konusu tasvirlerden *tus* adı verilen küçük putlar, heykeller, ağaçtan tasvirler olarak bahsetmektedirler (Yörükân, 2006, s. 23). Ebu'l Gazi Bahadır Han da Türklerden birinin bir yakını öldüğünde ölen kişiye benzeyen bir tasvir yapıldığını ve bunun ölenin ailesinin evinde saklandığını ifade ederken aslında atalar kültüne ait köklü bir geleneği aktarmıştır (Günay ve Güngör, 2015, s. 63). Şamanizme göre ailenin tüm üyeleri gibi bu tasvirlerle de evdeki yiyecek ve içeceklerden sunularak ata ruhlarının beslenmesi gerekmektedir. Nitekim daha önce cenaze ve anma törenleri konusunda yemek ve yaşam arasındaki ilişki ele alınırken bahsedildiği üzere bir evin içinde yaşayan tüm insanların hayatına tesir etme gücüne sahip olduğuna inanılan ataların ruhlarının kutsama ve koruyuculuklarını elde edebilmek için de her şeyden önce onları “yemeğe davet etmek” (Özkan, 2003, s. 24) şarttır. Banzarov, sevdikleri bir kişi öldüğünde Moğolların da ölen yakınlarını sembolize eden bir figür yaptıklarını ve evde pişen yemekleri ilk önce bu tasvire sunduklarını ve onu öpüp, onun sevdikleri kişinin tasviri olduğunu sesli biçimde söyleyerek ona tapınıp ibadet ettiklerini ifade etmektedir (Banzarov, 1891, ss. 30-31). Marco Polo da Türklerin XIII. yüzyılda *tös*'lerini her gün öğle ve akşam yemeklerinde yağlı bir et parçasını ağızlarına sürerek sembolik olarak beslediklerini, daha sonra aynı eti ev halkının da sırayla ağızlarına götürdüklerini kaydetmiştir (Roux, 1999, s. 210).

Hakasların *ib* dedikleri geleneksel yurt yani evin içinde sayıları 3, 7 ya da 9 olarak değişebilen *tös*'leri muhafaza ettikleri özel yere *tösib* “tös evi” adı verilmektedir (Butanayev, 1986, s. 91). Hakaslar arasında ev halkından biri hastalandığında ya da uzun süre sıkıntı veren ve geçmeyen negatif bir durum meydana geldiğinde ataların tasvirlerinin özel evlerinden çıkarılarak kendilerine ibadet edilmesi uygulaması, XIX. yüzyıla dek sürdürülmüştür (Butanayev ve Butanayeva, 2007, s. 69). Harva da, Tomsk bölgesinde yaşayan Hristiyan Türklerin dahi yukarıda bahsedilen türde bir sıkıntı meydana geldiğinde elleri ve ayakları olmayan, baş bölgesinde ise gözleri temsil eden iki adet düğmenin dikilmiş olduğu küçük kuklaları çıkarıp on-

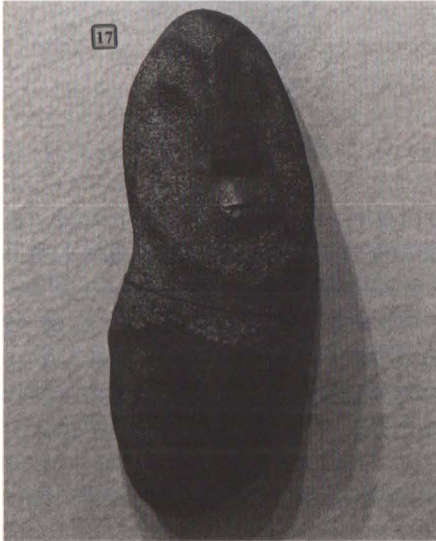
lara süt ya da koyun kanı sunduklarını belirtmektedir (Harva, 2014, s. 199). Gmelin de Yakutların bez parçasından yaptıkları ata tasvirlerinin ağızlarına kan ve hayvan yağı sürdüklerini, daha sonra bu bezi ya da kumaşı emdiklerini kaydederek ata tasvirlerine kan sunulması uygulamasından bahsetmiştir (Roux, 1999, s. 213). Benzer şekilde Georgi de Altaylıların dikdörtgen bir kumaş üzerine kırmızı boya ile sayıları 1 ve 3 arasında değişebilen figürler çizdiklerini ve bu tarz tös'lerin de oldukça yaygın olduğunu ifade etmiştir (Harva, 2014, s. 302).

Görüldüğü üzere söz konusu “kutsal putların” (Tryjarski, 2012, s. 392) atalar kültürünün en karakteristik unsurlarından biri olarak kabul edilmesi mümkündür. Belirtilmelidir ki etnografik dönemde takip edilebilen bu inanış ve uygulamalar arkeolojik verilerle de desteklenebilmekte ve tarihsel süreçte çok daha geriye götürülebilmektedir. Butanayev, söz konusu figürlerin Hakas topraklarında MÖ VII-I. yüzyıllar arasında Tagar kültürüyle ortaya çıkmış olabileceğini ileri sürmektedir (Butanayev, 1996, s. 180). Buna ek olarak arkeolog Vadetskaya ise Baykal ve Krasnoyarsk bölgelerinde keşfedilen ve Bronz Çağı'na tarihlendirilen mezarlardan da Altay halklarının ocağın ve dolayısıyla evin koruyucusu olduğunu düşündükleri bu tös'lere benzeyen kuklalar ya da figürler bulunduğunu belirterek Butanayev'in öne sürdüğü muhtemel ortaya çıkış tarihini daha da geriye çekmiştir (Vadetskaya, 1981, ss. 67-68). (Vadetskaya'nın bahsettiği Bronz Çağı figürlerinden bazıları için bk. Görsel 38-40). Bu bilgiler ışığında atalar kültürünün Sibirya coğrafyasında binlerce yıldır var olduğunu ileri sürmek mümkün görünmektedir.



**Görsel 38. Minusinsk Martyanov Müzesi, Okunev Dönemi
antropomorfik figürler**

Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, 03.08.2019



**Görsel 39. Minusinsk Martyanov Müzesi,
Okunev Dönemi antropomorfik taş figür**

Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, 03.08.2019



Görsel 40. Minusinsk Martyanov Müzesi,
Okunev Dönemi antropomorfik figür
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, 03.08.2019

Ataları temsil eden figürler ve bu gelenek çevresinde gelişen pratikler konusunda üzerinde durulması gereken bir diğer konu da elbette mezar heykelleridir (bk. Görsel 22). Ölünün somut bir biçimde temsil edilebilmesi için yapılan bu mezar heykelleri, özellikle büyük kahramanlar ya da yöneticiler için ölümünün ardından kendilerine benzeyen taştan figürler olarak yapılmakta ve zaman içinde tıpkı küçük *tös*'ler gibi "ataların putlarına" dönüşmekteydiler (Roux, 2005, s. 379). Roux, ölen kişinin heykelinin dikilmesiyle birlikte mezarın tamamen bittiğini ve yaşayanların ölüyü artık bıraktıklarını ifade etmektedir. Kendi dünyasına giden ölü artık ataların arasındaki yerini almak üzereyken arkada bıraktığı insanlar ile de daha farklı boyutta ilişkiler kuracaktır (Roux, 1999, s. 311).

Bu sebeptendir ki Hakas topraklarında bulunan yazıtların dikil-

diği bölgeler de yazıtlar müzelere taşınıp koruma altına alınmadan önce ayinlerin düzenlendiği kutsal alanlar olarak görülmektedir. Bu törenler esnasında taşlara yeni tamgaların kazındığı ve yazıtların dikildiği alanların da tıpkı mezar heykellerinin dikildiği bölgeler gibi, ataların ruhlarıyla iletişim kurabilmeyi sağlayan özel yerler olarak kabul edildiği tespit edilmiştir. Hakaslar, unuttukları bu yazılara ve sembollere ev sahipliği yapan söz konusu taş yazıtları, sözlü geleneklerinde kullanarak kültürlerinin farklı bir parçası hâline getirmişlerdir.

Nitekim Sibiryalı Türklerin destanlarında okuma ve yazma eylemi, ataların olağanüstü bir gücü olarak görülmektedir (Samdan, 2003, s. 160). Hakas destanlarında da kahramanların gizli yazı sanatını bildiklerinden ve çok hızlı okuyup yazabildiklerinden bahsedilmektedir (*Huban Arıç*, 2006, s. X). Henüz deşifre edilmemiş oldukları dönemlerde, Hakasların atalarına ait olduğunu bildikleri; fakat okuyamadıkları bu mezar taşlarını atalarına duydukları saygı ile birleştirmiş olmaları dikkat çekicidir. Günümüzde Minusinsk Müzesi'nde bulunan ve bir insanın babasının erdemli yaşamını onurlandırmak için dikmiş olduğu, içinde *kañıçım (...)* *buñka taşın beñkü tiker men* “babacığım, buraya taşını ebedî kalmak üzere dikiyorum” (Aydın, 2013, ss. 122-124) ifadesinin geçtiği E 48 numaralı yazıt, runik yazının unutulmasına ve yazıtta adı geçen atanın adının da artık hatırlanmamasına rağmen hâlâ saygı uyandırabilmektedir.

Tös'ler ve mezar heykellerine ek olarak ataların evleri olan mezarlarının da bu başlık altında değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Hakas bozkırları, *közeelğazı* “kurganlı yazı” ya da *hırh kürgen* “kırk kurgan” (Bunakov, Tsydenova, 2014, s. 257) gibi örnekleri çoğaltılabilecek biçimde bölgedeki yer adlarına da etki eden pek çok kurgana da ev sahipliği yapmaktadır. 2019 yazında gerçekleştirilen alan araştırmasında yukarıda örneklere ek olarak özellikle Hakas nüfusun yoğun olarak yaşadığı ve pek çok kurganın bulunduğu Askiz bölgesindeki bu alanlara yerli Hakaslar tarafından *kürgennig çazılar* “kurganlı yazılar/ovalar” dendiği de tespit edilmiştir (bk. Görsel 41).



Görsel 41. Hakas Cumhuriyeti, Askiz Bölgesi,
Safronov Kurganları, 29.07.2019
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov

Bu gösterişli anıtların yapılma sebeplerine dair araştırmacılar pek çok görüş ileri sürmüşlerdir. İhtişamlı mezarların neden yapıldığı sorusunun en yaygın kabul gören yanıtı ise bilindiği üzere yöneticilerin ya da yüksek sosyal statüye sahip kimselerin, ölüm olayının ardından dahi güçlerini bir biçimde muhafaza edebilmek amacıdır. Ancak atalara karşı hissedilen hürmet ve tapınma ihtiyacı, halkın da kurganların inşasına benzer derecede önem verdiğini göstermektedir (Castagné, 1911, s. 26) Bu anlayış ile ilgili olarak Frazer, toplumların ve bireylerin kemiklere ya da küllere dönüşecek olma durumunu tatmin edici bulmamaları sebebiyle ölen kişileri aziz ya da kahraman mertebesine yükselttiklerini ve ölümlerinin zamanla bu seviyeden tanrıların katına dahi ulaşabildiklerini ifade etmiş ve esasında tüm dünyadan insanların ölüm olayına gösterdikleri ortak reaksiyonu gözler önüne sermiştir (2014, s. 528). Bu durumda, görkemli bir kurgan yapıldığında hem ölü yani potansiyel atanın, hem de geride kalan insanların tatmin olduklarını söylemek mümkündür.

Johann Georg Gmelin de XVIII. yüzyılda Sibiry coğrafyasına yaptığı seyahat sırasında mezarların çevresine dikilmiş birtakım taşlar gördüğünü ve yerliler arasında bu yapılara ilişkin özel bir saygı ve tapınma uygulamasının bulunduğunu kaydetmiştir (2013, s. 176). Kurgan kazılarının yürütüldüğü dönemlerde Hakasların, kazılar sayesinde herkesin onların atalarının ne denli kutsal ve yüce insanlar olduklarını gördüklerini ve öğrendiklerini söyledikleri de bilinmektedir (Butanayev, 2003, s. 9). Görüldüğü üzere bahsi geçen dönemde yerli halk atalarıyla ve onların mirasıyla açık bir biçimde gurur duymaktadır.

Hakasların atalarına ve onlardan kalan anıtlara gösterdikleri saygı, tarihte pek çok kaynak üzerinden takip edilebilmektedir. Örneğin Herodotos, İskitlerin Pers kralı Darius'a atalarının gömüldüğü yeri bulup bu mezarlara saygısızlık yapmadıkça kendisiyle savaşmayacaklarını söylediklerini kaydetmiştir (Roux, 1999, s. 200). Benzer şekilde Attila'nın V. yüzyılda Balkanlara sefer yapmasının bir sebebi olarak Hun mezarlarının Bizanslılar tarafından soyulması gösterilmektedir (Kafesoğlu, 2011, s. 292). Hazarlarda da aynı gelenek mevcuttur. Gerçekten de Hazar kağanlarından biri öldüğünde atından inip secde etmeyen hiç kimsenin mezarın önünden geçemeyeceği, geçenlerin ise ancak mezardan uzaklaştığında atlarına yeniden binebilecekleri anlatılmaktadır (Dunlop, 1954, s. 97).

Ataların mezarlarına gösterilen saygı, Türk halklarının yaşadıkları bölgelere giden yabancı gezginler tarafından da fark edilmiş ve kaydedilmiştir. Gmelin de Hakaslardan bahsederken, eski kurganlarda hazinelerin gömülü olduğunun bilinmesine rağmen hiç kimsenin mezarlara dokunmak istemediğini aktarmış ve bu davranışı ölümlere tapınmayla ilişkilendirmiştir (Roux, 1999, s. 102). Benzer şekilde Georgi de Hakasların Haas boyunun atalarına ait olan mezarlara büyük bir saygı gösterdiklerini ve mezarlarda olduğuna dair dedikoduların yayıldığı hazineleri bulmak için dahi olsa bunlara dokunmadıklarını aktarmıştır (Georgi, 1799, s. 149). Bu konuda Hakasları alıkoyan düşünce yalnızca atalarına duydukları saygı değildir. Ataların kemikleri ya da küllerinin yattığı mezarlara hürmet gösterilmediği takdirde başlarına geleceğini düşündükleri felaketlerin de etkisi vardır. Örneğin, Hakaslar arasında bir zamanlar Kırgızlardan kalan mezarların üstüne ev yapan bir kişiden bahsedilmek-

tedir. Anlatılana göre ataların mezarlarına saygısızlık eden bu kişi *Hırğıs sünezî* (Kırgız ruhu) tarafından cezalandırılmaktadır. Ceza ise Şamanizmin insanın var oluş amacı ile ilgili daha önce Hakas Devlet Üniversitesi'nde görevli olan 61 yaşındaki Prof. Dr. Larisa Anzhiganova'nın (Sağay boyu, Çiti Püür aşireti) aktardığı bilgiler ile aynı doğrultudadır. Hatırlanacak olursa Anzhiganova, evlenememek ve çocuk sahibi olamamanın Şamanizmde bir insanın başına gelebilecek en büyük ceza olduğunu belirtmiştir (L. Anzhiganova, kişisel görüşme, Ağustos, 1, 2019). Aynı şekilde *Hırğıs sünezî*'nin de atalara saygısızlık eden kişiye ceza olarak bir bebeğin doğması için gerekli olan *hut*'a el koyduğu ve saygısızlığı yapan kişinin de çocuk sahibi olamadığı anlatılmaktadır (Butanayev ve Butanayeva, 1996, s. 23).

Benzer bir hikâye Hakasların Kızıl boyunda da anlatılmaktadır. Hikâyeye göre ataların mezarlarında olduğu söylenen altınları bulmak için sayısız yer kazan Kızıllar, bir at kafatası haricinde hiçbir şey bulamayınca çok sinirlenirler ve kafatasını Ak İyus Nehri'nin diğer tarafına fırlatırlar. Kafatası oracıkta bir ördeğe dönüşür ve atalarının geleneklerine saygı göstermedikleri için cezalandırılacaklarını, bundan sonra şansın Kızıllardan Haaslara geçeceğini söyler. Anlatılana göre o günden itibaren Haaslar daha varlıklı olmaya başlarlar. (Butanayev ve Butanayeva, 2007, s. 67). Hakasların günümüzde de mezarlara karşı dikkatli davranıp, saç yapmaları ve mezardaki ruhları beslemelerinde yukarıdaki bahsi geçen caydırıcı hikâyelerin payı büyük olmalıdır (Butanayev ve Butanayeva, 2007, s. 40).

Diğer Türk halklarından erken dönemlerde ayrılmış olan Sa-ha-Yakutlarda da aynı kültün yaşaması dikkat çekicidir. M. Balzer, 1994 yılının yazında Yakutlar arasında bulunduğu esnada çok ünlü bir Şaman olan Tokoyeu *Oyuun*'un (Oyun, Şaman) mezarını görmek ister; ancak Yakutlar Şamandan çekindikleri için gitmemesi konusunda Balzer'i ikna etmeye çalışırlar; fakat kabul ettiremezler. Bunun üzerine mezara giden yolu göstermekle yetinerek istiyorsa tek başına gitmesi gerektiğini söylerler (Balzer, 1996, s. 305).

Özetlemek gerekirse, Hakas steplerindeki mezarlar ve bu mezarların çevresindeki anıtların eski Kırgızlar için ibadet nesneleri görevi gördüğü bilinmektedir (Castagné, 1991, ss. 65-66). Bu sebeple günümüzde Kırgızların torunları olan Hakaslar da "atalarının ruhlarının hâkimiyeti altında olan" bu mezarları kutsallaştırmak-

ta ve bu alanlara özel bir saygı göstermeye devam etmektedirler (Beskhelebnaya, 2007, s. 55). Nitekim kurganlarda bulunan dikili taşların çevresine ya da bölgedeki ağaçlara veya çalılara çaputların bağlandığı, kurgan alanındaki belirli noktalara para, sigara gibi kansız kurbanların ya da kişinin isteklerini sembolize eden nesnelerin bırakılmış olduğu bugün de görülebilmektedir (bk. Görsel 42-47). Bu örnekler ise Hakaslar arasında atalar kültünün geçmişten günümüze varlığını ortaya koymaktadır.



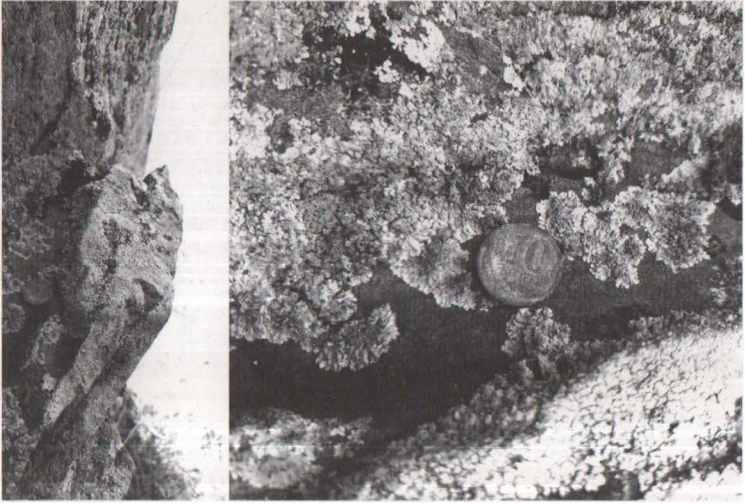
Görsel 42. Büyük Salbık Kurganı, Kansız Kurban geleneği
Fotoğraf: Nühket Okutan Davletov, 01.08.2019



Görsel 43. Büyük Salbık Kurganı, Çalama (Çaput)
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, 01.08.2019



Görsel 44. Büyük Salbık Kurganı, Çalama (Çaput),
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, 01.08.2019



**Görsel 45. Askiz Bölgesi, Safronov Kurganları,
Dikili taşların üzerine bırakılmış madenî para
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, 29.07.2019**



**Görsel 46. Askiz Bölgesi, Ah Püür Kurganları, Çalama (Çaput).
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, 31.07.2019**



**Görsel 47. Askiz Bölgesi, Ah Püür Kurganları,
Kurganı çevreleyen kayaların üzerine bırakılmış madenî para.
Fotoğraf: Nükhet Okutan Davletov, 31.07.2019**

SONUÇ

Bu çalışmada günümüzde Rusya Federasyonu sınırları içindeki Hakas Cumhuriyeti'nde yaşayan ve Güney Sibirya'nın yerlisi olan Hakasların yaşama ve ölüme atfettikleri anlamlar Şamanizm bağlamında incelenirken, Hakas-Minusinsk Vadisi'ndeki varlığı arkeolojik veriler ve yazılı kaynaklar yoluyla tespit edilmiş olan ölüme dair pratikler ele alınmış ve bunların Hakaslar arasında XXI. yüzyılda da sürdürülüp sürdürülmediği ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Daha önce çeşitli Türk toplumlarında ölüm ile ilgili inanış ve uygulamalar üzerine birtakım genel çalışmalar yapılmış olsa da, ölümün Hakas Türkleri özelinde geniş çaplı olarak ele alınmamış olması araştırmayı özgün kılmaktadır. Ayrıca Hakaslar üzerinden yürütülen bu incelemeler sayesinde tarihsel süreçte Yenisey Kırgızlarının Şamanist düşünce temelinde şekillendirmiş oldukları yaşam ve ölüm tasavvurları da detaylı bir biçimde ele alınmıştır. Çalışmanın bu yönüyle mevcut bilimsel birikime bir katkı olması umulmaktadır.

Bu doğrultuda alan araştırması sırasında gerçekleştirilen mülakatlarda Yenisey Kırgızlarının ve eski Türklerin mirasçıları Hakasların hiç terk etmedikleri anavatanları olan söz konusu bu bölgeyi yüzyıllardır tesir altında bırakan tüm dış faktörlere rağmen yaşamın ve yeni doğanların koruyucusu Umay ile ölümlerin sahibi Erlik'e XXI. yüzyılda dahi inanıyor oldukları tespit edilmiştir. Bu durumun ise çalışmanın önceki bölümlerde derinlemesine incelendiği üzere Hakas-Minusinsk Vadisi'nin Şamanist düşünce sisteminden kaynaklandığı sonucuna varılmıştır.

Ayrıca yaşamın ölüm ile sonlanmak yerine devam ettiğine inanan Hakasların ruha dair kavramlarındaki çeşitlilik üzerinde de durulmuş ve Türkçe ya da Rusça çeviri çalışmalarda genel olarak ruh kelimesiyle karşılanan pek çok kavramın günümüz Hakasları arasında ne sıklıkla kullanıldığı sorusuna bir yanıt aranmıştır. Bu

sebeple 2019 yazında bölgede yürütülen alan araştırması sırasında görüşme yapılan Hakaslara “Kaç farklı ruh adı vardır? (Hut, tın, çula, süne/sürnü, üzüt)” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Bu soruya verilen yanıtlara göre *çula*’yı 21 katılımcının %47,61’inin (10), *üzüt*’ü %57,14’ünün (12); *süne* ya da *sürnü*’yü %80,95’inin (17), *hut*’u % 80,95’inin (17), *tın*’ı ise katılımcıların %61,90’ının (13) bildiği tespit edilmiştir. Mülakat yapılan katılımcılar arasında *hut* ve *süne* ya da *sürne/sürnü* eşit ve en yüksek oranlarda bilinirken, bu iki ruh türünü *tın* takip etmektedir. *Üzüt* ve *çula* kavramlarının ise XX. yüzyıl kaynaklarında yer alan bilgilerin aksine son yüzyıl içinde tanınırlığını kaybetmekte olduğu görülmüştür.

Gerek literatür taraması gerek alan araştırması yoluyla Hakas Şamanizminde ölüm olayının, insanın yaşamını farklı bir boyutta sürdürmesini sağlayan bir değişim niteliği taşıdığı bilgisine ulaşılabilmektedir. Yapılan görüşmeler sonucunda Hakasların bu tasarıma göre çeşitli suçlar ve hataların yaptırımlarının da ölüm sonrasını beklemesine gerek olmadığına ve kişinin hâlâ yaşarken yerüstünde cezalandırılabilceğine inandıkları tespit edilmiştir.

Çalışmanın devamında Hakasların sözlü gelenek ürünleri olan destanlarında sıklıkla karşılaşılan dirilme motifinin, halkın inançsal dünyasında reenkarnasyon inancının bir yansıması olabileceği fikrinden yola çıkarak alan araştırması sırasında bazı katılımcılara bu doğrultuda sorular yöneltilmiştir. Yapılan görüşmeler yarı-yapısal gerçekleştiği, katılımcıların anlattıkları meselelerin ve konuşmanın akışına göre ekstra sorular eklendiği için reenkarnasyon ile ilgili sorular katılımcıların tamamına sorulamamıştır. Ancak görüşme yapılan Hakasların % 23,80’i (5) Şamanizmde reenkarnasyonun var olduğunu ifade etmiştir. Şamanizmin diğer pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da kesin yargılar ileri sürmemesi, reenkarnasyonun sınırlarının çizilmesini de zorlaştırmaktadır. Ancak katılımcılardan kaydedilen bilgiler ışığında Şamanizmdeki reenkarnasyon inancının, Hindistan kökenli inanışlarda bulunan reenkarnasyon inancından son derece farklı olduğu ve kendi içinde ayrı bir sisteme sahip görüldüğü sonucuna varılmıştır.

Ölümden sakınma uygulamaları kapsamında ise ölümü karşılayan örtmece sözler, mezarlıkta sergilenmesi istenmeyen davranışlar ve dul kişilere uygulanan yasaklar ele alınmıştır. Bu doğrultuda lite-

ratür taramasında karşılaşılmayan; fakat alan araştırması sırasında rastlanabilen pek çok örtmece söz tespit edilmiştir. Ayrıca kişisel görüşmelerden elde edilen verilere göre zaman içinde katılığını kaybetme eğilimi gösterse de yaşama tutunmak ve ölümü yaşayanlara bulaştırmamak için dul kişiler üzerinden alınmaya çalışılan önlemlerin Hakas toplumunda hâlâ varlığını koruduğu ve bu sakınma uygulamalarına riayet edildiği sonucuna varılmıştır.

Günümüzde Hakaslar arasında ölünün defnedilmesi için tercih edilen yöntemin inhumasyon olduğu görülmüştür. Bu yöntem bölgede Bronz Çağı'ndan itibaren takip edilebilen birtakım karakteristik niteliklere sahiptir. Bu nitelikler ise sözlü gelenek ürünleri olan destanlar üzerinden olduğu gibi arkeolojik veriler ve bölgenin yerlisi Hakaslarla gerçekleştirilen mülakatlar yoluyla tespit edilebilmektedir. Bu sebeple inhumasyon konusunda da Hakas Şamanizmi dâhilinde bir kültürel devamlılıktan söz etmek mümkün görünmektedir. Ayrıca günümüzde Hakas Cumhuriyeti'nde Yenisey Kırgızlarının geleneksel cenaze uygulaması olan kremasyona ilginin arttığını ve bu konuda yürütülen projeler olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Ek olarak inhumasyon sırasında ölüye öbür dünyaya çıkacağı yolculukta eşlik edecek nesneler ile ölünün artık ihtiyacı olmayacağı düşünülen eşyalara dair uygulamaların Hristiyan ve Şaman Hakaslar arasında XXI. yüzyılda hâlâ ortak olduğu görülmüştür. Arkeolojik ve etnografik veriler ışığında Hakas topraklarında binlerce yıldır devam ettiği tespit edilen eşya ile gömme uygulamasının yanı sıra, mezara koyulan bu nesneler ile ölüye giydirilen giysilerin tahrip etme yoluyla sembolik olarak öldürülmesi uygulaması da Güney Sibirya'da Orta Çağ'da yaşamış olan Yenisey Kırgızları döneminden beri kesintisiz bir biçimde sürdürülmektedir.

Hakas-Minusinsk Vadisi'nde eşya ile gömme uygulaması dâhilinde değerlendirilebilecek bir diğer gelenek de ölüm maskesi kullanımıdır. Bölgede MÖ II. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan kil ya da alçıdan yapılan ölüm maskelerinin özgünlüğü üzerinde durulmasının ardından bu maskelerin yalnızca MÖ II-MS V. yüzyıllara tarihlendirilen Taştık arkeolojik kültürü içerisinde değil, Yenisey Kırgızları döneminde de kullanılmaya devam ettiğine dair çeşitli araştırmacıların görüşlerine başvurulmuştur.

Eşya ile gömme konusunda atla gömme uygulamasının terk edil-

mesinin ardından atı temsilen eyer ve koşum takımlarının mezara yerleştirilmesi geleneğinin de kaybolduğu görülmüştür. Daha önceki bölümlerde detaylı bir biçimde incelendiği üzere Hakaslar günümüzde hâlâ ölünün yanına kaşık, saat, sigara, tarak, gözlük, kalem, dikiş seti, yiyecek ve içecek gibi ihtiyaçlarını ve kullandığı her türlü kişisel eşyasını koymaktadırlar. Ancak yaşam tarzındaki değişim ve kentleşme gibi sebeplerle artık cenaze uygulamaları içinde at ile ilgili bir ritüel tespit edilememiştir. Nitekim ölümden sonra insanın esas olarak yaşarken kullandığı eşyalarına ihtiyaç duyacağına inanılması sebebiyle, günlük hayatında ata binmeyen ya da geçimini at üzerinden sağlamayan şehirli bir Hakasın mezarında eyer ya da koşum takımı bulunmaması da şaşırtıcı görülmemelidir.

MÖ V. yüzyılda yaşamış olan antik Yunan tarihçisi Herodotos'un İskitlerde var olduğunu belirttiği, aynı şekilde Romalı tarihçi Iordanis'in de MS V. yüzyılda Avrupa Hunlarının başında bulunan Attila'nın cenaze töreninde gözlemlediği yas göstergesi olarak yüz yırtma uygulamasının, Çin kaynaklarından *Tangshu*'da kaydedildiği üzere Yenisey bölgesinde yaşamakta olan eski Kırgızlarda bulunmadığı düşünülmektedir. Bu doğrultuda 2019'da Hakas Cumhuriyeti'nde gerçekleştirilen alan araştırması sırasında mülakat yapılan katılımcılara "Ölen kişinin arkasından ağlayan yakınlarının acı ve üzüntü sebebiyle kendi yüzlerini tırnaklayıp zarar vermesi, saçlarını yolması gibi uygulamalarınız var mı?" şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Bu soruyu katılımcıların %9,52'si (2) yok denecek kadar nadir şeklinde cevaplarırken, %4,76'sı (1) var ve %76,19'u (16) ise yok olarak cevaplandırmıştır. Alan araştırması verilerine göre bu geleneğin, Yenisey Kırgızlarına benzer biçimde Hakaslarda da yaygın olduğundan bahsetmek güç görünmektedir.

Törenler kapsamında incelenen *ibirg'*ler yani anma törenlerinin, köyden köye veya aşiretten aşirete farklılıklar göstermekle birlikte ölümün ardından 3, 7, 20, 40. günler ile 6. ay ve 1. yılda düzenlenen toplantıların Hakaslar arasında genellikle ortak olduğu görülmüştür. Bu anma törenlerinde de cenazede olduğu gibi Hakasların *stol* dedikleri masa kurulmakta, ateş yakılmakta ve bu ateşe yiyecek ve alkollü içki ile süt, çay ya da su gibi diğer içeceklerin atılması suretiyle ölünün ruhu beslenmektedir. Ardından törene katılanlar da kurulmuş olan bu masada yiyip içmektedirler. Dolayısıyla ölüm ile

ilgili pek çok inanış ve uygulama gibi ölü aşı geleneğinin de içinde bulunulan XXI. yüzyılda Hakaslar arasında hâlâ güçlü bir biçimde sürdürülmekte olduğu gözlemlenebilmektedir.

Ölüm hakkında yapılan çalışmalarda genellikle intihar meselesi üzerinde durulmadığı tespit edilmiştir. Bu sebeple Hakas Şamanizminin intiharı nasıl gerekçelendirdiği ve bu meseleye olan tutumu ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Burnakov'un da ifade ettiği gibi intihar sıklıkla psikolojik rahatsızlıkları olan insanlar tarafından gerçekleştirilen bir eylem olarak görülmekte ve etnik kültürün etkisi çok nadir değerlendirmeye alınmaktadır. Ancak XX. yüzyılın ikinci yarısında SSCB Komünist Partisi Hakas Bölge Komitesi'nin gündemine gelen intihar vakaları ile KGB dahi ilgilenmiş ve Şamanizm ile intihar üzerine analizler içeren gizli raporlar tutulmuştur. Sonunda ise devlet güvenlik organları, Hakaslar arasındaki intihar vakalarının psikolojik rahatsızlıklar, aile içi tartışmalar ya da iş yerindeki stres gibi görünen sebeplerin yanı sıra dünya görüşü ile de ilgili olduğunu kabul etmek durumunda kalmıştır. Bu noktada Hakasların insanları intihara sürükleyen doğaüstü bir varlığa, *pooncah* adlı bir ruha inandıkları görülmüştür. Ayrıca dikkat çekicidir ki alan araştırması sırasında görüşme yapılan ve farklı dinlere mensup olduklarını ifade eden Hakaslar, intihar ve intihar ruhlarının varlığına inanma konusunda ortak düşüncelere ve inanışlara sahiptirler. Gerçekten de mülakat yapılan 21 kişinin %23,80'i (5) dinî inancını Hristiyanlık olarak belirtse de, bu gruptaki kişilerin intihara dair düşüncelerinde, dinî inancını Şamanizm ya da Paganizm (язычество) olarak belirten ve %52,38'lik (11) oranla çoğunluk oluşturan grupla örtüşükleri tespit edilmiştir. Dolayısıyla Hristiyanlık dininin günümüz Hakaslarının intihara dair yargılarını şekillendirmede Durkheim'ın ifadesiyle bütünleşmiş bir "toplum" (2013, ss. 157-158) işlevi görmediğini ileri sürmek mümkündür. Tarafımızca, intihar başlığı altında daha önce ne Hakas Şamanizmindeki intihar ruhu *pooncah*, ne de eski Uygur Budist metinlerinde yer alan cellat anlamındaki *boga-guç* kavramları üzerine çalışmış olan araştırmacıların dile getirdiği bir biçimsel ve anlamsal bağlantı üzerinde de durulmuştur. Bu bağlantının mevcudiyeti kabul edildiği takdirde ise günümüzde çeşitli dinlere mensup olan Hakasların hâlâ güçlü bir biçimde inandıkları

pooncah figürünün yazılı belgeler ışığında Orta Çağ'a dek götürülmesinin de mümkün olacağı sonucuna varılmıştır.

Çalışma dâhilinde son olarak ölüm ve atalar kültü ilişkisi ele alınmıştır. Bu konuda Hakas bozkırlarındaki kurganlar, modern mezarlar ve bu mezarların çevresindeki anıtların eski Kırgızlar tarafından olduğu gibi günümüz Hakasları tarafından da aynı şekilde kutsal kabul edildiği gözlemlenebilmektedir. Nitekim kurganlarda bulunan dikili taşların çevresine ya da bölgedeki ağaçlara veya çalılara çaputların bağlandığı, kurgan alanındaki belirli noktalara para, sigara gibi kansız kurbanların ya da kişinin isteklerini sembolize eden nesnelerin bırakılmakta olduğu bugün de görülebilmektedir. Bu örnekler ise Hakaslar arasında atalar kültürünün geçmişten günümüze süregelen varlığını ortaya koymaktadır.

Tüm bu bulguların bir bütün olarak ele alınmasıyla, Rusya Federasyonu Federal Devlet İstatistik Servisi'nin (*Federalnaya sluzhba gosudarstvennoy statistiki*) 2019 verilerine göre genel nüfusu 535.500 olan Hakas Cumhuriyeti'nin yaklaşık %12'sini oluşturan Hakasların, genel nüfusa oranla azınlık durumunda olmalarına karşın tarihsel süreçte varlığı tespit edilmiş olan ölüme dair gelenek ve inançlarını hâlâ kaybetmedikleri; esas olarak Türk kültür dairesine ve Şamanizme ait öğelerin elbette birtakım değişikliklere uğramakla birlikte günümüzde dahi varlığını korudukları sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA

- Aça, M. (2002). "Şamanlığa Geçişteki Ölüp Dirilme Ritüelinden Türk Destanlarındaki Ölüp Dirilmeye". *Millî Folklor*, 14/54. 75-85.
- Aça, M. (2016) "Türklerde Gölge Algısı". *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi (Özel Sayı)*, 2, 7. 16-25.
- Adler, J. (2004). "Varieties of Spiritual Experience: Shen 神 in Neo-Confucian Discourse. Ed. Tu Wei-ming, Mary Evelyn Tucker". *Confucian Spirituality*, Vol. 2 içinde (ss. 120-148). New York: Crossroad.
- Ağca, F. (2014). "Eski Uygurca Metinlerin Tarihlendirilişi ile İlgili Tespitler". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 21/1. 1-14
- Ah Çibek Arıĝ. (1968). Der. ve Haz. T.G. Taçeyeva. Abakan: Hakasskoe otdele nie Krasnoyarskogo kn. izd.
- Ah Çibek Arıĝ. *Hakas Türklerinin Kız Alp Yiğitlik Destanı*. (2015). Haz. ve Çev. Timur B. Davletov. Ankara: TÜRKSOY Yay.
- Ah Pora Attıĝ Alıp Ah Han. (2007). Der. ve Haz. A.K. Maytakova. Abakan: Hakasskoe kn. izd.
- Ahmetbeyoĝlu, A., (2003), "Büyük Hun Hükümdarı Attila". *Manas Journal of Social Studies*, 4/7. 1-20.
- Aksutin, Y.M., Tyshta, Y.V., Kostyunina, A.A., Kashirina, M.V., Lushnikova, O.L., Ignatova, N.V. (2013). "Transformatsii religioznosti v postsovetskoy Rossii (Na primere respubliki Hakasiya)". *İstoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kulturologiya i iskusstvovedenie, Voprosy teorii i praktiki*, 9 (35), Ch. 2. 21-24.
- Aktaş, E. (2017). "'Sas Toy' Bir Karşıtlama Örneği Sayılabilir mi?" *Nauchnoe obozrenie Sayano-Altaya*, 4 (20). Vyp. 6. 68-74.
- Alekseyev, N.A. (1984). *Shamanizm tyurkoyazychnyh narodov Sibiri*. Novosibirsk: Nauka.
- Alekseyev, N.A. (2013). *Türk Dilli Sibirya Halklarının Şamanizmi*. Çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yay.
- Altangerel, D. (2001). *Orchin Tsagiyn Mongol-Angli Tol' (A Modern Mongolian-English Dictionary)*. 2nd Ed. Ulaanbaatar: Interpress.

- Altın Taycı. *Hakas Destanları IV*. (2013). Haz. ve Çev. Gülsüm Killi Yılmaz. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Anadol, S. (2000). "Bin Su Tatarları". *Atlas*, 89, 96-116.
- Anjiganova, L.V. (1996). *Traditsionnoe mirovozzrenie Hakasov*. Abakan: İzd. HGU im. N.F. Katanova.
- Anjiganova, L. (2007). "Geleneksel ve Çağdaş Hakas Kamılığı". *Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şoleni Bildiri Kitabı* içinde (ss. 7-22). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- Anzerlioğlu, Y. (2004). "Geçmişten Günümüze Türk Dünyasında Hristiyan Türkler". *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, 2, 73-91.
- Anjiganova, L.V., Topoyeva, M.V. (2007). "Religioznaya situatsiya v respublike Hakasiya". *Religiozno-nravstvennoe soznanie naseleniya respubliki hakasiya: problemy i perspektivy razvitiya* içinde (ss. 6-15). Abakan.
- Anohin, A.V. (1924). *Materialy po şamanstvu u altaytsev*. Leningrad: İzd. RAN.
- Arat, R.R. (1947). *Kutadgu Bilig I Metin*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Arat, R.R. (1959). *Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig II Tercüme*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Archimacheva, M.Y. (2011). "Kontsepty 'Zhizn', 'smert', 'dusha' v traditsionnom mirovozzrenii Hakasov". *İstoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kulturologiya i iskusstvovedenie. Voprosy istorii*, 3 (9), Ch. III içinde (ss. 13-17). Tambov: İzd. Gramota.
- Arensburg, B., Hershkovitz, I. (1989). "Artificial Skull 'Treatment' in the PPNB Period: Nahal Hemar". *People and Culture in Change* (I. Hershkovitz Ed.) içinde (ss. 115-131). Oxford: British Archeological Reports.
- Arık, D. (2010). "Türk Halk İnanışlarında Örtmece ve Gerçeği Gizleme ile İlgili Uygulamalar: Doğum ve Ölüm Örneği". *Dini Araştırmalar*, 13/36, 1-20.
- Arık, D. (2012). *Hristiyanlaştırılan Türkler Çuvaşlar*. Ankara: Berikan Yay.
- Arıkoğlu, E. (2007). *Hakas Destanları 1*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Asochakova, V.N. (2016). "Hakasiya v orbite missionerskoy deyatelnosti Altayskoy duhovnoy missii". *Mezhdunarodny nauchno-issledovatel'skiy jurnal*, 12, 98-100.
- Ayan, E. (2015). *Plano Carpini'nin Moğolistan Seyahatnamesi (1245-1247)*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Aydarov, G. (2010). *Köne Turkî zhazba eskertkîshterîññ tîlî*. Pavlodar: S. Toraygırov atyndagı PMU.
- Aydın, E. (2010). "Yenisey Yazıtlarıyla İlgili Türkiye'de Yapılan Çalışmalara Bir Bakış". *I. Uluslararası Uzak Asya'dan Ön Asya'ya Eski Türkçe Bilgi Şoleni Bildiri Kitabı* içinde (ss. 25-34). Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi.

- Aydın, E. (2012). "Suci Yazıtı'nın İlk Satırıyla İlgili Yeni Bir Öneri". *Turkish Studies*, 7/4. 309-314.
- Aydın, E. (2013). "Yenisey Yazıtları". Yayına Haz. Mehmet Ölmez. *Yenisey-Kırgızistan Yazıtları ve Irk Bitig* içinde (ss. 17-277). Ankara: BilgeSu Yay.
- Aydın, E. (2017). "Söz Varlığı Açısından Yenisey Yazıtlarının Moğolistan Yazıtlarından Farklılıkları Üzerine Notlar". *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi (TÜRKLAD)* 1,1. 48-58.
- Aydın, E. (2018). *Uygur Yazıtları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Bağcı, A. (2018). "Şamanizm İnancında Ritüel Maskeleri ve Gömü Maskeleri". *Türk Dünyası*, 46. 27-55.
- Balzer, M.M. (1996). "Flights of the Sacred: Symbolism and Theory in 'Siberian Shamanism'". *American Anthropologist, New Series*, 98-2. 305-318.
- Banerji, C. (2003). "The Propitiatory Meal". *Gastronomica*, 3/1. 82-89.
- Banzarov, D.L. (1891). *Chernaya vera ili Shamanstvo u Mongolov i drugie stati*. Sankt-Peterburg: Tipografiya imperatorskoy akademii nauk.
- Barthold, V.V. (1975). *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Barthold, W. (2018). *Türkistan Halklarının Tarihi*. Çev. Gülnisa Aynakulova. Ankara: Astana Yay.
- Baumer, C. (2012). *The History of Central Asia, the Age of the Steppe Warriors*, I. London-New York: I.B. Tauris.
- Bayat, F. (2006). "İrk Bitig Metninin Poetik Yapısı". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (HÜTAD)*, 4. 39-65.
- Bayat, F., Cicioğlu, M.N. (2008). "Türklerde Cenaze Törenleri Bağlamında Mevlid Okuma Geleneği". *Sosyal Bilimler Dergisi*, 19. 147-155.
- Beekes, R. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. Vol. I. Leiden: Brill.
- Belek, K. (2015). "Eski Türklerde At ve At Kültürü". *Gazi Türkiyat*, 16. 111 - 128.
- Berta, A. (2010). *Sözlerimi İyi Dinleyin...: Türk ve Uygur Runik Yazıtlarının Karşılaştırmalı Yayını*. Çev. Emine Yılmaz. Ankara: TDK Yay.
- Beskhelebnaya, N. (2007). "Sleeping on the Graveyards: Traveling through 300 years of Khakass History". *Russian Life*, 50 (3). 52-58.
- Beydili, C. (2005). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Çev. Eren Ercan. Ankara: Yurt Kitap-Yay.
- Bilgeler Sözü: Hakas Türklerinin Atasözleri ve Deyimleri*. (2018). Haz. Nükhet Okutan, Timur B. Davletov. Ankara: TÜRKSOY Yay.
- Boratav, P.N. (1973). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yay.
- Boticelli, S. (1480-1485ca). *Pallas and the Centaur* (tempera on canvas). Floransa: The Uffizi Gallery.

- Boyd, J.W. (1973). "Satan and Māra: Christian and Buddhist Symbols of Evil". *Modern Ceylon Studies*, Vol. 4, 1-2. 84-100.
- Boyle, J.A. (1997). *Genghis Khan The History of the World Conqueror*, Manchester: Manchester University Press.
- Brileva, O. (2011). "Bioarheologicheskaya rekonstruktsiya pozvolyaet uznat o zhizni lyudey, ot kotoryh ostalis tolko kosti". *Kommersant Nauka*, 2. 61.
- Burnakov, V.A. (2005). "Suitsid i traditsionnoe mirovozzrenie Hakasov (iz arhivnykh materialov KGB)". *Problemy arheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredelnykh territoriy*. T. XI / Ch. II. Novosibirsk: İzd-vo İAET SO RAN.
- Burnakov, V.A. (2006). *Duhi srednego mira v traditsionnom mirovozzrenii Hakasov*. Novosibirsk: İzd-vo İAET SO RAN.
- Burnakov, V.A. (2007). "Traditsionnye predstavleniya Hakasov o dushe". *Arheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii*, 1 (29). 151-159.
- Burnakov, V.A. (2008). "Puteshestvie v 'Mir Mertvyh': Misteriya Hakasskogo Shamana Makara Tomozakova. Etnologiya". *Problemy istorii, filologii, kultury*, 22. 607-617.
- Burnakov, V.A. (2009). "Smert i pohorony v kulture Hakasov". *Problemy istorii, filologii, kultury*, 1 (23). 521-538.
- Burnakov, V.A. (2011a). "Erlik Khan in the Traditional Worldview of the Khakas". *Archeology Ethnology & Anthropology of Eurasia*, 39/1. 107-114.
- Burnakov, V.A. (2011b). "Puteshestvie k Adam-Hanu: Kamlanie Hakasskogo Shamana Tuda Yuktesheva". *Vestnik NGU. Seriya: İstoriya, filologiya*. T. 10, Vypusk 3. 236-244.
- Burnakov, V. (2013). "Ulug Hurtuyah Tas v miforitualnom komplekse Hakasov (konets XIX-XX vekov). Gl. Red. V.V. Chezybaeva". *Ada Çir-Suu – Otechestvo. Kraevedcheskiy almanah*, Vyp. 2 içinde (ss. 121-130). Abakan: M-vo kultury resp. Hakasiya, GBUK RH "NB im. N.G. Domozhakova.
- Burnakov, V.A., Tsydenova, D.T. (2014). "Obrazy kamnya i kurgana v religiozno-mifologicheskikh vozzreniyah Hakasov (Konets XIX-XX vek)". *Vestnik NGU, Seriya: İstoriya, filologiya*, 13-3. 256-267.
- Butanayev, V.Y. (1984). "Kult bogini umay u Hakasov". *Etnografiya narodov sibiri* içinde (ss. 93-105). Novosibirsk: İzd. Nauka. Sibirskoe otделение.
- Butanayev, V.Y. (1986). "Pochitaniye tosey u Hakasov". *Traditsionnaya kultura narodov Tsentralnoy Azii* içinde (ss. 89-112). Novosibirsk: İzdatelstvo Nauka. Sibirskoe otделение.
- Butanayev, V.Y. (1987). "Svadebnye obryady Hakasov v kontse XIX-nachale

- XX v". *Traditsionnye obryady i iskusstvo Russkogo i korenykh narodov Sibiri* içinde (ss. 179-193). Novosibirsk: İzd. Nauka Sibirskoe otdelenie.
- Butanayev, V.Y. (1988). "Vospitaniye malenkih detey u Hakasov". *Traditsionnoe vospitaniye detey u narodov Sibiri* içinde (ss. 206-221). Leningrad: Nauka.
- Butanayev, V.Y. (1993). *Etnicheskaya kultura Hakasov i problemy rekonstruktsii osnovnykh etapov ih istoricheskogo razvitiya*. (Yayımlanmış doktora tezi). Novosibirsk: RAN Sibirskoe otdelenie institut filologii.
- Butanayev, V.Y. (1995). *Toponimicheskiy slovar Hakassko-Minusinskogo kraya*. Abakan: Laboratoriya etnografii NİS HGU im. N.F. Katanova.
- Butanayev, V.Y., Abdıkalkov, A. (1995). *Materialy po istorii hakasii XVII- nachala XVIII vv.* Abakan: Laboratoriya etnografii HGU im. N.F. Katanova.
- Butanayev, V.Y. (1996). *Traditsionnaya kultura i byt Hakasov*. Abakan: Hakasskoe kn. izd.
- Butanayev, V.Y., Butanayeva, İ.İ. (1996). *Hooray Çonnıñ Törelleri*. Abakan: Laboratoriya etnografii NİS HGU.
- Butanayev, V.Y. (1999). *Hakassko-Russko istoriko-etnograficheskiy slovar*. Abakan: İzd. HGU.
- Butanayev, V.Y., Vernik, A.A., Ulturgashev, A.A. (1999). *Narodnye Prazdniki Hakasii*. Abakan: İzd. HGU im N.F. Katanova.
- Butanayev, V.Y., Hudyakov, Y.S. (2000). *İstoriya Yeniseyskiy Kyrgyzov*. Abakan: İzd-vo HGU im. N.F. Katanova.
- Butanayev, V.Y. (2003). *Burhanizm Tyurkov Sayano-Altaya*. Abakan: İzd-vo HGU.
- Butanayev, V.Y. (2006a). *Traditsionny Shamanism Hongoraya*. Abakan: İzd-vo HGU im N.F. Katanova.
- Butanayev, V.Y. (2006b). *Hakasy iz provintsii Heyluntzyan*. Abakan: İzd-vo HGU im. N.F. Katanova.
- Butanayev, V., Butanayeva, İ. (2007). *Yenisey Kırgızları Folklor ve Tarih*. Çev. Yaşar Gümüş. İstanbul: Ötüken Neş.
- Butanayev, V.Y., Butanayeva, İ.İ. (2008). *Pesennaya poeziya Hakasov*. *Mir Evrazii*, 3(3). 11-16.
- Butanayev, V.Y. (2009). "Obshestvennoe upravlenie i vlast u Hakasov XIX v". *Obychnoe pravo i obshestvennoe upravlenie Minusinskiy "inorodtsev". İssledovaniya raznykh let (XIX – nachalo XXI v.)* içinde (ss. 217-232). Abakan: Hakasskoe kn. izd.
- Butanayev, V.Y. (2011). *Russko-Hakasskiy Slovar*. Astana: Tyurkskaya Akademiya.
- Butanayev, V.Y. (2015). "Kırgızskie Kaganat, pervye ego praviteli i ih deyatelnost". *Mir Bolshogo Altaia*, 1/4. 293-305.

- Büyükokutan, A. (2007). "Muğla Yöresi Alevi Türkmenlerinde Ölümle İlgili İnanç ve Pratikler". *TÜBAR*, 21. 63-86.
- Caferoğlu, A. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: TDK Yay.
- Castagne, J.A. (1911). *Nadgrobye sooruzheniya Kirgizskih stepey*. Orenburg: Tipografiya turgayskogo obl. pravleniya.
- Chaptykova, Y.İ., Cheltygmasheva, L.V. (2019). "Kult ognya u sovremennyh Hakasov (po materialom folklornyh ekspeditsii 2016, 2018 gg.)". *Mir nauki, kultury, obrazovaniya*, 1, 74. 489-491.
- Cheon, J. (2014) 조선시대 열녀상과 열녀인식의 차이 연구. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kyunghee Üniversitesi, Seoul.
- Chugunov, K.V., Parzinger, G., Nagler, A. (2017). *Tsarkiy kurgan Skifskogo vremeni Arzhan-2 v Tuve*. Novosibirsk: İzd. İAET SO RAN.
- Chuldum-Ool, A. (2016). *Tuva Türkçesinde Tabu ve Örtmece Sözcükler*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı, Ankara.
- Chumakov, Y.A. (2003). *Religion and the Russian Orthodox Church As Factors of National Identity Re-Construction in Postcommunist Russia*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). University of Notre Dame, Department of Sociology, Indiana.
- Clauson, S.G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford UP.
- Conte, M., KİM, J. (2016). "An Economy of Human Sacrifice: The Practice of Sunjang in an Ancient State of Korea". *Journal of Anthropological Archeology*, 44. 14-30.
- Courteille, P. d. (1870). *Dictionnaire Turk-Oriental*. Paris: Imprimé par l'ordre de l'empereur à l'Imprimerie impériale.
- Cross, P.J. (2011). "Horse Burial in First Millennium AD Britain: Issues of Interpretation". *European Journal of Archeology*, 14, 1/2. 190-209.
- Current Methods in Historical Semantics*. (2012). Ed. Kathryn Allan, Justyna A. Robinson. Berlin, Boston: De Gruyter Mouton.
- Çelik, A. (1999). *Trabzon Şalpazarı Çepni Kültürü*. Trabzon: Trabzon Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yay.
- Çirım Tamırları. (1982). Hazırlayanlar: V.Y. Butanayev, İ.İ. Butanayeva. Abakan: Hakasskoe otdelenie, Krasnoyarskogo knizhnogo izd.
- Çoruhlu, Y. (2004). Eski Türklerde Ölüm. *Cogito*, 40. 244-268.
- Çoruhlu, Y. (2013). *Erken Devir Türk Sanatı*. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Çoruhlu, Y. (2016). *Eski Türklerin Kutsal Mezarları Kurganlar*. İstanbul: Ötüken Neş.

- Çoruhlu, Y. (2017). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Darzha, V. (2007). *Tainy mirovozzreniya Tuvintsev-nomadov*. Kızıl: Tuvinskoe kn. İzd.
- Davletov, T. (2003). "Milliyetçilik Bağlamında Hakas Türklerinin Sosyo-Politik, Ekonomik ve Dilsel Durumu". 21. *Yüzyılda Türk Dünyası Jeopolitiği* içinde (ss.193-217). Ankara: ASAM Yay.
- Davletov, T. (2006). *İnanç ve Milliyetçilik Etkileşimi Bağlamında Güney Sibirya Türklüğünün Durumu*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Ankara.
- Davletov, T. (2007). "Kamlık İnancında Kam (Şaman) ve Kümelenme Geleceği Üzerine". *Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni Bildiriler Kitabı* içinde (ss. 89-97). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yay.
- Davletov, T. (2009). "Eski Türklerden Günümüze Sosyo-Kültürel Sürekliliğin İnançsal Boyutu: Asya'nın Ortasından Ön Asya'ya Şamanlık/Kamlık". I.
- Uluslararası Uzak Asya'dan Ön Asya'ya Eski Türkçe Bilgi Şöleni Bildiriler Kitabı* içinde (ss.43-56). Afyonkarahisar.
- Davletov, T. (2019a). *Hakasya ile Türkiye Arasında Sosyo-Kültürel Devamlılık Unsuru Olarak Şamanlık*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Ankara.
- Davletov, T.B. (2019b). *Şaman: Doğa'nın Şifası Uyanınca*. 3. Baskı. İstanbul: Asi Kitap.
- De Vaan, M. (2008). *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. Leiden: Brill.
- Demirci, F. (2006). *Caferilerin Dini Örf ve Adetleri, Iğdır Örneği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Dişkanbayeva, M. (2009). *Kırgız Atalar Kültü ve Kırgız Atalar Kültürünün Yaşayan Kültüre Etkileri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. Vol II. (1846). Ed. William Smith. London: John Murray.
- Dilek, İ. (2014). *Resimli Türk Mitoloji Sözlüğü Altay/Yakut*. Ankara: Grafiker Yay.
- Domozhakov, V. (1956). "Mahtançılı Ham". *Hakas Çonunun Numahtarı* içinde (ss. 71). Abakan: Hakas Kniga İzdatelstvozı.
- Donnegan, J. (1832). *A New Greek and English Lexicon*. Revised and enlarged by R.B. Patton. Boston: Hilliard, Gray.

- Drevnetyurskiy Slovar*. (1969). Red. V.M. Nadelyayev, D.M. Nasilov, E.R. Tenişev, A.M. Şçerbak. Leningrad: İzd. Nauka.
- Douglas, J.D. (2003). "Cremation. Ed. Robert Kastenbaum". *Macmillan Encyclopedia of Death and Dying* içinde (ss. 188-192). NewYork: Macmillan Reference USA / Thomson Gale.
- Dunlop, D.M. (1954). *The History of the Jewish Khazars*. Princeton: Princeton UP.
- Duranlı, M. (2010). *Saha (Yakut) Büyü Masalları*. Konya: Kömen Yay.
- Duranlı, M. (2012). "Hakas İnançlarında Bireyi İntihara Sürükleyen Demonolojik Varlık Poonçah". *Prof. Dr. Fikret Türkmen Kitabı* içinde (ss. 627-638). Ed. Zeki Kaymaz, Alimcan İnayet. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Durkheim, E. (2013). *İntihar Bir Toplumbilim İncelemesi*. Çev. Zühre İlkelen. İstanbul: Pozitif Yay.
- Durmuş, İ. (2015). *İskitler*. 5. Baskı. Ankara: Akçağ Yay.
- Eberhard, D.W. (1996). *Çin'in Şimal Komşuları*. 2. Baskı. Çev. Nimet Uluğtuğ. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Eflatun. (1963). *Phaidon*. 3. Baskı. Çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Ekrem, E. (2008). "Baz Kağan Meselesi". *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5/1. 47-64.
- Elçin, Ş. (1990). *Türkiye Türkçesinde Ağıtlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Eliade, M. (2006). *Şamanizm*. 2. Baskı. Çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi.
- Encyclopedia Of Death And The Human Experience*, 1. (2009). Ed. Dennis L. Peck, Clifton D. Bryant. Thousand Oaks, CA: SAGE Yay.
- Encyclopedia Of Religion*, Vol. 1. (2005). 2nd Edition. Ed. Lindsay Jones. Detroit: Thomson & Gale.
- Enfield, N.J. (2015). *The Utility of Meaning: What Words Mean and Why*. Oxford: Oxford UP.
- Erdal, M. (1991). *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexicon*. Vol. I. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Erdal, M. (2004). *A Grammar of Old Turkic*. Leiden: Brill.
- Eren, M., Alimov, R. (2013). "Eski Türk Tul Geleneğinin Orta Asya ve Anadolu'daki Yansımaları". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 19. 63-78.
- Ergin, M. (1969). *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Ergin, M. (2014). *Dede Korkut Kitabı I*. 9. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Ergin, M. (1970). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

- Ergun, P. (2010). *Hakas Destancelık Geleneği ve Ay Huucın*. Konya: Kömen Yay.
- Ersoy, U. (2018). "İntihara Yönlendirme Su ı". *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 136. 75-140.
- Esin, E. (2002). "İç Asya'da Milattan  nceki Binyılda Türklerin Atalarına Atfedilen Kültürler". *Türkler I*, (H.C. Güzel, K.   ek ve S. Koca, Ed.) içinde (ss. 726-766). Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Esin, Y., Gorbato , L. (2011). *Ulug Khurtuyakh Tas*. Abakan: Jurnalist.
- Euripides. (2009). *Trojan Women*.  ev. Alan Shapiro. Oxford: Oxford UP.
- Feyzioğlu, N. (2010). "Gelin Ağıtları  zerine Bir Değerlendirme". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, 43. 73-92.
- Frazer, J.G. (2014). *İnsan, Tanrı ve ölümsüzlük*.  ev. Onur Aydın, İrem Demirel. İstanbul: Altın Bilek Yay.
- Freud, S. (2002). *Toten ve Tabu*.  ev. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yay.
- Fugelso, K. (2014). *Studies in Medievalism XXIII: Ethics and Medievalism*. Cambridge: Boydell & Brewer.
- Furseth, I., Repstad, P. (2011). *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve  ağdaş Kuramlar*.  ev. İhsan  ap ioğlu, Halil Aydınalp. Ankara: Birleşik Yay.
- Gabain, A. von (1950). *Alt rksische Grammatik mit Bibliographie, Lesest cken und W rterverzeichnis, auch Neut rkisch*. 2. verbesserte Auflage. Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Georgi, J.G. (1799). *Opisanie vseh v Rossiyskom gosudarstve obitayushih Narodov*. Ch. II. Sankt-Peterburg: İmperatorskaya akademiya nauk.
- Gmelin, J.G. (2013). "Puteshestvie cherez Sibir s 1733 po 1743 gody". *Ada  ır-suu – Ote estvo kraev  eskiy almanah*, Vypusk 2. 161-182.
- Gombrich, E.H. (2016). *Sanatın  y s s *.  ev. Erol Erduran,  mer Erduran. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gorbatov L.V., Gorbatova O.S. (2016) "İstoriko-kulturologicheskiy analiz mesta narodnoy meditsiny v etnosotsialnoy srede Khakasii". *Kultura i tsivilizatsiya*, 6 / 5A. 262-271.
- Gorenburg, D.P. (1999). *Nationalism for the Masses: Minority Ethnic Mobilization in the Russian Federation*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Harvard University, Department of Government, Massachusetts.
- G me , S. (2001). "Tonga Tigin'in Kimliği  zerine". *TDAY-B*, 48 (2000). 205-210.
- G rman, M. (1993). "Influences from the Huns on Scandinavian Sacrificial Customs during 300-500 AD. Ed. Tore Ahlb ck". *The problem of ritual: Based on papers read at the Symposium on Religious Rites held at  bo, Finland, on the 13th-16th of August 1991* içinde (ss. 275-298).  bo, Finland: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History.
- Grach, A.D., Savinov, D.G., Dluzhnevskaya, G.V. (1998). *Yeniseyskie Kyrgyzy*

- v tsentre Tuvy (Eylig-Hem III kak istochnik po srednevekovoy istorii Tuvy). Moskva: Fundamenta-Press.
- Grachev, İ.A. (2017). "Kladbische kak infrastruktury element aalnoy obschiny Hakasov v XIX-XX vv". *Sotsialnaya organizatsiya u narodov Sibiri: traditsiya i sovremennost: sbornik nauchnykh statey* içinde (ss. 92-117). Sankt-Peterburg: MAE RAN.
- Gumilëv, L.N. (2011). *Eski Türkler*. Çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yay.
- Guo, S. (2003). Functions and Features of the Shamanic Masks. *Central Asiatic Journal*, 47 (2). 163-182.
- Gül, B. (2003). "Moğol Atasözleri". *Türkbilig*, 5. 45-64.
- Gül, B. (2006). "Hayvan Adları ile Kurulan Türk ve Moğol Kişi Adları". *Türkbilig*, 12. 185-191.
- Gül, B. (2011). "Tsengel Tuvalarından Algiş (Algiş-yerööl) Örnekleri". *Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları Uluslararası Sempozyumu*, 25-28 Ekim 2010, Lefkoşa, KKTC., *Bildiriler Kitabı* içinde (ss. 337-344). Ankara.
- Günay, Ü., Güngör, H. (2015). *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*. Kayseri: Berikan Yay.
- Hakassko-Russkiy Slovar*. (2006). Red. O.V. Subrakova. Novosibirsk: Nauka.
- Han Mirgen Alıptıǵ Nımah*. (1992). Der. ve Haz. G.G. Kuzhakova. Abakan: Hak. İzd.
- Han Mirgen. Hakas Türklerinin Alplık Destanı*. (2008). Haz. ve Çev. Timur B. Davletov. Ankara: TÜRKSOY Yay.
- Han Orba. Hakas Destanları 3*. (2011). Haz. ve Çev. Erhan Aktaş. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Haritonova, V.İ. (2003). "Shamany bez bubnov". *Vostochnaya Kolleksiya*, 3 (14). 130-140.
- Harva, U. (2014). *Altay Panteonu*. Çev. Ömer Suveren. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Hassan, Ü. (1985). *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Kaynak Yay.
- Heidel, A. (1951). *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*. 2. Baskı. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Herodotos. (2012). *Tarih*. Çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Hirst, M. (Yazar), ve Donnelly, C. (Yönetmen). (2013). *Burial of the Dead [Televizyon Dizisi]*. M. Hirst (Yapımcı), *Vikings* içinde. Bölüm: 1/ 6. History Channel.
- Homer. (2020). *Odysseia*. Çev. Azra Erhat, A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.

- Hoppal, M. (1996). "Shamanism in A Post-Modern Age". *Shaman*, 4: 1-2. 99-107.
- Hoppal, M. (2012). "The Burial of Attila. A Folklore Motif in Historical Consciousness". *Hungarian Review*, 3, 1.
(http://hungarianreview.com/article/20120123_the_burial_of_attila).
- Hoppal, M. (2015). *Shamany, kultury, znaki*. Tartu: İzd. ELM.
- Hsiu-Ying, L., Zhen-Tong, H. (2018). "Shén (神) in Modern Chinese". *Studies in Chinese Linguistics*, 39, 1. 67-98.
- Huban Arğ. (1995). Der. ve Haz. A.K. Maytakova. Abakan: Hakasskoe kn. izd.
- Huban Arğ. (1996). Der. ve Haz. A.K. Maytakova. Abakan: Hakasskoe kn. izd.
- Huban Arğ. *Hakas Türklerinin Kadın Yiğitlik Destanı*. (2006). Haz. ve Çev. Timur B. Davletov. Ankara: TÜRKSOY Yay.
- Hudyakov, Y.S. (2003). *Sablya Bagyra. Vooruzhenie i voennoe iskusstvo srednevekovykh Kyrgyzov*. Moskva: Filomatis.
- Hudyakov, Y.S. (2016). "Krematsiya v pogrebalnoy obryadnosti Yeniseykih Kyrgyzov". *Drevnie kultury Mongolii, Baykalskoy Sibiri i Severnogo Kitaya, Materialy VII Mezhdunar. nauch. konf. T. II*. Krasnoyarsk: SFU. 111-115.
- Humphrey, C. (2002). "Rituals of Death as a Context for Understanding Personal Property in Socialist in Mongolia". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8/1. 65-87.
- Huseynov, F.R. (2018). "Tseremonial vozvedeniya na prestol sel'djukidskih sultanov". *Vestnik Tadzhikskogo gosudarstvennogo universiteta prava, biznesa i politiki*, 2(75). 24-30.
- Iordanis. (1882). *Romana et Getica*. Ed. T. Mommsen. Berlin: Weidmann.
- Işık, C. (2012). "Halk İnançlarında Kalıp Değiştirme-Ruh Göçü". *Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, 4, 8/1. 46-61.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. 3. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İnan, A. (1998a). *Makaleler ve İncelemeler, I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- İnan, A. (1998b). *Makaleler ve İncelemeler, II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Jackson, D.P. (2008). *Gilgamiş Destanı*. 2. Baskı. Çev. Ahmet Antmen. Ankara: Arkadaş Yay.
- Jacobson-Tepfer, E. (2015). *The Hunter, the Stag, and the Mother of Animals*. New York: Oxford UP.
- Jung, J.Y. (2003). [서평] *얼녀 만들기의 역사 [동아시아 여성의 기원: [얼녀전]에 대한 여성학적 탐구]*, 이화중국여성문학연구회 편, 이화여자대학교출판부, 2002. 여성학논집, 20. 133-153.
- Kafesoğlu, İ. (2011). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neş.

- Kang, Y.S. (2009). *업녀전 (烈女傳) 의 출현양상 (出現樣相) 과 의미 (意味)*. 국학연구총론, 4. 1-50.
- Karaev, O., Zhusupov, K. (1996). *Kyrgyzy: İstoçniki, istoriya, etnografiya*. Bishkek: Fond "Soros-Kyrgyzstan"
- Karaoğlu, H. (2003). "Pazarcık Yöresi Alevilerinde Ölüm ve Ölü ile İlgili Uygulamalar". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2. 37-52.
- Karatayev, O. (2015). "Kırgız Soylu Hotonlar. Moğolistan'daki Kırgız Etnonimleri ve Toponimleri". *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 26. 11-20.
- Kasieva, A. (2015). "Symbolic Analysis and Classification of Kyrgyz Patterns and Ornaments". *Turkish Studies*, 10/4. 637-658.
- Kastenbaum, R. (2003.) Immortality. Ed. Robert Kastenbaum. *Macmillan Encyclopedia of Death and Dying* içinde (ss. 456-461). NewYork: Macmillan Reference USA / Thomson Gale.
- Katanov, N.F. (2000). *Tallap Alğan Pilig Toğıstarı*. Çev. Fatma Özkan. Ankara: Türksoy Yay.
- Katanov, N.F. (2004). *Türk Kabileleri Arasında*. Konya: Kömen Yay.
- Katanov, N.F. (2008). *Sibirya ve Doğu Türkistan'dan Mektuplar*. Çev. Burçak Okkalı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Kaya, C. (1994). *Uygurca Altun Yaruk Giriş, Metin ve Dizin*. Ankara: TDK Yay.
- Kızlasov, İ.L. (1994). *Drevnyaya Pismennost Sayano-Altayskih Tyurkov*. Moskva: Vostochnaya Literatura.
- Kızlasov, İ.L. (2012). "Nachalo obsuzhdeniya materialov grobnitsy Mayhan-ul". *Voprosy Tyurkologii*, 2. 95-110.
- Kızlasov, L.R. (1960). *Tashtytskaya epoha v istorii hakassko-minusinskoi kotloviny*. Moskva: İzd. Moskovskogo universiteta.
- Kızlasov, L.R., Leontyev, N.V. (1980). *Narodnye risunki Hakasov*, Moskva: İzdatelstvo Nauka.
- Kızlasov, L.R. (1981). "Drevnehakasskaya kultura Chaatas VI-IX vv". *Arheologiya SSSR, Stepi Evrazii v epohu srednevekova* içinde (ss. 46-52). Moskva.
- Kızlasov, L.R. (1993). *İstoriya Hakasii s drevneyshih vremen do 1917*. Moskva: Nauka.
- Kızlasov, L.R. (2001). "Smena mirovozzreniya v Yuzhnoi Sibiri v rannem srednevekove". *Drevnie tsivilizatsii Yevrazii, istoriya i kultura* içinde (ss. 243-270). Moskva: Vostochnaya Literatura.
- Kızlasov, L.R., Pankova, S.V. (2004). "Tatuirovka drevnei mumii iz Khakasii (rubezh nashei ery)". *SGE, Vypusk LXII*, 61-67.
- Killi, G. (2004). "İlk Hakas Yazarlarından V.A. Kobayakov ve 'Vaftiz' Hikâyesi". *Bilig*, 28. 117-135.
- Killi, G. (2006). "Hakas Türkçesinde Tabu Sözcükler ve Örtmece". *Modern Türk-*

- lük Araştırmaları Dergisi*, 3/3. 50-65.
- Killi Yılmaz, G. (2007). "Hakaslarda Ölüm ile İlgili Gelenekler". *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 4 / 4. 65-86.
- Kindikova, N.M. (2007). "Drevnyaya poeziya tyurkov: problemy izucheniya". Red. M.N. Dyachkovskaya ve L.N. Romanova. *Hudozhestvennoe nasledie natsionalnyh literatur XX veka v obsherossiyskom kulturnom prostranstve: problemy vzaimodeystviya* (s. 8-15) içinde. Yakutsk: İGİ AN RS (Ya.)
- Kindikova, N.M. (2014). *Literatury Sibiri: Opyt issledovaniya*. Gorno Altaysk: RİO GAGU.
- Kiselyov, S.V. (1951). *Drevnyaya istoriya yuzhnoi sibiri*. Moskva: İzd. Akademii nauk SSSR.
- Klaeber, Fr. (1927). "Attila's and Beowulf's Funeral". *PMLA*, 42/2. 255-267.
- Klements, D.A. (1884). "Minusinskaya şveytsarii i bogi pustyni". *Vostochnoye obozreniye*, No. 5, 2.2. s. 7-9.
- Klyashtorniy, S.G. (1976). "Stely zolotogo ozera". *Turcologica*. Leningrad: Nauka. 258-267.
- Klyashtorniy, S.G. (1981). "Mifologicheskie syuzhety v drevnetyurkskih pamyatnikah". *Tyurkologicheskiy Sbornik 1977*. 117-138.
- Klyashtorniy, S.G., Sultanov, T.İ. (2013). *Türkün Üç Bin Yılı*. Çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yay.
- Kocabıyık, E. (2015). *Dolaylı Hayvan*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay.
- Kolchan serdecnyh strel*. (1995). Çev. Anatoliy Prelovskiy. Krasnoyarsk: Russkaya entsiklopediya.
- Kononov, A.N. (1980). *Grammatika yazıka Tyurkskih runicheskikh pamyatnikov VII-IX vv*. Leningrad: Nauka.
- Kormushin, İ.V. (1997). *Tyurkskie Yeniseyskie Epitafii Teksty i issledovaniya*. Moskva: Nauka.
- Kormushin, İ.V. (2008). *Tyurkskie yeniseyskie epitafii grammatika tekstologiya*. Moskva: Nauka.
- Kormushin, İ.V. (2017). *Yenisey Eski Türk Mezar Yazıtları. Metinler ve İncelemeler*. Çev. Rysbek Alimov. Ankara: TDK Yay.
- Kostrov, K.N. (1859). "Pesni Minusinskih Tatar". *Yeniseyskiya Gubernskiya Vedomosti*, 30. 168-173.
- Kozlova, N.S. (2018). *Ekonomicheskoe obosnovanie stroitelstva krematoriya v g. Abakane*. (Yayımlanmamış Lisans Bitirme Tezi). Sibiry Federal Üniversitesi, Hakas Teknik Enstitüsü, İktisat ve İşletme Bölümü, Abakan.
- Köksal, H. (1996). "Günümüz Aşık ve Şairlerinde Ağıt Yakma Geleneği". *Bilig*, 2. 234-240.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. (2005). 3. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Bşk. Yay.

- Ksenofontov, G.V. (2011). *Yakut Şamanlığı*. Çev. Atilla Bağcı. Konya: Kömen Yay.
- Kustova, Y.G. (2000). *Rebenok i detstvo v traditsionnoy kulture Hakasov*. SPB: Peterburgskoe Vostokovedenie.
- Kün Sarıç Alptığ Nımah. (1971-1972). Der. V. Maynagasheva. Abakan: Lenin Çoh.
- Lee, W.M. (1997). *高麗時代 性理學 수용*. Seoul: Gukhakjaryowon.
- Lehmann, W.P. (1981). *A Gothic Etymological Dictionary*. Leiden: E.J. Brill.
- Lindmark, D. (2013). "Colonial Encounter in Early Modern Sápmi". Ed. Magdalena Naum, Jonas M. Nordin. *Scandinavian Colonialism and the Rise of Modernity* içinde (ss. 131-147). New York: Springer.
- Lvova, E.L., Oktyabrskaya, İ.V., Sagalayev, A.M., Usmanova, M. S. (2013a). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri. İnsan ve Toplum*. Çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yay.
- Lvova, E.L., Oktyabrskaya, İ.V., Sagalayev A.M., Usmanova M.S. (2013b). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri. Kâinat ve Zaman. Nesneler Dünyası*. Çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yay.
- Lvova, E.L., Oktyabrskaya İ.V., Sagalayev, A.M., Usmanova, M.S. (2013c). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri. Simge ve Ritüel*. Çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yay.
- Maenchen-Helfen, O.J. (1973). *The World of the Huns. Studies in Their History and Culture*. Ed. Max Knight. Berkeley: California UP.
- Mahmut, K. (2005). *Dîvânü Lügâti't-Türk*. Çev. Seçkin Erdi, Serap Tuğba Yurteser. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Malov, S.Y. (1952). *Yeniseyskaya Pismennost Tyurkov, Teksty i Perevody*. Moskva, Leningrad: İzd. Akademii Nauk SSSR.
- Malov, S.Y. (1959). *Pamyatniki Drevnetyurkskoy Pismennosti Mongolii i Kirgizii*. Moskva, Leningrad: İzd. Akademii Nauk SSSR.
- Maynagashev, S.D. (1915). "Zagrobnaya zhizn po predstavleniyam turetskih plemen Minusinskogo kraya". *Zhivaya Starina*, 2/3. 277-292.
- McLuhan, M. (2011). *Understanding Media: The Extensions of Man*. Ed. W. Terrence Gordon. Berkeley, CA: Ginkgo Press.
- McMahon, J.V. (1991). "Atli the Dog in the Atlakviða". *Scandinavian Studies*, 63/2. 187-198.
- Mednikova, M. (2003). "Prehistoric Trepanations in Russia: Ritual or Surgical?" *Trepanation: History, Discovery, Theory* (R. Arnott, S. Finger and C.U.M. Smith Ed.) içinde (ss. 163-174). Lisse, The Netherlands: Swets & Zeitlinger.
- Melikoff, I. (2011). *Uyur İdik Uyardılar. Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. 3. Baskı. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yay.

- Mierow, C.C. (1915). *The Gothic History of Jordanes: In English Version with an Introduction and a Commentary*. Princeton: Princeton University Press.
- Miklosich, F. (1886). *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*. Vienna: Wilhelm Braumüller.
- Milevski, I., Khalaily, H., Getzov, N., Hershkovitz, I. (2008). "The Plastered Skulls and Other PPNB Finds From Yiftahel, Lower Galilee (Israel)". *Paléorient*, 34/2. 37-46.
- Miller, G.F. (1750). *Opisanie sibirskogo tsartsva. Kniga pervaya*. Sankt-Peterburg: İmperatorskaya akademiya nauk.
- Miller, L. (2014). "Rebranding Himiko, the Shaman Queen of Ancient History". *Mechademia*, 9. 179-198.
- Molodin, V.İ. (2002). "Gorny Altay v Epohu Bronzy". *İstoriya Respubliki Altay*, Cilt 1 içinde (ss. 97-142). Gorno Altaysk.
- Murathan, F., Koç, M., Kartal, M., Murathan, T. (2019). "Osmanlı Devleti'nde Binicilik". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/31. 769-807.
- Nistelberger, H.M., Pálsdóttir, A.H., Star, B., Leifsson R., Gondek, A.T., Orlando L., Barrett, J.H., Boessenkool, S. (2019). "Sexing Viking Age Horses from Burial and Non-burial Sites in Iceland Using Ancient DNA". *Journal of Archaeological Science*, 101. 115-122.
- Noviy Zavet / Naa Molçağ. (2011). Red. Borgoyakova, T.N., Karpov, V.G., Sunçuşeva, A.G. Moskva: İnstitut perevoda biblii.
- Nurmatov, M. (2015). "Kırgızların Eski Yazısının Tarihi Hakkındaki Görüşler". *Dil Araştırmaları*, 16. 259-267.
- Ocherki İstorii Hakasii (S drevneyshih vremen do sovremennosti). (2008). Gl. Red. V.Y. Butanayev. Abakan: İzd. HGU im. N.F. Katanova.
- Okutan, N. (2016). *Hakaslarda Atalar Kültü ve Günümüz Hakas Kültürüne Etkileri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Türiyat Araştırmaları Enstitüsü, Ankara.
- Okutan, N. (2017). "Hakasya'daki Kutsal Kaya İdoller Bağlamında "Ulug Hurtuyah Tas" İle İlgili İnançsal Pratikler". *I. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Sempozyumu (OTUDES) Bildiri Kitabı* içinde (ss. 219-228). Ordu: Ordu Üniversitesi.
- Okutan Davletov, N. (2020). "Yenisey Kırgızlarından Hakaslara Ölüm Algısı". *Türkbilig*, 39. 15-27.
- Orkun, H.N. (1936). *Eski Türk Yazıtları*. İstanbul: Devlet Basımevi.
- Orkun, H.N. (2011) *Eski Türk Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Ostrovsky, N. (1940). *Stal Haydi Zakalyatsya Polgan*. Ch. I. Çev. A.K. Manargin. Abakan: Hakasskoe Oblastnoe Natsionalnoe İzd-vo.

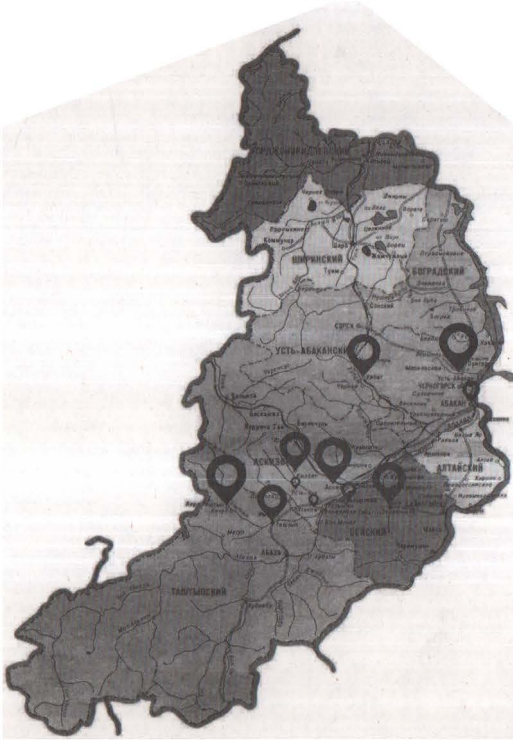
- Ostrovsky, N. (2002). *How the Steel Was Tempered*. Part 1. Trans. R. Prokofieva. Sydney: Communist Party of Australia.
- Oxford Latin Dictionary*. (1968). Ed. A. Souter, vd. London: Oxford UP.
- Ögel, B. (1991). *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Ögel, B. (2010). *Türk Mitolojisi*, I. 5. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Özbek, M. (2005). "Neolitik Toplumlarda Baş veya Tüm Bedeni Alçılama Geleneği: Anadolu ve Yakınoğu'dan Bazı Örnekler". *TÜBA-AR*, 8. 127-136.
- Özgenç Erdoğan, N. (2018). "17. Yüzyıl Hollanda Resim Sanatında Vanitas İmgeleri". *Ulakbilge*, 6/21. 143-159.
- Özkan, A.R. (2003). *Dinlerde Kurban Kültü*. Ankara: Akçağ Yay.
- Pahman, D. (2015). "The Sweat of Christians is the Seed of Martyrdom: A Paradigm for Modern Orthodox Christian Witness". *International Journal of Orthodox Theology*, 6/2. 99-115.
- Pavlinkskaya, L.P. (2007). "Mify narodov Sibiri o 'proishozhdenii' smerti". *Mifologiya smerti* içinde (ss. 8-29). Sankt Peterburg: Nauka.
- Pavlinkskaya, L.P. (2009) "Tipy pogrebeniy narodov Sibiri v kontekste predstavleniy o potustoronnem mire". *Sibirskiy sbornik – 1. Pogrebalny obryad narodov Sibiri i sopredelnyh territoriy I* içinde (ss. 29-33). Sankt Peterburg: MAE RAN (Rusya Bilimler Akademisi Antropoloji ve Etnografya Müzesi Yayınları).
- Poskonnaya, Zh. V. (2016). "Traditsionnoe mirovozzrenie Altaystsev: Kult ognia i fenomen zhizni". *Vestnik KemGUKİ*, 35. 49-58.
- Potapov, L.P. (2012). *Altay Şamanizmi*. Konya: Kömen Yay.
- Radloff, W. (1976). *Sibirya'dan (Seçmeler)*. Çev. Ahmet Temir. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay.
- Radloff, W. (1995). *Manas Destanı*. Haz. Emine Gürsoy-Naskali. Ankara: TÜRKSOY Yay.
- Reimers, E. (2003). "Cemeteries and Cemetery Reform. Ed. Robert Kastenbaum". *Macmillan Encyclopedia of Death and Dying* içinde (ss.115-118). NewYork: Macmillan Reference USA / Thomson Gale.
- Ricasoli, C. (2015/2016). "'Memento Mori' in Baroque Rome". *Studies: An Irish Quarterly Review*, The Arts and Jesuit Influence in the Era of Catholic Reform, 104, 416. 456-467.
- Rombandeyeva, Y.İ. (1993). *İstoriya naroda Mansi (Vogulov) i ego duhovnaya kultura (po dannym folkloru i obryadov)*. Surgut: Severnyy Dom.
- Roux, J.P. (1999). *Altay Türklerinde Ölüm*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalcı Yay.

- Roux, J.P. (2001). *Moğol İmparatorluğu Tarihi*. Çev. Aykut Kazancıgil, Ayşe Bereket. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Roux, J.P. (2002). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Roux, J.P. (2005). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*. Çev. Aykut Kazancıgil, Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Roux, J.P. (2006). *Orta Asya Tarih ve Uygarlık*. Çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Russell, J.B. (2003). Heaven. Ed. Robert Kastenbaum. *Macmillan Encyclopedia of Death and Dying* içinde (ss. 395-400). NewYork: Macmillan Reference USA / Thomson Gale.
- Russko-Kitayskie Otnosheniya 1689–1916: *Ofitsialnye Dokumenty*. (1958). Moskva: İzd-vo Vostochnoy Literatury.
- Rybatzki, V. (2011). “Taryat, Tes Ve Şine Usu Yazıtları Arasındaki Dil Bilimsel ve Tarihî Bağlar Üzerine Bazı Notlar”. *Belleten*, 1. 61-79.
- Sadykov, T.R. (2017). “Tyurkskoe pogrebenie s konyami v urochishe Bay-Bulun v Tsentralnoy Tuve”. *Teoriya i praktika arheologicheskikh issledovaniy*, 2. 47-59.
- Samdan, Z.B. (2003). *Kül-Tegin*. Çev. K.-M.A. Simchit. Ankara: Türksoy Yay.
- Samuel, G. (1993). *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- Sarı, M. (2002). “Türkçede Arapça ve Farsça Kelimeleri Ödünçleme Süreci”. Ed. Kamile İmer, Gürkan Doğan. *Current Research in Turkish Linguistics* içinde (ss. 259-268). Gazimagusa: Eastern Mediterranean UP.
- Sartkozhauly, K., Ochir, A., Erdenbold, R., Karzhaubauly, Z. (2012). “Drevnetyurkskiy mavzoley rannego srednevekovya”. *Voprosy Tyurkologii*, 2. 80-94.
- Sav, B. (2003). “Anlam Değişimleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme”. *GÜ Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 23, 1. 147-166.
- Seligman, B.Z. (1952). “Death Masks in Ancient China”. *Man*, 52, 16.
- Sem, T.Y. (2011). *Shamanizm narodov Sibiri*, T. II. Sankt-Peterburg: Nestor-İstoriya.
- Seo, J. (2013). *The Role of Shamanism in Korean Society in its Inter- and Intra-Cultural Contacts*. Tartu: University of Tartu Press.
- Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*. Vol. I. (2004). Ed. Mariko Namba Walter, Eva Jane Neumann Fridman. Santa Barbara, California: ABC-CLIO.
- Sharma, A., Ray, A., Hejib, A., Young, K.K. (1988). *Sati: Historical and Phenomenological Essays*. Delhi: Motilal Banarsidass.

- Semenova, N.B. (2017). "Prichiny suitsidalnogo povedeniya u korennykh narodov Sibiri: smena traditsionnogo obraza zhizni". *Suitsidologiya*. T. 8, No. 4 (29). 31-42.
- Sertkaya, O.F. (2009). "Dîvânü Lügati't-Türk'te Geçen Her Kelime Türkçe Kökenli Midir? Veya Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânü Lügati't-Türk'ünde Yabancı Dillerden Kelimeler". *Dil Araştırmaları*, 5. 9-38.
- Sertkaya, O.F. (2017). "Köl Tigin (K-10)'da Geçen Öd Teyri 'Zaman Tanrısı' ile İlgili Fiili Yaşamak 'Yaşamak' mı, Yasamak 'Tanzim Etmek, Düzenlemek' mi, Yoksa Aymak 'Demek, Söylemek' mi Okumalıyız?" *JOTS*, 1/2. 55-63.
- Seyidoğlu, H. (2003). *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*. Geliştirilmiş 9. Baskı. İstanbul: Güzem Can Yayınları
- Shindo, M. (2009). *Semantic Extension, Subjectification, and Verbalization*. Lanham: UP of America.
- Sovetskaya İstoricheskaya Entsiklopediya, T. XV. (1974). Moskva: İzdvo. Sovetskaya Entsiklopediya.
- Stebleva, İ.V. (1965). *Poeziya Tyurkov VI-VIII vekov*. Moskva: Nauka.
- Stebleva, İ.V. (2007). *Zhizn i literatura doislamskih Tyurkov: İstoriko-kulturny kontekst drevnetyurksoy literatury*. Moskva: Vostochnaya Literatura.
- Surazakov, A.S. (2002). "Pazırıkskoe vremya". *İstoriya Respubliki Altay*, Tom I içinde (ss. 152-177), "Gorno-Altaysk: Institut Altaistiki imeni S.S. Surazakova".
- Şahin, Ç. (2018). "Gök-Türk Devleti Diplomasisi". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 40. 125-156.
- Şeşen, R. (1985). *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. Ankara: TKAE Yay.
- Şeşen, R. (2016). *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve Ekleri*. İstanbul: Yeditepe Yay.
- Şirin User, H. (2008). "Kan Ağla- ve Baş Bağla- Deyimlerinin Bilge Kağan ve Suci Yazıtları Temelinde Açıklaması". *Türkbilig*, 16. 137-145.
- Şirin User, H. (2009). "Hakasya Bulgusu Eski Bir Türk Mezar Taşı: Açurı (Oçurı, Ye 26 Yazıtı)". *Türkbilig*, 17. 158-174.
- Şirin User, H. (2010) "Bömbögör Yazıtı: Bir Türk Kunçuyunun Mezar Taşı". *Dil Araştırmaları*, 7. 62-73.
- Şirin, H. (2020). *Sözcük Hikâyeleri (Sözlerde Saklı Kültür)*. 4. Baskı. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Taşagıl, A. (1995). *Gök-Türkler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Taşagıl, A. (2004). *Göktürkler III*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Tekin, T. (1988). *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Tekin, T. (1993). *Hunların Dili*. 1. Baskı. Ankara: Doruk Yay.

- Tekin, T. (2013). *Makaleler II. Tarihi Türk Yazı Dilleri*. Yayın Haz. Emine Yılmaz, Nurettin Demir. Ankara: TDK Yay.
- Tekin, T. (2014). *Orhon Yazıtları*. 5. Baskı. Ankara: TDK Yay.
- Tekin, T. (2004). *İrk Bitig Eski Uygurca Fal Kitabı*. Haz. Nurettin Demir, Emine Yılmaz. 1. Baskı. Ankara: Öncü Kitap.
- Thomsen, V. (1993). *Orhon ve Yenisey Yazıtlarının Çözümü, İlk Bildiri*. Çev. Vedat Köken. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Tishin, V.V., Seregin, N.N. (2018). "Osnovnye aspekty izucheniya kompleksa Uyuk-Arzhan: K probleme rekonstruktsii protsessov etnokulturnogo vzaimodeystviya na territorii Tuvy v rannem srednevekovye". *Teoriya i praktika arheologicheskikh issledovaniy*, 2 (22). 117-137.
- Toçoğlu, N.T. (2006). "Bağlamından Kopan Ağıtın Türküleşme Serüveni". *Millî Folklor*, 71. 123-128.
- Tokyürek, H. (2009). "Eski Uygur Türkçesinde 'Ölüm' Kavramı ile İlgili İfadeler". *Bilig*, 50. 169-198.
- Tolkovy Slovar Tuvinskogo Yazyka. T. I. Red. D.A. Mongush. Novosibirsk: Nauka.
- Tryjarski, E. (2006). *Türkler ve Ölüm*. Çev. Hafize Er. İstanbul: Pinhan Yay.
- Tucker, J.B. (2003). "Reincarnation. Ed. Robert Kastenbaum". *Macmillan Encyclopedia of Death and Dying* içinde (ss. 705-710). New York: Macmillan Reference USA / Thomson Gale.
- Türkan, A. (2018). "Dorylaion Antik Kenti ve Taşrasında Ölüm Anlayışı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Tarih Dergisi*, 1 (1). 7-22.
- Ural Batyr Bashkort Halık Eposy/Ural Batyr Bashkirskiy Narodny Epos. (2005). Red. Ahmet Suleymanov. Ufa: Kitap.
- Uryanhai. Tyva Depter. *Antologiya nauchnoi i prosvetitel'skoi mysli o drevnei tuvinskoi zemle i ee nasel'nika, ob Uryanhae – Tannu-Tuve, uryanhait'sah- tuvintsah, o drevnostyah Tuvy*. T. 1: Drevnie plemena Tuvy i sopredelnyh territoriy Tsentralnoy Azii (II tysyacheletie do n. e. – konets XIX v.) (2014). Der. S.K. Shoigu. Kyzyl: OAO Tyvapoligraf.
- Useev, N. (2010). "Sahiplerinin Boyu Belirtilen Köktürk Harfli Yazıtlar". *Turkish Studies*, 5/4. 1516-1521.
- Useev, N. (2015). "Yenisey Yazıtlarındaki Erkek Kişi Adlarında Geçen Kelimelere Göre Eski Türk Erkeği". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 4/1. 25-38.
- Useev, N. (2018). "Kanmıldığ-Hovu (E 62) Yazıtı ve Eski Türklerde Maske Kültürü". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 7 (2), 641-649.
- Vadetskaya, E.B. (1981). *Skazy o drevnih kurganah*. Novosibirsk: İzd. Nauka, Sibirskoe otdelenie.
- Vadetskaya, E.V. (2009). *Drevnie maski Yeniseya*. Krasnoyarsk, Sankt-Peters-

- burg: İzd. Verso.
- Women's Studies Encyclopedia. Revised and Expanded Edition. Q-Z.* (1999). Ed. Helen Tierney. Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Weinberger-Thomas, C. (2003). "Widow-Burning. Ed. Robert Kastenbaum". *Macmillan Encyclopedia of Death and Dying* içinde (ss. 929-933). NewYork: Macmillan Reference USA / Thomson Gale.
- West, T.B. (2003). "Deathbed Visions and Escorts. Ed. Robert Kastenbaum". *Macmillan Encyclopedia of Death and Dying* içinde (ss. 207-209). NewYork: Macmillan Reference USA / Thomson Gale.
- Voldina, T.V. (2016). *Dolgoy zhizni vekovechny tanets. Reinkarnatsiya v kontekste miforitualnykh traditsiy Obskikh Ugrov.* Ch. I. Tyumen: OOO Format.
- Yablonskiy, L.T. (2010). "New Excavations of the Early Nomadic Burial Ground at Filippovka (Southern Ural Region, Russia)". *American Journal of Archeology*, 114/1. 129-143.
- Yakovlev, E.K. (1900). *Etnograficheskiy obzor doliny Yuzhnogo Yeniseya i obyaznitelniy katalog etnograficheskogo otdela muzeya.* Minusinsk: Tipografiya V.İ. Kornakova.
- Yefimova, L.C., Afanasyev. N.V. (2015). "Duh ognya u Tyurkomongolskih narodov Sibiri: predstavleniya, tipologicheskie shodstva (po materialam obryadovoy poezii)". *İzvestiya VPGU, Filologicheskie nauki*, 5. 171-174.
- Yıldırım, F. (2013). "Kâğıda Yazılı Runik Harfli Eski Türkçe Metinler". *Yayına Haz. Mehmet Ölmez. Yenisey-Kırgızistan Yazıtları ve Irk Bitig* içinde (ss. 339-495). Ankara: BilgeSu Yay.
- Yitik, A.İ. (2011). "Tenâsüh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 40 içinde (ss. 441-443). İstanbul: TDV Yay.
- Yörükân, Y.Z. (2006). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm.* İstanbul: Ötüken Neş.
- Yuhadin, K.K. (2000). *Russko-Kyrgyzskiy Slovar.* Bishkek: Sham.
- Zieme, P., Kara, G. (1979). *Ein Uigurisches Totenbuch.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz.



Görsel 48. Mülakat yerleri ve kaynak kişilerin köylerinin Hakas Cumhuriyeti idari haritasında gösterimi.

EKLER-1

EK 1. Alfabetik Kaynak Kişi Listesi

Aleksey Chaptykov (Hakas, Haas boyu, Ah Hasha aşireti)

Cinsiyeti: Erkek

Yaşı: 40

Eğitim Düzeyi: Üniversite mezunu

Mesleği: Öğretmen

Doğum Yeri: Piy (Rus. Bey) bölgesi, Chaptykov köyü

Dinî İnancı: Paganizm

Mülakat Tarihi: 03.08.2019

Mülakat Yeri: Abakan,

Almaz Davletov (Annesi Hakas, Sağay boyu, Hobıy aşireti; babası

Kırgız, Tölös/Dölös boyu)

Cinsiyeti: Erkek

Yaşı: 47

Eğitim Düzeyi: Yüksekokul mezunu

Mesleği: Kaynakçı

Doğum Yeri: Bişkek, Kırgızistan

Dinî İnancı: Müslüman

Mülakat Tarihi: 05.08.2019

Mülakat Yeri: Abakan

Andrey Kicheyev (Sağay boyu)

Cinsiyeti: Erkek

Yaşı: 45

Eğitim Düzeyi: Yüksekokul mezunu.

Mesleği: Antrenör

Doğum Yeri: Askız bölgesi, Ottı köyü

Dinî İnancı: Yok

Mülakat Tarihi: 25.07.2019

Mülakat Yeri: Abakan

Arzhan Tudenev (Altay, Telengit boyu, Todoş aşireti)

Cinsiyeti: Erkek

Yaşı: 30

Eğitim Düzeyi: Üniversite

Mesleği: Müzisyen

Doğum Yeri: Altay Cumhuriyeti

Dinî İnancı: Şamanizm

Mülakat Tarihi: 26.07.2019

Mülakat Yeri: Abakan

Eduard Borgoyakov (Hakas, Sağay kabilesi, Harğa aşireti)

Cinsiyeti: Erkek

Yaşı: 48

Eğitim Düzeyi: Yüksekokul mezunu

Mesleği: Ziraat Mühendisi

Doğum Yeri: Askiz bölgesi, Nizhnyaya Töya köyü

Dinî İnancı: Ortodoks Hristiyanlık

Mülakat Tarihi: 10.08.2019

Mülakat Yeri: Askiz bölgesi, Üst-Çul köyü

Eduard Kicheyev (Sağay boyu)

Cinsiyeti: Erkek

Yaşı: 31

Eğitim Düzeyi: Üniversite mezunu

Mesleği: Öğretmen

Doğum Yeri: Askiz bölgesi, Ottı köyü

Dinî İnancı: Yok

Mülakat Tarihi: 29.07.2019

Mülakat Yeri: Askiz, Poltakov köyü

İrina Chebochakova (Hakas, Sağay boyu, Hahpına aşireti)

Cinsiyeti: Kadın

Yaşı: 43

Eğitim Düzeyi: Lisansüstü mezunu
Mesleği: Akademisyen
Doğum Yeri: Askiz bölgesi, Kızlas köyü
Dinî İnancı: Şamanizm
Mülakat Tarihi: 03.08.2019
Mülakat Yeri: Abakan

Klara Karamasheva (Hakas, Sağay boyu, Hobıy aşireti)
Cinsiyeti: Kadın
Yaşı: 57
Eğitim Düzeyi: Üniversite mezunu
Mesleği: Öğretmen
Doğum Yeri: Askiz bölgesi, Kızlas köyü
Dinî İnancı: Paganizm
Mülakat Tarihi: 05.08.2019
Mülakat Yeri: Abakan, S.P. Kadyshv Kültür ve Halk Sanatı Merkezi

Larisa Anzhiganova (Hakas, Sağay boyu, Çiti Püür aşireti)
Cinsiyeti: Kadın
Yaşı: 61
Eğitim Düzeyi: Lisansüstü mezunu
Mesleği: Akademisyen
Doğum Yeri: Abakan
Dinî İnancı: Şamanizm
Mülakat Tarihi: 01.08.2019
Mülakat Yeri: Abakan

Leonid İvandayev (Hakas, Sağay boyu, Tiilin aşireti)
Cinsiyeti: Erkek
Yaşı: 52
Eğitim Düzeyi: Üniversite mezunu
Mesleği: Müzisyen
Doğum Yeri: Askiz bölgesi, Beyka köyü
Dinî İnancı: Şamanizm
Mülakat Tarihi: 02.08.2019
Mülakat Yeri: Abakan

Lyudmila Sazanakova (Hakas, Haas boyu, Pürüt aşireti)

Cinsiyeti:

Yaşı: 32

Eğitim Düzeyi: Üniversite mezunu

Mesleği: Avukat

Doğum Yeri: Abakan

Dinî İnancı: Ortodoks Hristiyanlık

Mülakat Tarihi: 05.08.2019

Mülakat Yeri: Abakan

Nadezhda Lazareva (Hakas, Sağay kabilesi, Pürüt aşireti)

Cinsiyeti: Kadın

Yaşı: 67

Eğitim Düzeyi: Üniversite mezunu

Mesleği: Tıp Doktoru

Doğum Yeri: Abakan

Dinî İnancı: Ortodoks Hristiyanlık

Mülakat Tarihi: 05.08.2019

Mülakat Yeri: Abakan

Oleg Chebodayev (Hakas, Sağay boyu, Piltır aşireti)

Cinsiyeti: Erkek

Yaşı: 48

Eğitim Düzeyi: Üniversite

Mesleği: Müzisyen

Doğum Yeri: Askiz bölgesi, Anhakov köyü

Dinî İnancı: Yok

Mülakat Tarihi: 09.08.2019

Mülakat Yeri: Abakan

Olga Kilchichakova (Hakas, Sağay kabilesi)

Cinsiyeti: Kadın

Yaşı: 44

Eğitim Düzeyi: Yüksekokul mezunu

Mesleği: Hemşire

Doğum Yeri: Askiz bölgesi, Ottı köyü

Dinî İnancı: Ortodoks Hristiyanlık

Mülakat Tarihi: 10.08.2019

Mülakat Yeri: Askiz bölgesi, Ottı köyü

Oksana Gorbatova (Sağay boyu, Turan aşireti)

Cinsiyeti: Kadın

Yaşı: 43

Eğitim Düzeyi: Üniversite mezunu

Mesleği: Müzecilik

Doğum Yeri: Askiz bölgesi, Üst-Taştıp köyü

Dinî İnancı: Şamanizm

Mülakat Tarihi: 28.07.2019

Mülakat Yeri: Askiz, Beltirskiy köyü

Peter Topoyev (Sağay boyu, Hobıy aşireti)

Cinsiyeti: Erkek

Yaşı: 54

Eğitim Düzeyi: Üniversite mezunu

Mesleği: Restorasyon Uzmanı, Çalgı Yapım Ustası

Doğum Yeri: Askiz bölgesi, İs Piltiri (Rus. Üst-Yes) köyü

Dinî İnancı: Şamanizm

Mülakat Tarihi: 26.07.2019

Mülakat Yeri: Abakan

Stanislav Ugdyzhekov (Hakas, Sağay boyu, Suğ Harğazı aşireti)

Cinsiyeti: Erkek

Yaşı: 47

Eğitim Düzeyi: Lisansüstü mezunu

Mesleği: Akademisyen, Sibirya Federal Üniversitesi, Öğretim Üyesi

Doğum Yeri: Abakan

Dinî İnancı: Şamanizm

Mülakat Tarihi: 30.07.2019

Mülakat Yeri: Abakan

Tatyana Kapichnikova (Hakas, Sağay boyu, Hobıy aşireti)

Cinsiyeti: Kadın

Yaşı: 71

Eğitim Düzeyi: Üniversite mezunu

Mesleği: Psikolog, Şaman

Doğum Yeri: Askiz bölgesi, İs Piltiri (Rus. Üst-Yes) köyü

Dinî İnancı: Şamanizm, Hristiyanlık

Mülakat Tarihi: 02.08.2019

Mülakat Yeri: Abakan, HakNiiYaLi

Tatyana Kobelkova (Hakas, Sağay boyu, Pürüt aşireti)

Cinsiyeti: Kadın

Yaşı: 40

Eğitim Düzeyi: Lisansüstü mezunu

Mesleği: Müzeci

Doğum Yeri: Üst-Abakan bölgesi, Uybat köyü

Dinî İnancı: Paganizm

Mülakat Tarihi: 01.08.2019

Mülakat Yeri: Üst-Abakan bölgesi, Salbık Kurgan Kompleksi

Timur B. Davletov¹ (Hakas, Sağay boyu, Hobıy aşireti)

Cinsiyeti: Erkek

Yaşı: 46

Eğitim Düzeyi: Lisansüstü mezunu

Mesleği: Akademisyen

Doğum Yeri: Issık Kul (Kırg. Isık-Köl) bölgesi, Kırgızistan

Dinî İnancı: Şamanizm

Mülakat Tarihleri: 28.05.2019, 24.11.2019, 28.12.2019,

11.01.2020, 13.01.2020,

06.02.2020, 02.03.2020, 11.05.2020, 03.09.2020, 08.09.2020

Mülakat Yeri: Ankara

Vasilisa Kicheyeva (Hakas, Sağay boyu, Harğalar aşireti)

Cinsiyeti: Kadın

Yaşı: 64

Eğitim Düzeyi: Lise mezunu

Mesleği: Hayvancılık

Timur B. Davletov ile yapılan görüşmeler Hakas Cumhuriyeti'nde yürütülen saha araştırması haricinde gerçekleştirilmiştir.

Doğum Yeri: Askiz bölgesi, İs Piltirî (Rus. Üst-Yes) köyü
Dinî İnancı: Ortodoks Hristiyanlık
Mülakat Tarihi: 29.07.2019
Mülakat Yeri: Askiz, Poltakov köyü

Vladimir Erkibeyev (Hakas, Şor boyu, Hobıy aşireti)
Cinsiyeti: Erkek
Yaşı: 64
Eğitim Düzeyi: Üniversite mezunu
Mesleği: Öğretmen
Doğum Yeri: Taştıp bölgesi, Ançul köyü
Dinî İnancı: Şamanizm
Mülakat Tarihi: 29.07.2019
Mülakat Yeri: Askiz, Poltakov köyü

EKLER -2-3

EK 2. Mülakat Soruları

MÜLAKAT SORULARI

Mülakat Yeri:

Mülakat Tarihi:

1. Cinsiyeti: ☐ Kadın ☐ Erkek
2. Yaşı:
3. Eğitim Düzeyi:
 1. ☐ Okur-yazar değil 2. ☐ Okur yazar 3. ☐ İlkokul mezunu
 4. ☐ Ortaokul mezunu 5. ☐ İlköğretim mezunu 6. ☐ Lise mezunu
 7. ☐ Meslek Lisesi Mezunu 8. ☐ Yüksekokul mezunu
 9. ☐ Üniversite mezunu 10. ☐ Lisansüstü mezunu
4. Mesleği:
5. Doğum Yeri:
6. Dini İnancı
 1. ☐ Var (Hangisi) 2. ☐ Yok
 3. ☐ Diğer.....
7. Ruslar ile Hakas mezarlıkları ayrı mıdır?
8. Şu anda ayrı değilse bile eskiden böyle bir uygulamanın var olduğunu duydunuz mu?
9. Ölüyü defnetmek için hangi yöntemi uyguluyorsunuz?
10. Bir kişinin öldüğünü anlatırken “öldü” demek yerine tercih ettiğiniz başka ifadeler var mı?
11. Cenaze sırasında mezarlıkta ateş yakma geleneğiniz var mı?
12. Cenazede ya da anma törenlerinde ateşe yiyecek, içecek atma (*tamah örtırge*) uygulaması var mı?
13. Ateşe atılan bu yiyecek içeceklerin ölen kişinin ruhuna ulaşacağına mı inanıyorsunuz?
14. Kaç farklı ruh adı vardır? (*hut, tın, çula, süne, sürne/sürnü, üzüt*)

15. Ölen kişinin ruhuna ne ad verilmektedir?
16. Ölen kişinin ruhunun ne kadar süre sonra diğer dünyaya geçtiğine inanıyorsunuz?
17. Eğer ölenin ruhu bu dünyayı terk etmezse ne gibi olayların gerçekleşebileceğine inanıyorsunuz?
18. Ölünün arkasından ağıt yakma geleneği uygulanıyor mu?
19. Ağıt geleneğini kim sürdürüyor? Kadınlar mı, erkekler mi?
20. Ağıt yakma işini para karşılığı yapan profesyoneller var mı?
21. Ölen kişinin arkasından ağlayan yakınlarının acı ve üzüntü sebebiyle kendi yüzlerini tırnaklayıp zarar vermesi, saçlarını yolması gibi uygulamalarınız var mı?
22. Ölen kişinin arkasından çok fazla ağlanmaması şeklinde uyarılar yapılıyor mu?
23. Ölen kişinin yanına öbür dünyada ihtiyaç duyabileceği eşya ve yiyecek, içeceklerin konulması gibi bir uygulamanız var mı?
24. Ölen kişi gömülürken üstündeki giysilerin ya da eşyalarının koparılarak, yırtılarak, eğip bükülerek koyulması geleneğiniz var mı ya da uygulayanları duydunuz mu?
25. Ölen kişi gömülürken çenesinin ya da el ve ayaklarının bağlandığı bez yakınlarına veriliyor mu?
26. Mezarlığın etrafında dönerek dolaşma geleneğini (ibirig) uyguluyor musunuz?
27. Cenaze töreninin ardından mezarlıktan dönerken arkaya bakmama, konuşmama gibi uygulamanız var mı?
28. Cenaze töreninden/mezarlıktan dönünce yıkanma uygulaması var mı?
29. Mezarlığı elle göstermenin sakıncalı olduğunu duydunuz mu?
30. Ölünün arkasından anma töreni yapar mısınız?
31. Eğer yapıyorsanız ölümden itibaren ne sıklıkla yapıyorsunuz? (3, 7, 20, 40. günler; 6. ay ve 1. yıl dönümü gibi)
32. Ölenin giysilerini, özel eşyalarını ya da yattığı çarşafı ne yapıyorsunuz? Örneğin, kullanmaları için başkalarına mı dağıtıyorsunuz? Yıkayıp temizliyor musunuz? Yakıyor musunuz?

33. Dul ile ilgili yasaklar var mı? Varsa nelerdir? Örneğin, dulun katılamayacağı etkinlikler var mı?
34. Dul kişi ne kadar süre sonra yeniden evlenebilir?
35. Dul kalan kadının saçını kesmesi ya da örgülerini çözmesi gibi bir uygulamanız var mı?
36. *Pooncılıh/Pooncah* diye bir şeyin varlığını duydunuz mu?
37. Bu varlığın insanlara bir şey yapabileceğine inanıyor musunuz? İnanıyorsanız, yapabilecekleri nelerdir?
38. İntihar edenlerin ruhlarına sizce ne olur?

ЕК 3. Mülakat Soruları (Rusça)

ВОПРОСЫ ДЛЯ ИНТЕРВЬЮ

Место проведения интервью:

Дата интервью:

ФИО информанта:

Национальность, племя, сөөк:

1. пол: ☐ муж ☐ жен
2. Возраст:
3. Уровень образования:
 1. ☐ неграмотный(ая) 2. ☐ грамотный(ая)
 3. ☐ начальные классы 4. ☐ средняя школа
 5. ☐ начальная школа 6. ☐ лицей/гимназия
 7. ☐ ПТУ/колледж 8. ☐ двухгодичный факультет
 9. ☐ университет 10. ☐ аспирантура
4. Профессия:
5. Место рождения:
6. Конфессиональная принадлежность:
 1. ☐ есть (указать религию)
 2. ☐ нет
 3. ☐ другое.....
7. Существуют ли отдельные/отдельные кладбища для русских и хакасов?
8. Существовали ли раньше отдельные кладбища для хакасов и русских?
9. Каким способом вы хороните тело усопшего (кремирование либо ингумация, то есть предание останков умершего или погибшего земле)?
10. Есть ли у вас другие выражения, которые можно использовать вместо глагола «[он(а)] умер(ла)» ([ол] өлдү)?
11. Существует ли у вас практика разжигания ритуального огня на кладбище во время похорон?
12. Существует ли у вас практика кормления ритуального

- огня пицей и напитками (*тамах өртирге*)?
13. Верите ли вы, что пища, сожженная в ритуальном костре, достигнет духа умершего человека?
 14. Сколько разновидностей души человека существует? (*Хут, тын, чула, сўне, сўрне/сўрнў, ўзўт*)
 15. Как вы называете душу умершего человека?
 16. В течение какого периода душа умершего покидает этот мир и переходит в другой?
 17. Что могут произойти в случае того, если душа умершего человека не покинет в положенный срок этот мир?
 18. Существует ли у вас традиция плача и причитания (*сыыт/сыгыт*) по усопшему?
 19. Кто сохраняет больше всех традицию плача и причитания (*сыыт/сыгыт*)? Женщины или мужчины?
 20. Существуют ли исполнители плача и причитаний на профессиональном уровне, получающие за это денежное вознаграждение?
 21. Царапают и рвут ли волосы на своей голове плачущие и причитающие по умершему человеку люди?
 22. Делают ли у вас замечания, что нельзя слишком сильно плакать и рыдать вслед за умершим человеком?
 23. Кладете ли вы рядом с умершим человеком вещи, пищу и напитки, которые могут понадобиться ему/ей в ином мире?
 24. Существует ли у вас традиция отрывания пуговиц, воротника, румня от одежды либо разрывания одеяния умершего человека?
 25. Раздают ли белую ленточку, которой подвязывают подбородок, руки и ноги усопшего, его родным и близким?
 26. Совершаете ли вы обряд обхода (*ибіріз*) вокруг могилы умершего?
 27. Придерживаетесь ли вы традиции не поворачиваться, не оглядываться и не смотреть назад, а также не разговаривать между собой при возвращении из кладбища, где состоялись похороны?

28. Умываетесь ли вы после возвращения с кладбища/похорон?
29. Слышали ли вы о том, что нельзя показывать/указывать пальцем в сторону кладбища?
30. Существует ли у вас традиция поминания (поминок в честь) умершего человека?
31. Если у вас существует подобная традиция, то в какие дни проходят поминки? (на 3-й, 7-й, 20-й, 40-й дни, полгода и год после похорон)
32. Что вы делаете с одеждой, личными вещами и постельными принадлежностями умершего человека? Например, раздаете ли вы их другим людям? Сжигаете ли вы их? Либо стираете ли эти вещи?
33. Существуют ли запреты, связанные с вдовой/вдовцем умершего человека? В случае существования, расскажите о них пожалуйста. Например, есть ли запреты на посещение вдовой/вдовцем каких-либо праздников, мероприятий, а также посещений других домов в качестве гостя?
34. По истечении какого срока вдова/вдовец имеет право вновь заключить брак?
35. Существует ли у вас традиция подстригания волос либо расплетания кос женщины, которая осталась вдовой?
36. Слышали ли вы о существовании *Поончух/Поончах*?
37. Верите ли вы в то, что оно может причинить/сделать человеку что-либо? Если верите, то сможете ли рассказать об этом?
38. Как вы считаете, что происходит с душой человека, совершившего самоубийство?

HAKAS TÜRKLERİNDE ŞAMANİZM VE ÖLÜM

NÜKHET OKUTAN DAVLETOV

İnsanlık, tarih boyunca ölümle yüzleşmekten kaçınmış ve ondan kurtulmak için yollar aramıştır. Ölümün kaçınılmaz olduğunu anladığında ise fiziki varlığının yok olacağı düşüncesiyle savaşılabilmek için ölümün ardından gidilecek yeni dünyalar yaratmıştır. Ölüme karşı geliştirilen inanış ve uygulamaların günümüzde Rusya Federasyonu sınırları içindeki Hakas Cumhuriyeti'nde Yenisey Kırğızlarının torunları olarak yaşayan Hakas Türklerinde nasıl şekillendiğini ortaya koyabilmek amacıyla hazırlanan bu çalışmada ölüm, Hakas-Minusinsk Vadisi'nde geçmişten günümüze dek detaylı bir biçimde ele alınmıştır. Bunun sonucunda cumhuriyet içerisinde genel nüfusun yaklaşık %12'sini oluşturan Hakasların, yaşamı ve ölümü anlamlandırırken evrenin yaşıyla bir tuttukları Şamanizm tarafından şekillendirilen bir düşünce yapısıyla hareket ettikleri; misyonerlik çalışmalarının ardından gelen ateist propagandaya karşın atalarına ait gelenekleri ve inançlarını kaybetmedikleri görülmüştür. Hâlâ tüm yönleriyle çalışılmamış olan ölüm konusunu şimdiye dek üretilen yayınlar ışığında güncel bir alan araştırması ile destekleyerek inceleyen *Hakas Türklerinde Şamanizm ve Ölüm*, Yenisey Nehri'nin orta havzasındaki eski kurganlar ve modern mezarlıkların tasarımları ve konumları, ölümlerin baş ve ayaklarının baktığı yöne ilgili düzenlemeler, kremasyon, insan ve at kurbanı; eski Türk panteonunda alt dünyanın iyesi olan Erlik'in yirmi birinci yüzyılda Hakasların inanç dünyasındaki yeri, ölen kişinin bu dünyayı terk etmeyi reddeden ya da yolunu kaybeden ruhunu öbür dünyaya göndermek için gerçekleştirilen özel ritüeller, reenkarnasyon ve ölüm üzerine yapılan çalışmalarda Türkologlar tarafından sıklıkla göz ardı edilen intihar meselesine dair özgün bilgiler sunması ve kendisinden sonraki çalışmalar için de bir örnek olması bakımından önem arz etmektedir.



DİNLER TARİHİ ARAŞTIRMALARI



9 786254 081804