

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

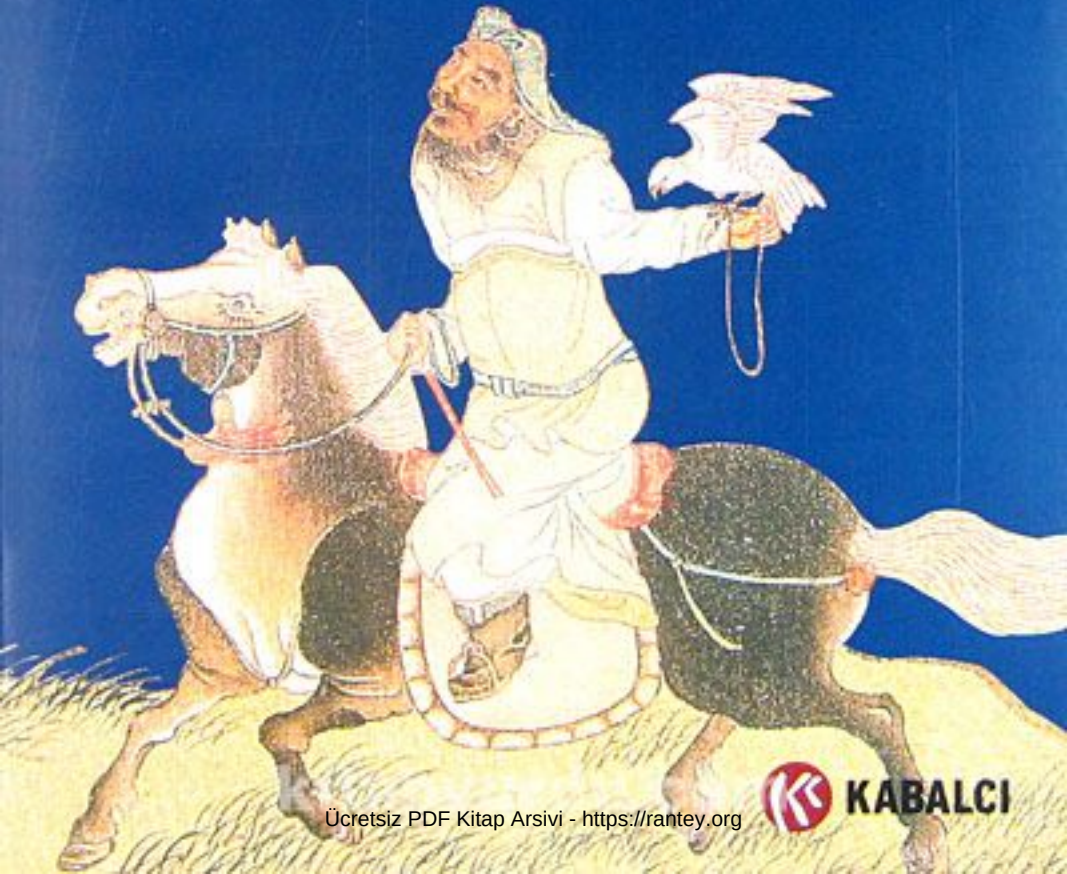
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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>

ORTA ASYA'DA KUTSAL BİTKİLER VE HAYVANLAR

JEAN-PAUL ROUX



JEAN-PAUL ROUX

ORTA ASYA'DA KUTSAL
BİTKİLER VE HAYVANLAR

Çevirenler
Prof. Aykut Kazancıgil - Lale Arslan

Jean-Paul Roux
Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques
© Jean-Paul Roux

Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar
© Kabalcı Yayınevi, 2000

Birinci Basım: Mayıs 2005

Kapak Düzeni: Gökmen Ekincioglu
Yayıma Hazırlayan: Mustafa Küpüşoğlu

KABALCI YAYINEVİ
HİMAYE-İ ETFAL SOK. 8-B CAĞALOĞLU 34410 İSTANBUL
TEL: (0212) 526 85 86 FAKS: (0212) 513 63 05
yayinevi@kabalcı.com.tr www.kabalcı.com.tr

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Roux, Jean-Paul
Altay Türklerinde Kutsal Hayvanlar ve Bitkiler
1. Kutsal 2. Toplumbilim 3. Kurban 4. Tarih 5. Bitkiler ve hayvanlar
ISBN 975-997-012-0

Baskı: Yayıncılık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti. (0212 567-8003)
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No:12/197-203 Topkapı-İstanbul

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	7
TÜRKÇE ÇEVİRİYE ÖNSÖZ	9
TEŞEKKÜRLER	11
GİRİŞ	13

I. KISIM

EVRENDEKİ İNSANLAR, HAYVANLAR VE BİTKİLER

1. YAŞAMIN BİRLİÇİ	31
2. İNSANLARIN ZAYIF YÖNLERİ	59
3. İNSAN TOPLULUĞU VE HAYVAN TOPLULUĞU: ÇATIŞMA	92
4. İNSAN TOPLULUĞU VE HAYVAN TOPLULUĞU: İTTİFAKLAR VE İLİŞKİLER	121
5. BİTKİSEL VE HAYVANSAL GÜÇLERİN BÜYÜ AMAÇLI KULLANIMI	151
6. YASAK VE KUTSANAN	168
7. KURBAN	186

II. KISIM

İNSAN-HAYVAN VE İNSAN-BİTKİ

1. EĞRETİLEMELER, SİMGELER, PAYLAŞIMLAR, DÖNÜŞÜMLER VE ÖZDEŞLİKLER	223
2. ÖZEL ADLAR VE KAVİM ADLARI	247
3. İNSANLARIN MİTSEL KÖKENLERİ	272
4. BÜYÜK KÖKEN MİTLERİ	
A. MAVİ KURT DÖNGÜSÜ	300
5. BÜYÜK KÖKEN MİTLERİ	
B. BOÇA, ARSLAN, DEVE VE KUÇU DÖNGÜLERİ	324
6. BÜYÜK KÖKEN MİTLERİ	
C. HAYAT AÇACI	342
7. İNSANLARIN VE BOYLARIN HAYVAN VE BİTKİ ATALARIYLA İLİŞKİLERİ	365
8. ALTAYLILARDA TOTEMCİLİK	391
SONUÇ	403
SÖZLÜKÇE	407
KAYNAKÇA	411
DİZİN	435

KISALTMALAR .

AA	<i>Artibus Asiae.</i>
AIE	<i>Archives Internationales d'Ethnographie</i> , Leiden.
AM	<i>Asia Major</i> , Leipzig, Londra.
AMNH	<i>American Museum of Natural History (Memoirs, Journal, Anthropological Papers)</i> , Leiden
Anthropos	<i>Anthropos, Revue internationale d'ethnologie et de linguistique</i> , Viyana, sonra Fr̃burg (İsviçre).
AO	<i>Acta Orientalia</i> , Kopenhag.
AOAH	<i>Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae</i> , Budapeşte.
APAW	<i>Abhandlungen der (königlichen) Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-Historische Klasse</i> , Berlin.
BEFEO	<i>Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient.</i>
BMFEA	<i>Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities</i> , Stockholm.
BSOAS	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i> , Londra.
CAJ	<i>Central Asiatic Journal</i> , La Haye, Wiesbaen.
Chinese	<i>The Chinese Review.</i>
ÇinŞK	Eberhard, <i>Çin'in Şimal Komşuları</i> , Ankara, 1942.
Divanü Lûgat	<i>Divanü Lûgat-it-Türk</i> , Kaşgarlı Mahmud.
DI	<i>Der Islam.</i>
EI	<i>Encyclopédie de l'Islam.</i>
ESA	<i>Eurasia Septentrionalis Antiqua</i> , Helsinki.
ETG	<i>Eski Türkçenin Grameri</i> , Annemarie von Gabain, 2. baskı, Leipzig, 1950.
ETY	<i>Eski Türk Yazıtları</i> , Hüseyin Namık Orkun, 4 cilt, İstanbul, 1936-1941.
FFC	<i>Folklor Fellows Communications.</i>
FuF	<i>Forschungen und Fortschritte</i> , Berlin.
GMS	<i>Gibbs Memorial Series</i> , Londra.
HJAS	<i>Harvard Journal of Asiatic Studies</i> , Cambridge, Mass.
JA	<i>Journal Asiatique</i> , Paris.
JAlns	<i>Journal of (Royal) Anthropological Institute of Great Britain and Ireland</i> , Londra.
JAMOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i> , Baltimore.
JRAS	<i>Journal of the Royal Asiatic Society</i> , Londra.
JSFOu	<i>Journal de la société finno-ougrienne</i> , Helsinki.

<i>JS</i>	<i>Jivaya Starina</i> , St. Petersburg.
<i>KCSA</i>	<i>Korösi Csoma-Archivum</i> , Budapeşte.
<i>KSz</i>	<i>Keleti Szemle</i> , Budapeşte.
<i>Kultur</i>	Eberhard, "Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas," <i>TP</i> , XXXVI'ya ek, Leiden, 1942.
<i>MGT</i>	<i>Moğolların Gizli Tarihi [Histoire secrète des Mongols]</i> (bkz. Belgeler).
<i>MS</i>	<i>Monumenta Serica</i> , Pekin.
<i>MSFOu</i>	<i>Mémoires de la Société finno-ougrienne</i> , Helsinki.
<i>MTB</i>	<i>Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko (The Oriental Library)</i> , Tokyo.
<i>NCBRAS</i>	<i>The North China Branch of the Royal Asiatic Society</i> .
<i>O.I</i>	<i>Orhon Anıtı I: Bilge Kağan Yazıtı</i> .
<i>O.II</i>	<i>Orhon Anıtı II: Kül Tegin Yazıtı</i> .
<i>Oriens</i>	<i>Oriens</i> , Zeitschrift der Internationale Gesellschaft für Orientforschung, Leiden.
<i>PELOV</i>	<i>Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes</i> , Paris.
<i>REI</i>	<i>Revue des Études Islamique</i> , Paris.
<i>RETP</i>	<i>Revue d'Ethnographie et de Traditions Populaires</i> , Paris.
<i>RHC</i>	<i>Recueil des Historiens des Croisades</i> , Paris.
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i> , Paris.
<i>RMM</i>	<i>Revue du Monde Musulman</i> , Paris.
<i>RO</i>	<i>Rocznik Orjentalistickny</i> , Lemberg, Krakow.
<i>SBAW</i>	<i>Sitzungsberichte der (Königlichen) Bayarischen Akademie der Wissenschaften (Philologisch-Historische Klasse)</i> , Münih.
<i>SO</i>	<i>Studia Orientalia</i> , Helsinki.
<i>SPAW</i>	<i>Sitzungsberichte der (Königlichen) Preussischen Akademie der Wissenschaften (Philologisch-Historische Klasse)</i> , Berlin.
<i>TFA</i>	<i>Türk Folklor Araştırmaları</i> , İstanbul.
<i>TP</i>	<i>T'oung-Pao</i> , Leiden.
<i>TRS</i>	Thomsen, "D ^r M. A. Stein's Manuscript in Turkish 'Runic' Script from Miran and Tun-nuang," <i>JRAS</i> , 1912.
<i>TTT</i>	<i>Türkische Turfan Texte</i> , I-V, <i>SPAW</i> , 1929 vd.
<i>UAJb</i>	<i>Ural Altaische Jahrbücher</i> .
<i>WZKM</i>	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes</i> , Viyana.
<i>ZDMG</i>	<i>Zeitschrift der Deutschen Mrgenländische Gesellschaft</i> , Leipzig-Wiesbaden.
<i>ZE</i>	<i>Zeitschrift für Etnologie</i> , Berlin.

TÜRKÇE ÇEVİRİYE ÖNSÖZ

Bugün sevgili Türk okurlara sunduğum bu eser uzun bir geçmişi olan, oldukça önemli bir çalışmadır. Diğer eserlerime gösterdikleri beğeniyi ve ilgiyi bundan da esirgemeyeceklerini umuyorum. Aslında bu kez okurlarımdan beklediğim özel bir ilgi, çünkü bu kez çok ilgi gösterdikleri olayların tarihinden değil, kutsalın, ruhun tarihinden söz ediyorum. Kitabı fazla indirgemeci bulabilirler, çok benimsemeyebilirler, dahası hassas oldukları konularda hayal kırıklığına uğrayabilirler. Benim açımdan ise, daha sonra edineceğim deneyimlere sahip olmadığım gençlik yıllarımdakinden fazla bir riskin olduğunu itiraf etmeliyim. Ama kutsal olanı araştırırken büyük bir özen ve dikkat gösterdiğime, konuma ve söz konusu insanlara büyük bir saygıyla yaklaştığıma inanmalısınız.

Incelediğim topluluklar kuşkusuz, bugün çağdaşlarımız olan haleflerinden belki beşyüz, belki de bin, bin beşyüz yıl, hatta bozkır hayvanbiçimci sanatı incelediğimde ikibin yıl uzaktadır. O dönemde yaşayan Türkler, en azından içlerinden bazıları, Fransızlardan daha uygardılar, hatta henüz Fransızlar yokken Türkler vardı. Ama çoğunlukla evrimlerinin ilkel dönemlerindeydiler. Öte yandan bu topluluklarda yaşamın belli başlı sorunlarına karşı büyük bir duyarlılığa, son derece bilinçli ve derin bir varlık anlayışına rastladım. Deneyimlerinden çıkardıkları derslerin, her ne kadar yüzyılların ve kültürlerinin yok olduğu dönemlerin yıkıcı etkisiyle bozulsa ve özlerinden uzaklaşsa da, kalplerinin en derinlerinde bir yerde hâlâ varlığını sürdürdüğüne ve genetik miraslarının bir parçası olduğuna inandım. Bu derslerin en azından düşüncelerini ve yaşamlarını biçimlendirmede büyük pay sahibi olduklarını söyleyebiliriz. Belki de Anadolu köylüsünü dünyanın en sağlam toprak insanların biri yapan vatan toprağına bağlılık duygusu bu köklerden gelen bir duygudur. Belki de şehirlielerin köy yaşamına duydukları büyük sevgi buna bağlıdır; sayısız bahçesi ve ağaçların arasındaki evleriyle eski Türk şehirleri buna en iyi örnektir.

Çıkarılacak dersler çok fazladır ve birkaçı yaşamsal önemdedir. Bu toplulukların hayvanlara ve bitkilere yaklaşımları, yaşam ilkeleri ve bir bütün olarak gördükleri farklı yaşam biçimlerine verdikleri önemi göstermektedir. Bu bütün olan yaşamın ifadelerinden biri de insanın evrene ait olduğu ve kozmosta yer aldığı inancı ve başka eserlerimde incelediğim gök cisimleri tapımıdır. Böyle bir yaklaşım ve bu kadar açık bir bilinç elbette en gelişmişinden en basitine tüm yaşam biçimlerine saygı

duymayı getirecekti; ama bu saygı, yaşamın *sine qua non* [olmazsa olmaz] koşulu ölü-mü ve öldürmeyi yasaklamıyordu, çünkü öldürülen şey besin kaynağıydı ve insan, hayvan ya da bitki fark etmiyordu, öldürmek hep aynıydı. Acaba hangi uygarlık, Altaylılar gibi, av çemberinde kalan hayvanlardan birkaçının kaçmasına göz yumup türlerin yok olmasını sağlamak istemiş ya da meyve ağacında mutlaka birkaç meyve kalmasına dikkat etmiştir? Toroslu bir oduncunun birazdan keseceği ağaçtan özür dilemesini sağlayan –bana anlatıldığına göre– nasıl bir duygudur? Ya da birazdan kurban edeceği horozun boynunu özenle, neredeyse şefkatle okşayan köylünün heyecanı nasıl bir heyecandır?

Bitki ve hayvanlarla ilgili bu uzun araştırmayı tamamladığımda henüz “ekoloji” kavramı ortalarda yoktu. Ama yıllar sonra tekrar okuduğumda bir ekoloji kitabı, daha doğrusu ekolojiye saygılı ve tutkulu bir toplumun kitabı olduğunu farkına varıyorum. Eski insanlar doğaya saygı gösteriyor ve mirasını koruyorlardı. Eğer bu kitabın hiç olmazsa tek bir yararı olacaksa o da bunu şimdiki kuşaklara hatırlatması olacaktır.

Jean-Paul Roux

Şubat 2002

TE ŐEKKÖRLER

Bu çalışmayı her Şeyden önce, on yıldıan uzun bir sreden beri bilgisini aktardığı, cesaretlendirdiği, desteklediği, nezaket ve sevgisini esirgemediği için Profesör Louis Bazin'e ithaf ediyorum. Sayın Bazin'den sürekli yardım ve destek aldım ve bu kitapla borcumun ancak çok küçük bir kısmını deyebildiğim için yüzüm kızarmakta.

Kuşkusuz bu ithafıma, onbir yaşımdayken vefat eden babamın anısını ve ebeveynlik görevlerini yerine getirirken eğitmenliğimi de yapan annemin sevgisini eklememe izin verecektir: Bugün Bay Bazin'e minnetlerimi ifade edebilmemi her Şeyden önce anneme borçluyum.

Son olarak tez danışmanım Profesör Olivier Lacombe'a, vefat eden çok değerli hocamız Jean Deny ve Paris'in tüm Türkolog ekibine ve bu çalışmamda bana yardımcı olan tüm öğrencilere şükranlarımı sunuyorum. İlk sırada, haftalık toplantılarımızda yaptıkları açıklamalar ve değerli yetenekleriyle desteklerini esirgemeyen J. R. Hamilton ve P. N. Boratav'ın adlarını anmalıyım. Yıllar boyunca yardımlarını ve güvenlerini esirgemeyen hocalara, meslektaşlara, doğu dillerinde çalışan tüm arkadaşlara, herkese teşekkürlerimi sunuyorum.



GİRİŞ

Bitki ve hayvanların kutsal tezahürlerini konu edinen bu kitap, Altay halklarının Yaşam Kitabı olarak kabul edilebilir ve böylece bir ölçüde ölüme ayırdığımız kitabın diğer yarısını oluşturabilir. Yaşam kitabı ile ölüm kitabı Roma tabletleri gibi birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Kimi zaman aynı temaları ele alırlar; bazen kesişir ve karışırlar; nitekim göstermeye çalıştığımız üzere ölüm, “yaşamın bedeni canlandırmayı bıraktığı o kısa an olmadığı” için ölüm ile yaşamın sınırları iyice belirlenmiş değildir, varolmayı varolmamaktan, yaşamayı yaşamamaktan belirgin hiçbir şey ayırmadığı için ve yok olmanın apaçık bir işareti olan ceset karşısında duyulan kaygı ve korkuya karşın şu anki dünyaya tamamen benzer bir ötedünyanın kesinliği sonunda baskın çıktığı için bir bekleyiş, doğumdan itibaren belirlenmiş ve ayrılmaz olan bir kader, aynı zamanda da yaşamda kalınacağına dair bir güvencedir.¹

Kuşkusuz insanın tüm varlığının yalnızca hayvanbilim ve bitkibilimle ifade edilebileceğini iddia edemeyiz. Yaşamı bir tema olarak derinlemesine irdelemeye çalışmak, bizi burada ele alma niyetinde olmadığımız oldukça değişik alanlara sürükler. Bu kitabın niyeti daha alçakgönüllüdür. Sorunun ekonomik yönünü değil de toplumsal, dinsel ve büyüsel yönlerini vurgulayarak, hayvanların ve bitkilerin Altay halklarındaki yerini tanımlamakla sınırlıdır. Bu girişimin amacı hayvanların ve bitkilerin, daha çok da hayvanların, bu toplumlarda farklı derecelerde çok önemli roller oynadıklarını ve belli bir anlamları olduğunu ortaya çıkarmaktır. Yaşamın en mükemmel ve en güçlü temel kaynağını oluşturan, insanlığın kökeninde bulunan ve ebediyete ulaşmalarını sağladıkları için insanlardan ayrı düşünülemeyen hayvan ve bitkiler her zaman bu halkların ilgi alanlarının en ön sırasında yer almış ve sürekli olarak simge, örnek ya da eyleyen olarak bunlardan söz edilmiştir, kısacası yaşamın temel tezahürü, varoluşun ifadesidirler.

İster Türk ister Moğol veya Tunguz olsun ele aldığımız Altay halklarının tümü ilkel veya arkaik uygarlıklardır. Bunlar öncelikle Sibiryâ ormanlarının avcılarıdır, sonra da günümüz Rusya’sının güneyinde ve Orta Asya’nın yüksek yaylalarında bulunan bozkırların büyük göçebe çobanları ve son olarak da daha az ölçüde, az gelişmiş bir tarımcılıkla uğraşan çiftçilerdir. Farklı yaşam biçimleri, evreni kavrayışlarını en azından görünüşte fazla etkilememiştir. Bununla birlikte burada bir uyarıda

¹ Jean-Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Paris, 1963 [Kabalıcı Yayınevi, 1999].

bulunmamız gerekir. Altaylılar özel kaderlerine boyun eğen tüm tarihleri boyunca imparatorluk kurucusu, fatih, teknoloji ve düşünce tüccarı olmuşlardır. Cehaletlerinden çok çabuk sıyrılmışlar ve kendi tasavvurlarının tutsağı olmaktan kurtulmuşlardır. Başka uygarlıklarla kaynaşmışlar, hatta kendi uygarlıklarını kurmuşlardır. Bu aşamadan sonra da önceki dönemlerde edindikleri kimliklerini kaybetmişlerdir. Artık yerleşiktirler; çiftçi, tüccar, şehirli, Zerdüş, Manici, Budist, Nesturi, Musevi, Taoçu, özellikle de Müslüman olmuşlardır. Doğal olarak İslam veya Budizm konumuzun dışında kalmaktadır. Araştırmamız bazen İslam dünyasına daldıysa, az çok Çinileşmiş bölgelere girdiyse, bu Çin ya da Arap-Pers kültüründen bu kültürlerle geçen özellikleri belirtmek için değil, kalıntıları ya da izleri ortaya çıkarmak içindir. Karşılaştırılacak noktaları belirtmek ve rastlantısal olmayan benzerliklere dikkat çekmek için Fin-Ugur dilini konuşanlara (Samoyedler, Ostiyaklar, Vogullar), Hyperborelilere (Yukagirler, Çukçeler, Koryaklar, Gilyaklar, Kamçadaliler), hatta Cermenlere ya da İran halklarına kısa keşifler yapacağız. Konuyu fazla ağırlaştırmamak için bu kültürlerle aralarında yer yer çarpıcı benzerlikler olan Amerikan Kızılderililerinden söz etmekten kaçınacağız. Bir gün bunları çok daha yakından inceleyebileceğimizi umuyoruz. Genel kural olarak eski ve ortaçağ Altay halklarına özgü olanları araştırmaya çalışacağız; bu toplumları, dinlerini değiştirmeden önceki, yani başka toplumların etkisi altında kalmadıkları dönemlerde olamasa da –çünkü etkileşimler tarih kadar eskidir– en azından henüz büyük evrensel dinlerin etkisine girmedikleri bir dönemde inceleyeceğiz. Bazen de geçmişteki çalışmalarımızdakinden daha fazla, diğer toplumlardan soyutlanmış veya uygarlık düzeyine daha geç ulaşmış bazı kolları çağdaş döneme kadar izleyeceğiz, çünkü burada etnografya belgeleri eski olgularla uyum içindedir, yetersiz bilgileri tamamlar ya da açıklamalar yapılmasını sağlar. Bununla birlikte çok iyi bilinen bu kaynakları olabildiğince az kullanacağız.

Tarihsel olarak böyle sınırlandırılan çalışma alanımız büyük bir zaman dilimine yayılıyor, çünkü modern dönemin dolambaçlı yollarına nüfuz etmek üzere tarihöncesinden yola çıkarak ikibin yıla yakın bir süreyi kapsamaktadır. Çalışmamızın coğrafi kapsamı da aynı genişliktedir: Pasifik Okyanusu ve Mançular ile Yakutların ülkesinden, İslama geçişten sonra resmi belgelerin tükenmez bir bilgi kaynağı oluşturduğu Türkiye Cumhuriyeti'nin içinde yüzdüğü Akdeniz'e kadar uzanmaktadır. Mevcut kaynaklar görece az olmasına karşın büyük çeşitlilik gösterirler.² Daha ön-

² Bkz. § Belgeler.

ce belirtilen üç Altay ailesinin –Türkler, Moğollar ve Tunguzlar– üç dil grubundan birine ait yerli metinleri; batılı veya doğulu yabancı bilgi kaynaklarının metinleri. Bu konuda fazla bilgimizin olmadığını derhal ve kesin olarak söylememiz gerekir, çünkü sınırlı sayıdaki bu belgeler neye inanıldığı veya nasıl ibadet edildiği hakkında kapsamlı bilgi vermez; ayrıca etnografik olarak çok geniş bir alandan seçim yapmak zorunda kaldık; her gün bilgilerimizi sürekli olarak zenginleştiren yeni bilgilerin arasında kaybolup gitmemeleri için, daha az bilinmelerine karşın daha ilginç olan eski olguları esas aldık.³

Toplumların avcılık yapan ya da hayvancılıkla geçinen toplumlar olduğunu söylemek, hayvansal yaşamın onlar için önemini vurgulamak anlamına gelir. Aslında avcı, hayvan öldürmezse ailesini besleyemez, hayvan yetiştiricisi de sürüsünü kaybederse ölür. Her ikisinin de kaderi temelde hayvanın kaderine bağlıdır. “Geleneksel toplumların insanı, trajik bir biçimde, yaşamını sürdürmek için yemek yemesi gerektiğini bilir.... Beslenmek organik bir süreç değil, kültürel bir olgudur. Yiyecek aracılığıyla bir üst gerçekliğe ulaşır: Doğaüstü varlıkların yarattığı bir şeyi, hatta bazı durumlarda bu varlıkların ana maddesi olan şeyi, zengin, güçlü, önemli bir şeyi yer.”⁴ Zaten çok iyi bilinen tüm bu konulara yeniden dönmemize gerek yok: Avın öldürülmesini sağlayan insanın becerisi olmadığı gibi, hayvanların sayısının çoğalmasını sağlayan da insanın gösterdiği özen değildir. Kurban kendini darbelere sunar, çünkü bunu kabul etmiştir; hayvanların sütü ve yünü olmasa sağmanın veya kırkmanın bir anlamı olmazdı. Buna tüm kalbiyle inanan ve hayvana borçlu olduğunun bilincinde olan insan hayvanbilimsel bir mitoloji yaratmaya hazırdır.

Oysa bitkibilimsel mitoloji ancak hayvanbilimsel mitolojiden sonra ortaya çıkmıştır. Hasat konusundaki bilgilerimiz yetersiz olduğu için meyve toplamanın işlendiği tasvirlerle ilgili neredeyse hiç fikrimiz yok. Avcının gözünde bitki yalnızca hayvanın süsüdür, mevcut iki güçten yalnızca birinin saklanabilmesini sağlayan bir müttefiktir. Çoban içinse yalnızca otun önemi vardır, bitki bir yandan büyüdüğü topraktan ayırt edilmeyi istemezken, öte yandan da mevsimlerin kozmik ritmine bağlı görünür. Dolayısıyla bazı istisnalar dışında bitkiler tek başına değil, yer-tan-

³ Daha fazla kaynak için beklemek gerekir mi hâlâ? Kimse böyle düşünmüyor. Bana göre toplanan malzemeler inceleme için fazlasıyla yeterlidir. İlerde bulunacak kaynakların incelemeyi zamanın gerisinde bırakma tehlikesinin başka alanlardakinden daha az olduğunu düşünüyorum. Aslında sentez yapmak ve sistem kurmaktan çok olguları toplayıp incelemek söz konusudur.

⁴ Mircea Eliade, *Méphytophélès et l'Androgyne*, Paris, 1962, s. 197.

rıçası tapımı⁵ ya da kozmoloji çerçevesinde ele alınmalıdır.⁶ Çiftçi bitkilere aslında sahip olmadıkları büyük bir rol verebilirdi. Fakat Orta Asya'nın vahalarında ya da istila edilmiş sınır bölgelerde toprak kültürü hemen hemen her zaman din değiştirmeye karşılık gelir, bu da daha önce söylediğim gibi eski temaların korunmasına imkan verirken yeni efsanelerin yaratılması için pek uygun değildir. Böylece kutsal bitkibilim neredeyse tamamen ağaç türüyle sınırlanır ve kapsam olarak kaybettiğini derinlik olarak kazanır. Ağaç çelişkili bir biçimde, göçebe hayvan yetiştiricisinin zihninde bozkırlarda nadir rastlanan bir bitki, ormandaki avcının zihnindeyse ormanda çok bilinen bir bitki olarak canlanır. Mitolojide bitki dünyasının tek temsilcisi olan ağaç, pek çok betimlemeler ortaya çıkmasına yetecek kadar güçlü bir esinleyici güce sahiptir. Aslında sık sık hayvanbilimsel betimlemelerle bağdaştırılan bu betimlemeler, dinsel olgularda, bitki dünyası kadar hayvan dünyasının da incelenmesinin gerekliliğini ortaya koymaya yeter.

Hemen hemen tüm toplumların belli bir dönemde hayvan ve bitki mitolojileri oluşturduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bununla birlikte tüm bu mitolojiler arasında hayvansal veya bitkisel gücü kratofani [kudretin tezahürü] aracılığıyla tezahür eden mitoloji ya hiç yoktur ya da oldukça az sayıdadır. Ayrıca belli bir dönemde ve belli bir yerde “kutsallık kazanmamış” hemen hemen hiçbir hayvan yoktur.⁷ Büyük bir olasılıkla Altaylılarda her canlı varlık bir biçimde hierofaniye [kutsalın tecellisi] katılmıştır. Mitlerde ve efsanelerde bir rol oynayan, kurban hayvanı olarak sunulan ya da büyü törenlerinde kullanılan “kutsal” hayvanlarla ilgili uzun bir liste yapılabilir. Bu liste çok özel hayvan türleriyle sınırlı kalmaz, çok değişik sınıfları ve alttürleri de ortaya çıkaracaktır. Aslında böyle bir çalışmanın boşa harcanmış bir çaba olmak kadar aldatıcı olma riski de vardır! Böyle bir çalışmanın doğrulanabilmesi için temanın kökenine inilmesi, özgünlüğünün saptanması, coğrafi konumunun ve tarihsel döneminin belirlenmesi ve konuyla ilgili belgenin arkeolojik ve edebi niteliğinin incelenmesi gerekir. Böyle bir listenin dökümü ayrıntılı olmayabilir; ayrıca kaynakların değerini ve her hayvanın oynadığı rolün önemli veya ikincil

⁵ Lot-Falck'ın Moğol yer-tanrıçası *Etügen* hakkındaki çalışması için bkz. “A propos d'Atügen, déesse mongole de la terre,” *RHR*, 1956, s. 157-196. Bakış açısına bütünüyle katılmasam da zengin bir monografi olduğunu söylemeliyim.

⁶ Çimlerin yeşermesi önce ilkbahara, daha sonra da yıllara işaret etmiştir. Yaş Türkçede nemlilik, göz yaşları, serinlik, taze bitki, yeniyeşeren bitki ve yeni doğan hayvan ve son olarak da birisinin yaşı [yıl] anlamına gelir.

⁷ Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1948; 1949 baskısı, s. 25 [*Dinler Tarihine Giriş*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003].

olduğunu ortaya koyamaz. Örneğin bazı efsanelerde temel bir rol oynayan kurt, Sibirya halk masallarında yalnızca bir iki kez ortaya çıkan köstebekle aynı düzleme konulamaz.

Türdeşlerinden oldukça belirgin bir biçimde ayrılan bazı hayvanların efsanelerdeki bu olağanüstü rolleri ve bazı temalara sürekli rastlanması elbette şaşkınlık vericidir, ancak bunlar yalnızca Orta Asya ya da Sibirya'ya özgü değildir. Bunu saptayan Van der Leeuw, bazı hayvanların daha “gizemli” oldukları için daha “kutsal” olduklarını varsaymış ve tipik örnek olarak da yılanı ve kurdu göstermiştir.⁸ Ama insana özellikle daha yakın olan hayvanların da mitolojik bir dönüşmeyi kaldırarak yetenekte olduklarını söylemiştir. Bu mümkündür, fakat yeteri kadar ikna edici değildir. En azından Altay uygarlığında, yalnızca oldukları biçimden dolayı değer kazanmış hayvanlar yok gibidir. Her biri farklı nedenlerle ilahi macerayı tanıma şansını elde eder. Bir hayvanın evrensel bir nitelik kazanabilmesinin nedeni, ona özel bir ilgi gösteren (bu ilginin doğasını tanımlamak için henüz erkendir) toplumun siyasi alanda olağanüstü bir başarı kazanmasıdır. Örneğin modern dönemde yavrulayan hayvanların çok sayıda olduğunu biliyoruz. Belki de Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında da aynı durum geçerliydi ve kurt da bu hayvanlardan yalnızca biriydi. Bununla birlikte tarihin akışı, kurttan gelen Tu-kiu adında bir toplumun bozkırlarda çok büyük bir imparatorluk kurmasını, bu toplumu oluşturanların tarihteki ilk Türkler olmasını ve soylarından gelen halkların batı ve güneybatıya göç etmelerini istemiştir. Böylece Tu-kiuların kazandığı saygınlık, hükümdarlıklarının geniş alanlara yayılması, kurdun da aynı saygınlığı kazanmasına yol açmıştır. Tu-kiuların tarihte bıraktıkları etkiyle dönem dönem yeniden ortaya çıkan kurt şanslı çıkmış ve kendisini Cengizhan soyundan gelme Moğolların da atası olarak buluvermiştir. İşte o andan itibaren kurt, hiçbir biçimde öngörülmemiş kesin bir başarı sağlamıştır. Eğer kahramanlık destanları kurttan gelen Tu-kiular tarafından değil de tavşandan gelen bir toplum tarafından yaratılsaydı, büyük bir olasılıkla kurdun kaderine tavşan sahip olacaktı. Bununla birlikte böyle bir kaderin tek bir nedenden yaratılamayacağını ve kurdun diğer özellikleriyle de mitolojide büyük bir rol oynamak için gerekli potansiyeli olduğunu kabul etmeliyiz.

Çünkü bir grubun ata, rehber, alt-ben, vs olarak seçtiği bir hayvan ya son derece bilinen ve günlük hayatta rol oynayan bir hayvandır ya da tam tersine az rastlanan, egzotik, tuhaflığıyla şaşırtıcı bir hayvandır. Ancak az rastlanan bir hayvanın

⁸ Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, Paris, 1955, s. 67.

ortama uymakta zorluk çekeceği açıktır. Kendisiyle büyüsel-dinsel düzlemde ilgilenenlere oldukça yabancı ve bildik dünyanın dışından, komşulara ya da daha uzak toplumlara daha yakın hissedilen bir hayvanın merkezi bir konuma gelmesi zordur; o bu dünyanın sınırlarında yer alacak, belirsiz bir biçimde imgelemleri süsleyecek ve genellikle düşünceleri yönlendirmek ve büyük mitlerin öncülüğünü yapmak için gerekli olan mevcudiyete ve hakikate sahip olamayacaktır. Oysa Altay zihniyeti bu dünyayı ve görülmeyen dünyayı gerçeküstü varlıklarla doldurma eğiliminde değildir; kolay kolay hayale kapılmaz. Bu zihniyet, kuşkusuz bizim gerçekliğimiz olmayan, bilimsel normlara uymayan, hatta “bilimsel” sıfatını hak etmekten çok uzak bir gerçekliğe sahiptir, ama kendi içinde tutarlı ve mantıksaldır.

Dolayısıyla dikkatimizi öncelikle bozkır ve ormanın evcil veya yabani hayvanına çevirmeliyiz. İlerde Altay halklarının toprakları olacak, tarihöncesi dönemde ve antikitenin başlarında İskitlerin ve Hiong-nuların (Hunlar?)⁹ yerleştiği toprakların, hayvanbiçimci sanatın olağanüstü gelişiminin yaşandığı topraklar olması oldukça ilginçtir. Her ne kadar bu sanatın Altay halklarının gelişile yok edildiği düşünülse de¹⁰ Orta Asya, Sibiry ve Rus ovasının kültürel zemininde ortaçağ Türk-Moğol hayvan mitolojisinin doğmasına katkıda bulunduğu söylenebilir. Kalıcı bir çözüm söz konusu değildir ve tarihöncesi arkeoloji ile tarihsel öyküler birlikte değerlendirilmelidir; çünkü alfabeden yoksun oldukları için tarihöncesi arkeolojinin grafiklerle söyledigini bu öyküler sözlü ya da taşlara kazınmış olarak aktarır.¹¹ Amacı-

⁹ Hunlar ile Hiong-nuların aynı halk olup olmadığı her zamankinden çok tartışılmaktadır. Aynı olduklarını savunanlar arasında Guignes, Gibbon, Aristov (“Zametki ob etnicheskom sostave tyurkskikh plemen i narodnostei,” *JSt*, 1896) ve Hirth’ü (“Über Wolga-Hunnen und Hiung-nu,” *SBAW*, Münih, 1899, s. 245-278) sayabiliriz. Karşı çıkanlar: Macartney (*Byzantinisch neugriechische Jahrbücher*, 1934, s. 106-114) ve Enoki’dır (“Sogdiana and the Hsiung-nu,” *CAJ*, s. 43-62). “Hayır” diyenler kazanmış görünmektedir. Bkz. Samolin, “Hsiung-nu, Hun, Turk,” *CAJ*, s. 143-150. Ben ise yalnızca, bildiğimiz kadıyla Hiong-nu ile Hunların dinsel olgularının tamamen benzediğini söyleyebilirim.

¹⁰ “Moğol etkisi arttıkça hayvanbiçimci sanat kaybolur.” Jettmar, “The Altai Before the Turks,” *BMFEA*, 1951, s. 200. Maenchen-Helfen hayvanbiçimci sanatı daha çok Avrupalılara atfeder (*Die Träger des Tierstile im Osten*, Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens, IX, Viyana, 1935). Strzygowski ise (*Altai, Iran und Völkerwanderung*, Leipzig, 1917) soyut sanatı Türklerin getirdiğini düşünmektedir (!).

¹¹ 9. dipnotta söylediğim gibi Hunlar ile Hiong-nular arasında bozkır gelenekleri açısından tartışılmaz bir bütünlük vardır, yine de bu bütünlük iki gelenek arasında bazı farklılıklar ve özgünlükler olmasını engellemez. Türkler ile Ruslar arasında da ortaçağda o kadar çok benzerlik vardı ki, Müslümanlar uzun süre Rusların Türk olduğunu sanmıştır.

mız her ne kadar arkeolojik bir araştırma yapmak olmayıp yalnızca yazılı belgeleri incelemekse de, özellikle ele aldığımız konuya geri dönmek ve İskit-Sarmatların simgesel sanatını nasıl açıklayabileceğimizi görmek için bazen kısaca bozkırların tarihöncesi mirasından söz edeceğiz. Şu anda önemli olan, hayvanbıçımci sanatta yer alan türlerin bir dökümünü hızla çıkarıp, bunların yeni gelen sayısız kuşağın bıkıp usanmadan yararlandığı bir hazine olduğunu gözden kaçırmamaktır.

Bozkır sanatı çeşit açısından oldukça zengindir. Orada yer alan hayvan türlerini tek tek saymaktansa anılma sıklıklarına göre aralarında bir hiyerarşi kurmak daha anlamlıdır. Matmazel Auboyer de çok kesin bir düzenlemeyle bunu yapmıştır. Öncelikle “geyikgilleri, ardından koçu (teke), at (katır), vahşi hayvanları (panterler, kaplanlar, arslanlar) ve öküzü; ardından yabandomuzunu, köpeği, mersinbalığını, yırtıcı kuşları, ördeği, tavuskuşunu (?), turnayı (?), tavşanı, yunusu, denizatını”¹² saptar. Ve şunları ekler: “Yılana az rastlanır, deveye daha da az.” Daha sonra bulunan yeni belgeler bu konuyu sürekli yeniden gündeme getirince, bazı çekincelerle (yırtıcı kuşlara daha büyük bir yer ayrılması nedeniyle) birlikte güvenilebilecek bu sıralamaya bazı ekleme veya düzeltmeler yapılması gerekebilir. Matmazel Auboyer’le tamamiyle aynı düşüncede olduğumuz nokta, bronz levhalar üzerinde tasvir edilen hayvanların genellikle hayat ağacı ya da kozmik ağaç olabilen bir ağacın yanında ya da ormanı anımsatan birçok ağacın arasında bulunduğuudur. Öte yandan vahşi hayvanlar arasında kurdun ayırt edilmesi gerekir ya da ayırmak güç olduğu için, onu köpeğin eşdeğeri olarak görmeyi tercih edebiliriz. Özellikle Ordos bölgesinde¹³ sık rastlanılan yabandomuzu veya domuzun varlığı, hem İskitlere hem de ilk Türklere atfedilmesinden hoşlanılan bu hayvanın “tabu” olması sorununu ortaya koyar.¹⁴ En azından Ordos’daki bronz levhalarda yılana görece az rastlanır.¹⁵ Deve beni oldukça uğraştırdı ve bazı dönemlerde yok sayılmasını, belki de biraz zorlayarak, bozkırların tarihsel uygarlığında oynadığı küçük, mitsel ve de kısmi role bağladım.¹⁶

Yukarı Moğolistan ve Güney Sibirya’da bulunan ilk Türk metinlerinde çok az sayıda hayvan ismi yer alır ve rollerine ilişkin neredeyse hiç bilgi verilmez. IX. yüz-

¹² Auboyer, “Les Scytho-Sarmates, les Altaïques,” *Histoire générale des Religions*, Paris, 1948, s. 481.

¹³ Anderson, “Hunting Magic in the Animal Style,” *BMFEA*, 1932, s. 273.

¹⁴ Minns, *Scythians and Greeks*, Cambridge, 1913, s. 48-49.

¹⁵ Anderson, “Hunting Magic in the Animal Style,” *BMFEA*, 1932, s. 244-245, XII. levha.

¹⁶ Jean-Paul Roux, “Le chameau en Asie centrale,” *CAJ*, 1959, s. 34-76, özellikle s. 64 vd.

yılda yazılan *İrk Bitig*'teyse durum farklıdır.¹⁷ Hayvan simgeselliği bu belgeyle ani ve güçlü bir çıkış yapar. Değişik figürlerin yer aldığı altmışyedi kısa falın onikisinde ana, yardımcı ya da rakip kahraman attır; *keyik* adının *av hayvanı* olarak daha kapsamlı ve daha sık kullanılan bir anlamda ele alındığı durumlar dışında beşinin kahramanı geyiktir; dördü çaylağı; üçü kaplanı, kartalı ve deveyi; ikisi kargayı ve koyunu temel kahraman alır; son olarak ayıyı, yabandomuzunu, yılanı, çavuşkuşunu, guguk kuşunu, kurdu, ineği, danayı, tavşanı, turnayı ve kuşu (ayrıntı verilmemiştir)¹⁸ temel kahraman olarak alan birer kısa fal vardır. Rastlantı olabilecek bu bilgilerden çok fazla sonuç çıkarmaksızın, bu listeyi, Auboyer'in bozkır sanatıyla ilgili listesiyle karşılaştırmak ilginç olacaktır. Aslında belirleyici bir yargıya varmak için böylesine bir karşılaştırmanın tek bir metne dayandırılmaması gerekir, fakat elimizdekilerden yararlanmak zorundayız: *İrk Bitig* hâlâ kendi türündeki tek kaynaktır; ardından gelen belgeler genellikle ya bilinen temaları tekrar ele alır ya da öyküsel dayanaktan yoksun uzun adlar dizinleri sunarlar. Örneğin Kaşgarlı Mahmud'un, ileride yararlanacağımız temalar açısından oldukça zengin olmakla birlikte burada kullanamayacağımız sözlüğü.¹⁹

Hayvanbiçimci sanat ile bozkırların tarihsel uygarlığı arasındaki olası bir süreklilik, her zaman aynı hayvanların seçilmesini ve aynı sırayla ortaya çıkmasını şart koşmaz. İlkel ideoloji hâlâ geçerli olsa ve temel malzeme hâlâ işe yarasa da, bir gelişmeyi engelleyecek kadar muhafazakâr olmamıştır. Örneğin belli bir dönemde rengeyiğinin yerini atın aldığını görüyoruz (bu değişim Pazırık kazılarında bütünüyle doğrulanmıştır). Büyük bir olasılıkla başka birçok hayvan için de aynı şey söz konusudur. Ekonomik zorunluluk ve coğrafi koşullar temsilleri değil de, dayanakları olan canlı biçimleri etkilemiştir. İklim değişikliği belli türleri yok edebilir, kavmin göç etmesi, insanların eskiden tanıyıp bildikleri hayvanları unutmalarına neden olabilir: Yakutlar kuzeye doğru gittiklerinde develerini kaybetmişlerse de adını korumuşlar ve rengeyiklerine vermişlerdir.²⁰ Yeni gelenler mitlerdeki ya da değişmeyen ayınlerdeki boş yerleri kapmış ya da kendilerinden öncekileri arka plana it-

¹⁷ Bkz. § Belgeler.

¹⁸ Thomsen, *TRS*, s. 181-227. Hüseyin Namık Orkun, *ETY*, II, s. 69-93.

¹⁹ Bkz. § Belgeler.

²⁰ Devenin eski adı *tewe*, *tebe*'dir (Gabain, *ETG*, s. 340). Seslilerin değiştiği Yakutçada *taba* rengeyiği anlamına gelir: Böhtlingk, *Jakutisch-Deutsches Wörterbuch*, St. Petersburg, 1851, s. 91. Bkz. Anger-Nordasien: "Sibirien," *Handbuch d. geograph. Wissenschaft*, Potsdam, 1937, s. 195: Yakutlarda yük hayvanı olarak deve, iklime alıştırma denemesi.

miş, değişikliğe uğratmış ve hayal güçleriyle renklendirmişlerdir. Öte taraftan daha önce de söylediğimiz gibi, bir temanın başarısının bağlı olduğu toplumun başarısı, bir hayvanı daha önce sahip olmadığı bir konuma getirebilir ve bu da eski kavramları silebilir.

Bununla birlikte tarihsel zorunluluklar büyük bir göçe itmedikçe göçebe bir kavmin sınırları iyice belli bir alanda hareket ettiğini, toprağına ve üzerindeki canlı her şeye bağlı kaldığını gözden kaçırmamak gerekir. Özellikle Müslüman coğrafyacılar bunun tamamen bilincinde olmuşlardır. Monografilerinde, tasvir ettikleri toplumların refahını gösteren her türlü zenginliği kısa da olsa aktarmaktan hiç geri kalmazlar. Bu sayede tarihlerinin şu ya da bu döneminde çeşitli toplumların hayvanlarına ilişkin değerli küçük tablolar mevcuttur: Bunların dökümünü yapmak çok uzun ve sıkıcı bir çaba olur. Birkaç örnek bu bilgilerin kapsamına ilişkin bir fikir vermeye yetecektir. X. yüzyıl anonim coğrafya kitabı *Hududü'l-Âlem* Kırgızlardan söz ederken şöyle der: “Bunların zenginliği çeşitli Kırgız mallarından, koyunlardan, ineklerden, atlardan oluşmaktadır.”²¹ Karluklardan: “Bunların zenginliği koyunlardan, atlardan ve değişik kürklerden ibarettir;”²² Çiğillerden: “Bunların zenginliği inekler, koyunlar ve atlardır;”²³ Kimeklerden: “Bunların zenginliği samur kürkleri ve koyunlardır;”²⁴ Oğuzlardan: “Bunların zenginliği atlar, inekler ve koyunlardır;”²⁵ Hazarlardan: “Bunlarda inekler, koyunlar ve sayısız esir gelmekte”²⁶ diye söz eder. Bütün bu kısa bilgilerin tamamlanması gerekir: Müslümanlar her şeyi söylemez, yalnızca zengin kılan şeyleri, yani temel olanları dile getirir. Bazen de eksik olan şeylere dikkati çekerler: Böylece Yakût, Çiğillerden söz ederken şunları söyler: “Bunlar hiç inek yetiştirmiyorlar; ülkelerinde bu hayvandan hiç yok.” Aslında bu sözler *Hududü'l-Âlem*’in iddialarıyla çelişir.²⁷ Müslüman kaynaklar köpeklerden hiç söz etmese de, varlıklarını başka kaynaklardan biliyoruz. Bu kaynaklar avcı kuşlar hakkında da sessiz kalmaktadır; bu kuşlar bir zenginlik değil, lüktür. Hatta bunun da ötesinde bir tutkudur! Bu nedenle, avcı kuşu yetiştiriciliğinin ne denli rağbette olduğunu anlamak için avla ilgili başka öykülere değinmek zorunda kalaca-

²¹ *Hududü'l-Âlem*, çeviri ve notlar Minorsky, Londra, 1937, s. 96.

²² *Hududü'l-Âlem*, s. 97.

²³ *Hududü'l-Âlem*, s. 99.

²⁴ *Hududü'l-Âlem*, s. 99.

²⁵ *Hududü'l-Âlem*, s. 100.

²⁶ *Hududü'l-Âlem*, s. 161.

²⁷ Ferrand, *Relations de voyages et textes*, Paris, 1913-1914, c. I, s. 211.

gız. Bilgi verenlerin içinde bulundukları kültür, bilgilerin belli özelliklerini açıklayabilir. Örneğin Araplar için deve çok değerlidir ve oldukça sevilir. Zenginlikler sayıldığında, Türkler ile Moğollar deveye çok değer verseler ve hayatlarında çok önemli bir rol oynasa da, kendi ekonomilerinde ancak ikincil bir yer işgal ettiği için Araplar bunu belirtmezler. Bu nedenle ancak ilginç bir şey olduğunda onlardan söz ederler, örneğin kullandıkları *camelus dromedarius*'la karşılaştırırken *camelus bactrianus*'un fizyolojik garipliklerini açıklamak için develerden söz ederler. Avrupalıların hayvan varlıklarını bütünüyle göz ardı etmeksizin, göçebelerin yiyeceklerinden söz etmeyi tercih ederler. Bozkırların yiyecek menüsü ilgi uyandırıcı yeni bir tablo çizilmesini sağlar, bu konuya ileride döneceğiz. Av tasvirleri bize başka hayvanları, yani yabani hayvanları tanıttacaktır. Dolayısıyla belli bir dinsel rolü olan bir hayvanın konumunu irdelerken, hayvanbilimcilerin çalışmalarına başvurmaksızın doğa tarihinin ve ekonominin sağlam temellerinden yararlanabileceğiz.²⁸

Belli bir mitte ve ayinde görünmeyen, büyüsel-dinsel hiçbir değeri olmayan ve bir kültürde belli belirsiz bir rol oynayan hayvanlar çok dikkat gerektiren sorunlar sunarlar. Bu sorunun en basit çözümü sessiz kalmaktır. Tilki hiçbir önemli efsane de yer almamıştır; bunun nedeni tilkinin Altay halklarının ilgisini çekmemiş olmasıdır, dolayısıyla bizim de ilgimizi çekmiyor. Ancak bu yöntem biraz fazla basittir. Fakat olmayan bir şeyi uyduramayız. En azından bu yokluğun nedenini soramaz mıyız? Bu yokluk, metinlerin aktarılmasındaki rastlantısal koşullara bağlanabilir mi? Bu güçlü bir olasılıktır, ancak tek neden değildir. Bildiğimiz kadarıyla tilki hiçbir mitte yer almaz, fakat bazı metinler kurt gibi tilkinin de yenilmesinden çekinildiğini söyler.²⁹ Burada gastronomi dışında bir neden olmalıdır. Koyun da hiçbir büyük efsanede bir rol oynamamıştır, fakat yine de kurban hayvanıdır, demek ki dışarda tutulmamıştır. Koyuna yapılan kimi göndermeler bizi, geçici de olsa yıldızının parladığı dönemler olduğuna inandırmıştır.³⁰ Unutulmuş görünen başka hayvanlar “tabulaştırılmadılar” mı? Bunlar murdar değiller miydi? Birkaç yıl önce deveyle ilgili olarak bu sorunu ele almıştık³¹ ve daha da önemli olan domuzla ilgili

²⁸ Aslında Orta Asya, Sibirya ve Rusya'nın güneyindeki bozkırların her bölgesinin hayvanlarını ve bitkilerini ayrıntılı ve sistemli ortaya çıkarmanın çok yararlı olacağını düşünüyorum. Golomb, Doğu Türkistan'da bu türden çok değerli bir çalışma yapmıştır: *Die Bodenkultur in Ost-Turkestan, Oasenwirtschaft und Nomadentum*, İsviçre, 1959.

²⁹ Bkz. ileride.

³⁰ Bkz. ileride.

³¹ Jean-Paul Roux, “Le chameau en Asie centrale,” *CAJ*, 1959. Antik çağda devenin tabu olması hakkında bkz. Levililer 11:4, Tesniye 14:7. Naquib George, “The Camel in Ancient Egypt,”

sorunu ele alırken yeniden döneceğiz. Henüz varsayım durumunda da olsa vardığımız sonuç Orta Asya'da iki gelenek olduğudur. Örneğin deve doğu ve kuzey geleneğinde "tabu" olmamıştır, ama Asya'da daha önceki zamanlarda var olmuş bir geleneğe bağlı olarak batı ve güney geleneğinde tabu hayvan olarak kabul edilmiştir. Bu örneğin ortaya çıkardığı geleneklerin ikililiği pek çok açıdan bilgilendiricidir.

Bu ikilik hiç kuşkuyla yer bırakmaksızın Altay dininin hiçbir dönemde bütünüyle bir örnek bir din olmadığını göstermektedir. Zaten bu dine inanan toplumların, kendi içlerinde türdeş olmayan ve çok farklı etnik veya dinsel kökenlerden gelen çeşitli kavimlerin oluşturduğu üç farklı gruptan meydana geldiğini düşününce daha farklı bir sonuca ulaşamazdık. Üstelik bu denli uzun bir zamana ve bu denli geniş topraklara yayılmış bu geleneğin başka bir biçimde ortaya çıkması beklenebilir miydi? Ve ikibin yıl boyunca, doğudan ve batıdan gelen her türlü etkiyle, hiçbir zaman tamamen özgün olmamış bir kültürün başka bir biçim alması düşünülebilir miydi?

Bu ikili gelenek, bilimin bugün varsayım aşamasının ötesine geçemediğini göstermektedir. Biz varsayımlarda bulunmak istemiyoruz: Belgeleri bir araya toplayıp sorunları ortaya koyacağız. Belli sorunlara oldukça kesin yanıtlar bulmaya çalışacağız. Diğer sorunlar için yalnızca çalışma yöntemleriyle ilgili varsayımların ötesine geçemeyen çözüm yollarını açmayı deneyeceğiz ve çözümler sunacağız. Başka sorunlar içinse yeni belgelerin gün ışığına çıkmasını, bunların yokluğunda daha fazla çaba gösterilmesini bekleyeceğiz: Eğer bu ilk adımlar sonradan atılacak yeni adımları kolaylaştırırsa, amaçlarına ulaştıklarını varsayacağız.

BELGELERLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Tarihçilerin Altay halklarının diniyle ilgili araştırmalarında kullanacakları belgelerin ayrıntılı incelemesine girişmek istemiyoruz.³² Yalnızca yararlandığımız ve değer verdiğimiz başlıcalarını belirtmekle yetineceğiz.

Paleo-Türk yazıtları kutsal bitkiler ve hayvanlar açısından çok fakirdir. İstisnalar dışında ancak bazı noktaları açıklamak için onlardan yararlanılacaktır. Bu durumda anıtın satırını ve yüzünü belirtmekle yetineceğiz, oldukça önemli olan kaynakçayı her defasında belirtmeyeceğiz.³³ Bunların tersine oldukça zengin olan *İrk Bi-*

The British Veterinary Journal, 1950, s. 75-81 ve Cauvet, *Le chameau*, Paris, 1925-1926, c. I, s. 30-31'de bu sorunu incelemiştir.

³² Bu konu için bkz. Jean-Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Paris, 1963, s. 11-13.

³³ Orhon Yazıtları (*O.I* ve *O.II*), Kül Tegin ve Bilge Kağan için yazılmışlardır (Koşo Tsaydam

tiğ³⁴ adlı Tun-huang el yazması (IX. yüzyıl); Oğuzlara ait efsanenin “pagan” versiyonunu aktaran ve kolaylık olması için genelde bilinen *Oğuzname*³⁵ adıyla anacağımız Paris Ulusal Kütüphane'deki el yazması son derece büyük bir zenginlik sunmaktadır; ayrıca eski atasözleri ve şiirler içeren ve Kaşgarlı Mahmud'un XI. yüzyılda yazdığı *Divanü Lûgat-it-Türk*³⁶ adlı sözlük de büyük bir zenginlik sergilemektedir. Moğollar açınsındansa Cengiz Han imparatorluğunun kökenini ve ilk on yirmi yılını anlatan XIII. yüzyılda yazılmış *Gizli Tarih*,³⁷ daha yakın tarihli, her ikisi de XVII. yüz-

Yazıtları diye de anılır) – Tonyukuk Yazıtlarına Bain Tsokto da denilir. Ongin yazıtı. Hepsinin tarihi VIII. yüzyıldır. Özellikle bkz. Thomsen, “Çözölmüş Orhon Yazıtları,” *MSFOu*, 1896; “Alttürkische Inschriften aus der Mongolei,” *ZDMG*, 1924-1925, s. 121-175 ve “Turcica, Moğolistan ve Sibirya'daki Türk Yazıtlarının Yorumlanmasıyla İlgili İncelemeler,” *MSFOu*, 1916. Radlov, *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*, St. Petersburg, 1895; *Atlas der Altertümer der Mongolei*, St. Petersburg, 1892-1899. Hüseyin Namık Orkun, *ETY*, İstanbul, 1936-1941. Ramstedt, “Zwei uigurische Runeninschriften in der Nord Mongolei,” *JSFOu*, 1913; Malov, *Pam'atniki drevbet'urkskoi pis'mennosti*, Moskova-Leningrad, 1951; Giraud, *L'inscription de Bain Tsokto*, Paris, 1961; Aalto, “Materialien zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei,” *JSFOu*, 1958, s. 1-91.

Yenisey'deki küçük yazıtlar için ayrıca bkz. Malov, *Eniseskaia Pis'mennost Tiurkov*, Moskova-Leningrad, 1951.

Prof. Bazin O.I ve O.II yazıtları (hâlâ yayımlanmamıştır) ve Yenisey'de bulunan birkaç metnin (yalnızca bir tanesi yayımlanmıştır) çevirilerini tekrar ele almıştır (“L'inscription d'Uyug Tarlik (Lénisséi),” *AO*, 1955, s. 1-7).

³⁴ *Irk Bitig* el yazması da Tun-huang bölgesinde bulunan yazıtlar gibi “runik” harflerle yazılmıştır. Thomsen, *TRS*, s. 181-227; Hüseyin Namık Orkun, *ETY*. Prof. Bazin École des Hautes Etudes'deki derslerinde bu çeviriler üzerinde çalışmıştır. [Türkçesi: *Irk Bitig, Eski Uyğurca Fal Kitabı*, Talat Tekin, Öncü Kitap, Ankara, 2004]

³⁵ *Oğuzname* Uyğur harfleriyle yazılmıştır, tarihi 1300'e doğrudur. 1001 Türkçe BN el yazmasının eki. İlk kez Radlov tarafından çevrilmiştir: *Das Kudatku Bilik des Jusuf Chass Hadschib aus Bâlasagun*, St. Petersburg, 1891, s. 232-244. Rıza Nur'un Fransızca çevirisi, *Oughouz name, épopée turque*, İskenderiye, 1928, Pelliot tarafından eleştirel bir biçimde incelenmiştir: *Uygur Yazısıyla Yazılmış Uğuz Han Destanı Üzerine*, *TP*, 1930, s. 247-358. Bang ve Rahmeti'nin Almanca yeni çevirileri: *Die Legende von Oguz Qaghan*, Berlin, 1932; Reşit Rahmeti Arat'ın modern Türkçe çevirisi: *Oğuz Kağan Destanı*, İstanbul, 1936. Ayrıca 1893 tarihli Rusça bir çeviri ve Rıza Nur'un bir savunması vardır (İskenderiye, 1931). Ben Prof. Bazin'in École des Hautes Etudes'deki incelemelerini temel alıyorum.

³⁶ Kaşgarlı Mahmud'un *Divanü Lûgat'ını* Almancaya Brockelmann çevirmiştir: *Mitteltürkischer Wortschatz nach Mahmūd al-Kāşgaris Divān Luğāt-at-Türk*, Budapeşte, Leipzig, 1928. Türkçe çevirisi: Besim Atalay, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 3 cilt + 1 cilt dizin + 1 cilt tıpkı basım, Ankara, 1939-1943. Benim izlediğim ve gönderme yaptığım bu baskıdır.

³⁷ *Moğolların Gizli Tarihi* önce Pelliot tarafından düzenlenmiş ve kısmen çevrilmiş Çince versiyonuyla tanınmıştır: *Histoire secrète des Mongols*, Paris, 1949. Metin yeniden bulunmuş ve

yıla ait olan *Altan Tobçı* kroniği ve Sayang Seçen adlı tarihçinin kısmen bunun kaynağı olabilecek kroniği sayılabilir. Temel önemdeki bu eserlere, farklı bölgelerden gelen birkaç yazıtı ve 1245 yılına ait anonim *Tercüman* ile İspanyol Ebu Hayyan Esirüddin Muhammed bin Yusuf'un *Kitâb el-İdrâk*'ını; İbn Muhanna ve Cemaleddin Ebu Muhammed Abdullah el-Turki'nin sözlüklerini (XIII ve XIV. yüzyıl) ve nihayet Petrarca'nın bulup koruduğu *Codex Comanicus* adlı Türkçe-Kumanca, Farsça, Latince sözlüğü de eklemek gerekir.³⁸

Her zaman olduğu gibi, Altay halklarına yabancı tarihsel ve edebi kaynaklar son derece çoktur ve göz ardı edilmeleri olanaksızdır. Müslüman (Arap-Fars) kaynaklar açısından öncekilere oranla çok daha az yazardan yararlandım, fakat bu kaynakların sağladığı bilgiler çok daha kapsamlı ve önemli oldu; bu, özellikle İbn Fadlan (X. yüzyıl), Cüveyni ve Reşidüddin (XIII. yüzyıl) için geçerlidir. Çin kültürü ve uygarlığı konusunda uzman olmayan araştırmacıların çalışmaları, Liu Mau-Tsai'nin Tu-ki-ulara ait çok sayıdaki yıllığın çevirisini yayımlamasıyla Çince kaynaklar açısından kolaylaştı.³⁹ Başka toplumlar içinse, çevirilerin eski olduklarını ve çoğunlukla doğrulanmadıklarını aklımızda tutarak dikkatli kullanılmaları gerektiğini düşünüyorum. Eskiden olduğu gibi Yunan, Latin, Bizans tarihçilerinden ve ortaçağın Avrupalı, Ermeni, Süryani ve Rus kronikçilerinden yararlandık.

Arkeoloji, sessiz kalınamayacak kadar önemlidir. Yazılı metinlerin açıklanmalarında arkeolojik buluntulardan yararlandık. İslamlaşmış Türk eserlerinde rastlanan kalıntılar öylesine apaçiktırlar ki, başka konularda gösterdiğimiz çekinceyi burada göstermedik. Son olarak da etnografya eski olgularla o denli örtüşen kanıtlar sunmaktadır ki, bunu elimizdeki kaynaklarla tamamlamak istedik. Genel olarak çok az yararlandığımız malzemelerin bu zenginliği, asıl önemli olanı gözden kaçırma tehlikesi doğuruyor: Eski ve ortaçağa ait yerli metinler ve yabancıların aynı döneme ilişkin sağladığı bilgiler. Dolayısıyla bunlardan sınırlı sayıda alıntı yapmak zorunda kaldık. Zaten çok geniş olan kaynakçamızı daha da uzatıp içinde kaybolmamak

Haenisch tarafından yayımlanmış (*Die Geheime Geschichte der Mongolen*, Leipzig, 1937), ardından da çevrilmiştir (aynı adla, Leipzig, 1941). Rus bilim adamı Kozin de aynı yıl bir çevirisini yayımlamıştır, Moskova-Leningrad, 1941.

Mostaert bu çalışmaları gözden geçirmiştir: "Sur quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols," *HJAS*, XIII, 1950, s. 285-361; XIV, s. 329-403; CV, 1952, s. 285-407.

³⁸ Bu metinlerin çok fazla incelenmediğini göz önüne alarak kaynakçayı ilgili sayfalardaki dipnotlarda verdim.

³⁹ Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, Wiesbaden, 1958.

için örneklerimizi sınırlı sayıdaki derlemeden almayı yeğledik. Arkeoloji belgele-riyse yalnızca gönderme yapmakla yetinebileceğimiz kadar iyi bilinen belgelerdir. Etnografya belgeleriyle ilgili olarak, gerektiğinde başka yazarlara başvurmakla bir-likte örneklerimizin çoğunu Radlov'un çalışmalarından, Harva ile Zelenin'in kulla-nımları kolay elkitaplarından seçtik.⁴⁰ Türk İslam metinleri içinse bazen Köroğlu, Ebu Müslim, Sarı Saltuk efsanelerine gönderme yapmakla birlikte, XVI. yüzyıla ait iki el yazmasıyla bilinen, büyük bir olasılıkla XV. yüzyılda yazıya dökülen ve kuş-kusuz daha eski unsurlar içeren temel bir eser olan *Dede Korkut Kitabı*'yla yetinmeye çalıştık.⁴¹ Öte yandan kaynaklarımızı, Orta Asya sözlü edebiyatından *Manas Destanı*'ndan bir alıntıyla tamamladık, bu alıntıyı destanın kahramanlarından *Er-Töştük*'ün adıyla da anabiliriz.⁴²

ÇEVRIYAZI HAK KIN DA NOTLAR

Bu çalışmada değişik dillerden sözcüklerin çevriyazıları yer almaktadır. Arapça ve Çince sözcükler için Fransa'da uygulanan klasik sistemi benimsedim (Çince kö-kenli sözcükler için meslektaşım ve arkadaşım Hamilton'ın tavsiyelerine uydum).

⁴⁰ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938. Bu çalışma çok eski tarihli olmasına karşın ancak yakın zamanda Fransızcaya çevrilmiştir (*Les représentations religieuses des peuples altaïques*, Paris, 1959). Ben Almanca baskıyı temel aldım. Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, bu eser Rusçadan çevrilmiştir. Sonuçlarına kesinlikle katılmasam da verilen pek çok örneği kullandım. Radlov için bkz. Kaynakça.

⁴¹ *Dede Korkut Kitabı*'nın Dresden el yazmasının ketebe sayfasında Hicri 993 (M 1585) tarihi verilmiştir, Vatikan el yazması tarihsizdir, ama Hicri 956 (M 1550) yılından söz edilmektedir; bununla birlikte Dresden versiyonuna göre daha fazla İslam etkisindedir. Büyük bir olası-lıkla metin Azerbeycan'da yazılmıştır. Faruk Sümer (*Oğuzlara Ait Destani Mahiyette Eserler*, TTK, 1960) metnin yazıya aktarılması için XVI. yüzyıl sonu tarihini vermiştir, ama aktarma-nın daha önce yapıldığı kesindir. İlk modern Türkçe çevirisi Orhan Şaik Gökyay tarafından yapılmıştır. *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul, 1938. Muharrem Ergin (Dresden el yazması), *Dede Korkut Kitabı*, Ankara, 1958 ve Rossi (Vatikan el yazması), *Il Kitab-i Dede Qorqut*, Roma, 1952.

⁴² *Er-Töştük* Orta Asya'nın epik kahramanı *Manas*'ın arkadaşıdır. Kahramanlıklarının Kırgız-ca, Kazakça ve Tümen Tatarcasında sözlü versiyonları vardır. Radlov ilk metinleri 1878 ve 1885'de notlandırmıştır. Sovyetler Birliği cumhuriyetlerince yayımlanmıştır. Bunlar kuşku-suz folklor ve etnografi malzemeleridir. Ben Pertev Naili Boratav'ın çevirisini kullandım: *Er-Töştük épopée kirghiz du cycle de Manas*. Türkçe bilmeyen Fransız okur bu kaynaklara ko-layca ulaşabilir. Pertev Naili Boratav çevirisini bana yayımlanma aşamasındayken gönder-miştii (ekinde Prof. Bazin'in notları vardı). Henüz sayfa tasarımı yapılmadığı için yalnızca başlıklarını verebiliyorum. Bunlar kısa olduklarından okuyucu söz konusu bölüme kolay-ca ulaşabilir.

Kuşkusuz çok sayıdaki Türkçe ve Moğolca sözcük içinse en kesin bilimsel yazılışı kabul etmek gerekir. Bu çalışma yalnızca Altay'a yönelik olsaydı bu eğilime katılacaktım. Fakat bu çalışma her şeyden önce dinler tarihçilerine seslenmektedir. Bu araştırmacılar ve uzman olmayan tüm okurlar için işi olabildiğince basitleştirmek gerekir: Örneğin Cingis qağan yerine Cengiz Han yazmak gibi. Dolayısıyla Fransızcaya giren tüm sözcükler için genellikle kullanılmakta olan yazımı korudum. Ancak bir zorluk ortaya çıktı. Çuvas değil de Tchouvache çevriyazısını yeğlediğime [Türkçe metinde Çuvaş kullanılmıştır] göre Uygur veya Çiğil işaretlerini koruyabilecek miydim? Sonuç olarak tüm toplum isimlerini Fransızcalılaştırdım.* Ouighour biçiminde yazılanı Uygur, Tchigil biçiminde yazılanı Çiğil olarak okumak gerekir. Buna karşılık küçük boylar ya da iyi bilinmeyen boylar söz konusu olduğunda, Altay tarihi için önemli olan, fakat ünü evrenselleşmemiş kişiler ve kavramlar söz konusu olduğunda bilinen bilimsel yöntemi benimsedim.

* Türkçe çevriyazıda da benzer uygulamalara başvurulmuş ve yazarın Fransızca için uygulamaları aynen Türkçe çeviriye uygulanmıştır –yn.

BİRİNCİ KISIM

EVRENDEKİ İNSANLAR, HAYVANLAR VE BİTKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM

YAŞAMIN BİRLİĞİ

Ölüm kavramına ilişkin incelememizde göstermeye çalıştığımız gibi, Altay halkları her şeyden önce yaşama değer verirdi ve bazı yazarların ilkel toplumlarda ortaya çıkardıklarını sandıkları ruhsal bozuklukları sergilemezlerdi. Bunu kanıtlayan yalnızca etnografların çok sık tekrarladığı iddialar değildir. Sieroszewski'nin Yakutlar için yaptığı, "Ateş tapımı ile yaşam tapımı inançlarının temelini oluşturur"¹ açıklaması, antikçağdan beri tüm tarih boyunca bu halkların temel tavırları ve kaygılarıyla büyük ölçüde kanıtlanmıştır: İçki, aşk, av, yani zevk almak adına ne varsa her şeye karşı aşırı bir iştah; çok çocukla soyunun sürekliliğini sağlama kaygısı; ulaşılmaz ölümsüzlük ilacını bulmak; tüm gücüyle Gök-Tanrı'dan (*Tengri*) gelen gücü, yani *kut*'u korumak; amacı yalnızca ölüme karşı mücadele etmek olan son derece özgün bir kurumu, şamanizmi icat etmeleri; beden ölmeden ötedünyaya erişebilmeyi sağlayan antik gücün aranması ve son olarak da dikkati neredeyse hiç yok olmayan bir biçim olan kemiklere yönelterek etin çürüdüğü gerçeğini görmeyi reddetmek ve buradaki yaşamdan farklı olamayacak bir yaşamı sürdüreceğine umutsuzca inanmak!

Varlığın, dolayısıyla böylesine yoğun bir tutkunun bu denli eksiksiz bir tasviri, yalnızca hızla yerleşebilirdi ve gerçekten de diğer tüm inanç ve felsefelerden daha belirgin ve yoğun olarak günümüze ulaşmıştır. Altaylı, evrende algılanabilen her şeyin kendisine benzediğine inanır. Madde ile manevi, canlı ile cansız arasında hiç ayırım yapmaz. Altaylı için eşyanın hareketsizliği yalnızca görünüştedir. Aynı yaşam her yerde mevcuttur ve özdeş olarak olmasa bile en azından birörneksel olarak hareket eder. İnsan tek canlı olamaz; ortaya çıktığını, büyüdüğünü, kurduğunu, yok olduğunu gördüğü bitki ve hayvanlarla bu ayrıcalığı paylaşmasını da bilemez. Hayır, her şey yaşıyor. Batan ve doğan güneş ve ay, gökyüzü ve yıldızlar gibi değişimlere maruz kalan, bir ritmi ve hareketliliği olan her şey, doğan, büyüyen, güçlü olduğu dönemleri olan her şey bir ihtiyaç gibi güçsüz düşebilir ve en sonunda yeniden doğmak için insanlar gibi ölür; aslında salt hareket olan rüzgâr, gök gürlemesi

¹ Sieroszewski, "Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes," *RHR*, 1902, s. 207.

ve yıldırım, akan veya duran ya da gökten yere yağan sular, üretken toprak ve dağlar her şey canlıdır. Kendilerine şeyler dediklerimiz, kayalar, taşlar, aletler ve silahlar canlıdır. Çünkü Altay insanı için şey diye bir şey yoktur. Yalnızca değişik biçimler, gücün dayanakları, yani yaşam vardır. Aşırılık mı yoksa hayal gücü eksikliği mi? Yaşamı bildiğinden farklı bir biçimde tasavvur edemez, kendi deneyiminin başka tüm deneyimlerden farklı olduğunu tasavvur edemez.

Dolaysız olarak kavradığı şeyin ötesinde olan, kapasitesinin sınırlarını aştığında ve ikincil bir hale girdiğinde algılayabildiği evrenin tartışılmaz bir birliği vardır. Böylece Tunguz şamanı transa geçtiğinde bütün doğanın dilini anlayabildiğini söyleyebilir.²

Görünüşün arkasındaki gerçek (ya da daha yalın söylemek gerekirse, mevcut her şeye yaşam veren tin) etnografların çalışmalarıyla oldukça açık bir biçimde ortaya konulmuştur. Her nesnenin, her yerin, kendi içinde veya dışında bulunan, her ne şekilde olursa olsun ona sıkı sıkıya bağlı olan, görünüşte hareketsiz ve cansız olsa bile ona can veren bir "hakim-sahibi" vardır.³ "Her şey; kaya, ağaç, çalılık, dağ, sel, ot, çiçek, özellikle de insan eliyle yapılmış nesneler içlerinde çok özel bir töz, bir varlık, bir ruh taşır ... bu da yaşamalarını ve hareket etmelerini sağlar."⁴ "Bu hakim kavramı, doğayı doğal sahiplere boyun eğiyor olarak gören Sibiryâ dinsel düşüncesine özgüdür.... Üstün güçlerin kontrolünden kurtulabilen hiçbir canlı varlık ya da cansız nesne yoktur."⁵ Asya'nın kuzeyinde ve bozkır Avrupa'sındaki "her toprak parçasının, dağın, kayanın, nehrin, selin, ağacın, vs'nin içinde yaşayan bir tini vardır."⁶

Bu tin, bu hakim-sahip, değişik Türk dillerinde XIII. yüzyıldan sonra en kalıcı biçimine bürünen (Yakutça: *ecen*) ve tüm etnograflarca benimsenen Moğolca-Tunguzca *ejen* sözcüğüne bağlı çeşitli isimler taşır; Bayan Lot-Falck bu sözcüğe benzeyen ya da akraba olan terimlerin büyük bir kısmını saptamıştır.⁷ Geriye sözcüğün

² Lehtisalo, "Beobachtungen über die Jodler," *JFOu*, 1936-37, s. 13.

³ Lot-Falck, "La notion de propriété et les esprits-maîtres en Sibérie," *RHR*, 1953, s. 172-197. Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 386-406.

⁴ Sieroszewski, "Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes," *RHR*, 1902, s. 215.

⁵ Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, s. 39.

⁶ Castren, *Vorlesungen über die finnische Mythologie*, St. Petersburg, 1856, s. 182.

⁷ Lot-Falck, "La notion de propriété et les esprits-maîtres en Sibérie," *RHR*, 1953, s. 187-188. Yakutçada içi' de vardır: Böhtlingk, *Über die Sprache der Jakuten*, II: *Jakutisch-Deutsches Wörterbuch*, St. Petersburg, 1851, s. 36 A. Bkz. Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kâzan, 1844-49, I, s. 224 B.

klasik Türkçe biçimini söylemek kalmıştır. Kaşgarlı *ıduk* olarak sözlüğüne aldığı⁸ özgür, kutsal anlamına gelen *ıduk*'la ilişkili olarak sahip, efendi, tanrı anlamına gelen kadim izi sözcüğünü verir⁹. Z [zel] harfi titreşimsiz *ide*, *idi* ya da titreşimli *ite*, *iti*¹⁰ ya da *iye*, *iyi*'ye dönüşmüştür. Bu son sözcük Uygur döneminde en sık kullanılan sözcüktür, bunun yanı sıra *ie* olarak kısaltılan *iye*, *ike* sözcükleri çok az kullanılır ve atın hakimi şeklinde ekonomik anlamda kullanıldıkları *Dede Korkut Kitabı*'nda da geçer.¹¹

Bu hakim tin çeşitli dönem ve toplumlar da çeşitli biçimlerde tasavvur edilmiştir; öyle ki Buriyatlarda “dağların, nehirlerin, ırmakların, göllerin, ormanların, vs'nin” “uzun zaman önce ölmüş” kişilerin ruhları tarafından canlandırıldığı düşünülürdü.¹² Ayrıca örneğin “dünyayı taşıyan” hayvanlarla¹³ (örneğin Moğollarda evrenin merkezindeki dağı taşıyan yaldızlı kaplumbağa)¹⁴ ilgili çok kısa bir süre önce doğrulanmış bazı mitler, bu çok eski kavramların kozmografik eğilimli dönüşümünden doğmuş olabilir. Bu kozmik hayvanların ve insanbiçimci çağdaş efsanelerin eskilerde bir karşılıklarının olduğuna, hatta kesin olarak yerli olduklarına inanmak için elimizde hiçbir kanıt yoktur. Buna karşılık en eski yerli temele ait gibi görünen şeyse bu hakim-sahip kavramıdır. Moğollar döneminde *Gizli Tarih*'te, “Kitat halkına (= Çinliler) ait yer ve suların hâkimi olan ruhlardan” söz edilir.¹⁵ Daha önceki, VIII. yüzyılın büyük Tu-kiu yazıtlarında, “kutsal” *toprak* ve *su*'dan ya da “kutsal” orman ve kaynaktan söz edilir.¹⁶ Burada, bizden önceki tartışmaları izleyerek Türkçe kullanılmış olan, bizim de geçici olarak *kutsal* sözcüğüyle karşıladığımız –

⁸ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 65.

⁹ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 87, 330.

¹⁰ Ahmet Caferoğlu, *Ebu Hayyan, Kitâb el-İdrâk*, İstanbul, 1931, s. 37. Pavet de Courteille, *Dictionnaire turk oriental*, Paris, 1870, s. 101.

¹¹ Gabain, *ETG*, s. 310 ve 312. Ahmet Caferoğlu, *Uygur Sözlüğü*, s. 74. *Ige* için bkz. A.g.y., s. 65; Pavet de Courteille, *Dictionnaire turk oriental*, Paris, 1870, s. 118. Radlov, *Versuch eines Wörterbuches der Türkhdialekte*, St. Petersburg, 1905, c. I, s. 1383; Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, s. 95. O.I, kuzey, I, X, XI vd.

¹² Partanen, “A Description of Buriat Shamanism,” *JSFOu*, 1941, s. 13.

¹³ Bkz. ikinci bölüm.

¹⁴ Pallas, *Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften*, St. Petersburg, 1776-1801, c. II, s. 24.

¹⁵ *MGT* § 272; Haenisch, metin: s. 96, çeviri: s. 144. Mostaert, “Sur quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols,” *HJAS*, 1952, s. 363.

¹⁶ *Tonyukuk*, satır 38; Giraud, *L'inscription de Baïn Tsokto*, metin: s. 56, çeviri: s. 63; O.I ve O.II'de birçok kanıt vardır.

daha ilerde bu sözcüğün daha tatmin edici bir karşılığın bulmaya çalışacağız– *ıduk* sözcüğü *ecan* sözcüğüne çok yakın bir kavramı ifade eder, hatta büyük bir olasılıkla bu sözcüğün eski karşılığıdır. Toprak, su, orman ve kaynak koruyucu güçler olarak davranırlar, fakat bazıları ölçüyü fazla aşmadan bunların tanrı gibi davrandığını söylemiştir. Aslında şeye verilen ad ister hakim, sahip, cin, tin ister tanrı olsun, daha önce de belirttiğimiz gibi şeylerin içine nüfuz eden ve yaşam veren, bir güç, yaşamsal bir ilkedir.

Terminolojinin tatmin edici olmadığına tamamiyle farkında olarak, insan bedeninde yer alan değişik varlıkları daha önce *ruh* olarak tanımladığımız gibi, kolaylık olması için yine “ruh” sözcüğünü kullanabiliriz. Aynı adı kullanmak, aslında varlıkları canlandıran ile nesneleri canlandıran şey arasında yapısal hiçbir farklılık olmadığını göstermek için daha yararlıdır. Bu olgu uzun zamandan beri eski uygarlıklarda saptanmış ve yazarların çoğu, “tinlerin artık bağımsız olmuş ruhlara karşılık geldiğini ve hayvanların, bitkilerin ve nesnelerin ruhlarının insan ruhuna benzer olarak tasavvur edildiğini” kabul etmiştir.¹⁷ Konumuzdan uzaklaşmamıza ve daha önce ele aldığımız konulara yeniden dönmemize neden olacak ayrıntılara girmeden bu ortak yönlerin birkaçına değinebiliriz. *Ruh*, nesnelere aksi bir durumda sahip olamayacakları bir hareket olanağı ve gerçek bir etkinlik verir, *ruh* olmadan insan bedeni ancak bir ceset olabilir. Tahta ok ancak onu yönlendiren ruhla etkinlik kazanır. Kapının eşigine ve girişine saygı gösterilmelidir, çünkü burada bulunan *ruh* (dolayısıyla *tanrı* ya da *koruyucu cin*) her türlü hakarettten, örneğin ayaklar altında çiğnenmekten dolayı acı çekebilir. Sancakta, boyun koruyucusu olan, şans ve mutluluk getiren bir *ruh* vardır. İnsan yaşadığı için çoğalabilir; dolayısıyla ileride göreceğimiz gibi, bir taş da aynı nedenle dölleyici bir tanrı olabilir. Bu *ruh*, atanın ruhu olabildiği gibi bir hayvanın ruhu da olabilir. Her *ruh* kendisini taşıyan biçimden, örneğin taştan, eşikten, kırıştan, sancaktan, insandan farklıdır, fakat aynı zamanda bu biçimin kendisidir. Bu biçimin içinde yer alabildiği gibi dışına çıkabilir, dolaşabilir. Doğumdan önce var olan, ölümden sonra yaşamaya devam eden, önlem olarak bedenin dışında gizlenerek ve varlığın kendisi olduğu için de yaşamı sağlamaya devam ederek dünyevi ya da kozmik yolculuklar yapmak için bedeninden, kabuğundan ayrılma yeteneğine sahip olan insan *ruhu* için de aynı şey geçerlidir.

Açıktır belli olan bu ilk benzerlikler daha karmaşık başka benzerlikler olduğunu da düşündürebilir. Öyle ki insanın asıl *ruhu*, *kut* (mutluluk), yani yaşam dayanağı

¹⁷ Freud, *Totem ve Tabu*, Paris, 1932, s. 108.

Tanrı'dan, Gök'ten (= Gök-Tanrı, *Tengri*) geldiğine ve ölümden sonra yeniden ona döndüğüne göre, nesnelerin asıl *ruh'u* için de aynı şeyler geçerlidir. Ayrıca konumuz açısından daha önemli olan, insanlar gibi nesnelerin ve varlıkların da tek bir *ruh'u* değil pek çok *ruh'u* olmasıdır. Bu ruhların her biri farklı olduğu için her şey son derece karmaşılaşır ve çok farklı görünüm alabilir. Örneğin hayvanbiçimli birçok *ruh* olduğu kabul edilirse, bu ruh hem biçiminin gösterdiği şeydir hem de başka birkaç hayvandır.

Ruh'ların bu dar akrabalığı aralarında mantıksal bir sıralama yapılmasını sağlar. İnsanlarda bile her insanın *ruhu* yeteneklerin ve kaderlerin çeşitliliğini kısmen açıklayan nitelikler ve yoğunluklar bakımından farklılaşırlar. Bu farklılık insan türü dışında daha belirgindir. Bu farklılığı Yakutlarda çok iyi bir biçimde ortaya koyan Sieroszewski'nin söylediklerine yeniden dönmekte yarar var: "Varolan her şeyin bir ruhu vardır ve bu ruh ölebilir; nesneler, insanlar, tezahürler ancak sahip oldukları yaşam derecesine bağlı olarak birbirinden farklıdır. Otlar, ağaçlar, taşlar, dağlar, her şey yaşar."¹⁸ "Yaşam derecesi" kavramından çok söz edildiği için tekrar açıklamayacağız; zaten insanı, Van der Leeuw'un ifadesiyle "kutsal ortam"¹⁹ –*çevremizdeki ve üstümüzdeki dünya*– yerleştirmek için bu kavrama değineceğiz.

Altay Halklarında Ölümü incelediğimiz kitabımızda açıkladığımız üzere,²⁰ insanlarda bulunan *ruh*'ların biçimlerini kesin olarak belirlemek oldukça güçtür. Bununla birlikte kuşbiçimli *ruh*'un baskın olduğuna inanmamıza yetecek kadar belge vardır. Birçok çağdaş öykü insanların, insan olarak dünyaya gelmeden önce gökte kuş biçiminde bulunduklarını söyler.²¹ Genel olarak Yakutlar çocuğun *ruh*'unu gökten getirdiğine inanılan bir tanrıçadan söz eder.²² Başkaları fazla açıklık getirmeden, *ruh*'un çekingen küçük bir hayvan olduğunu söyler.²³ İlk metinlerin ortaya çıktığı çok daha eski dönemlerde, ölmek fiilini ifade etmek için en sık kullanılan terim *uçmak*'tı (*uç*).²⁴ İslamiyet döneminde, bir insanın öldüğünü ifade etmek için *sunkar boldı*, *sungur oldu* ifadesinin kullanılması, *ruh*'un eskiden kuş biçiminde olduğu

¹⁸ Sieroszewski, "Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes," *RHR*, 1902, s. 214.

¹⁹ Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, Paris, 1955, s. 65.

²⁰ Jean-Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Paris, 1963 s. 71 vd.

²¹ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 167.

²² Holmberg, *Siberian Mythology*, Boston, 1927, s. 413.

²³ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 258.

²⁴ *O.I*, doğu, satır 16, 20, 25; kuzeydoğu, satır 1; güneydoğu. *O.II*, doğu, satır 20 vs.

inancını açıkça kanıtlar.²⁵ Ve nihayet yine daha önce incelediğimiz gibi *Codex Comanicus*'tan başlayarak Türkçede anıtkabir anlamına gelen *keşene* sözcüğü Farsçadan alınmadır; oysa *keşene* İran dilinde evi, ikametgâhı ve yuva'yı tanımlar.²⁶ Öte yandan Kırgızlar, Transbaykal ve Moğolistan'daki eski mezarlara "kırgız yuvaları" (Rus arkeologların terminolojilerinde *kereksür*'e dönüşen *kırgıt-ür* veya *kırgız-ür*) derler.²⁷ Eski Moğolca ise yuva ve mezar fikrini bir araya getiren *for* sözcüğünü kullanarak²⁸ kuş biçimindeki ruha uygun ikamet yerini açıkça ortaya koyar.²⁹

Bu ve daha önce verdiğimiz birkaç örneğe değişik dönemlerden başka örnekler eklememiz konunun devamı açısından son derece önemlidir.

Kırgız *Er-Töştük* destanında ruh "bir sinek kadar zayıf ve güçsüz"dür.³⁰ Aynı metnin başka bir yerindeyse kahraman şöyle der: "Bu demir sandıkta siyah yedi sıgırcık kuşu var. Ve işte bu yedi kuş benim ruhumdur, bu yedi kuş benim nefesimdir."³¹ Geser Han devrinde bir lama Geser'i öldürmek ister ve kendi *ruh*'unu yabanarısı olarak gönderir. Hanın, yabanarısını parmaklarının arasında tutmayı başardığı her defasında lama bayılır.³² Yakutlardaysa bir tinin kendisine sığınmaya çalıştığı *ruh* endişeyle kaçır ve yavru kuş biçimine bürünür.³³ Benzer etnografik veya folklorik öyküler çoğaltılabilir. İslam dünyasındaki kalıntıları çok sayıdadır. *Köroğlu* destanının kahramanının bir mezarda (*kûr*) doğduğunu söyleyen versiyonlara rastlanmaktadır, bu da *Köroğlu* isminin *kûr oğlu* = *mezarın oğlu*³⁴ diye yanlış açıklanmasına yol açmıştır, böylece "ruhun ona" mezar çukurunda "geldiği" söylenmek istenmiştir. Öyle görünüyor ki, burada anımsamalar ve bağlantılar var.³⁵ "Ebu Müslim'in katledilmesinden sonra ölümüne inanmak istemeyenler, beyaz bir güvercine

²⁵ Bkz. Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie centrale*, Paris, 1945, s. 15.

²⁶ *Codex Comanicus*: Grönbech, *Komanisches Wörterbuch*, Kopenhagen, 1942, s. 141.

²⁷ Pelliot, *Le terme Kereksür*, TP, 1944, s. 114, 117, 122.

²⁸ Smedt ve Mostaert, *Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental*, III^e partie: *Dictionnaire monguor-français*, Pei-p'ing, 1933, s. 100.

²⁹ Çin'de ölünün ruhu kuşla özdeşleştirilir (bkz. Pelliot, "Lettre ouverte à M. Carl Hentze," RAA, 1929, s. 199).

³⁰ *Er-Töştük* § 16 (bu göndermenin belirsizliği konusunda bkz. § Belgeler).

³¹ *Er-Töştük* § 18; *ruh*, aynı zamanda bir pisibalıdır. Ve § 48.

³² Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 274-5.

³³ Harva, a.g.y.

³⁴ Pertev Naili Boratav, *Köroğlu Destanı*, İstanbul, 1931, s. 16.

³⁵ *Köroğlu*, *Körün Oğlu* demektir. Bu adın daha modern şeklinin sahih ya da değişmiş olduğunu bilmek imkânsızdır.

dönüşüp uçtuğunu iddia ettiler.”³⁶ Bu öyküde, bir velinin kuşa dönüşmesiyle ilgili başka bir örnek daha vardır: “İzleyenler onun bir çift yeşil kanat takıp göğe doğru uçtuğunu gördüler.”³⁷ Bu noktada bu tür kalıntılar Bektaşilerde varlıklarını daha fazla sürdürmüş olabilir,³⁸ fakat yukarıda da görüldüğü gibi başka yerlerde de bu örneklerle rastlamak çok zor değildir.

Hatta kuş ruh'un kaybolma eğilimi gösterdiği toplumlarda, en azından çocuklar için kullanılmaya devam edilmiştir. Barbier de Meynard'da ölmüş çocuk için *cennet kuşu* ifadesi kullanılmaktadır.³⁹ Bunların hiçbirinin bizi şaşırtmaması gerekir, çünkü kuş biçimli ruh “son derece yaygın bir tasvir”dir⁴⁰ ve hayvan biçiminde algılanan ruh örnekleri daha genel anlamda tüm dünyada yaygındır.⁴¹

Eğer hayvanlar ve nesneler insanlarla aynı ruh'a sahipse, yaşayan her şey tıpkı insanlar gibi kuşbiçimli ya da en azından hayvanbiçimli bir ruh'a sahip olmalıdır. Günümüzde olan kesinlikle budur, çünkü daha eski bir dönemden kalma doğrudan ve kesin bir tasvire sahip değiliz. Bununla birlikte bir insanla mücadele eden Müslüman Azrail'in (ölüm meleği) güvercine dönüşerek açık pencereden kaçtığını görmek şaman ortamına tamamen uygundur.⁴² İslamlaştırılmış ilk Türk destan metinlerinde *dev*'ler ve *peri*'ler hayvan ya da yarı-insandır.⁴³ Orta Asya'da, belli bir somut görünüme bağlı olmadığından belli bir biçimin adını veremediğimiz için tin olarak söz ettiğimiz gezgin tin, sık sık bir hayvan, daha büyük bir sıklıkla da bir kuş olarak tasvir edilir.⁴⁴ Aynı şey kozmik seyahatinde şamana yardım eden yardımcı tin için olduğu kadar, mücadele ettiği ve yenmek zorunda olduğu rakip tin için de söylenebilir. Bu tinler, kuşlar ya da kanatlı hayvanlardır.⁴⁵ Başka bir konu-

³⁶ Melikoff, *Abû Muslim, le “porte-hache” du Khorassan*, Paris, 1962, s. 118; ayrıca bkz. s. 55.

³⁷ Melikoff, a.g.y., s. 119.

³⁸ Melikoff, a.g.y., 1962, s. 118, not 2. John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra, 1937, s. 37-38 [*Bektaşilik*, Kabalıcı Yayınevi, 2004].

³⁹ Barbier de Meynard, *Dictionnaire turc-français*, Paris, 1881-1886, c. II, s. 563.

⁴⁰ Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, Paris, 1955, s. 288.

⁴¹ Örneğin bkz. Van der Leeuw, a.g.y., s. 290.

⁴² *Dede Korkut Kitabı*, V. öykü: Ergin, s. 175; Rossi, s. 176.

⁴³ Melikoff, *Abû Muslim, le “porte-hache” du Khorassan*, Paris, 1962, s. 37 ve 39.

⁴⁴ Bkz. Abdülkadir Inan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, 1954, s. 26-41. Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 163, 230 vd. Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 170, 243 vd.

⁴⁵ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 334 vd. Nioradze, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, Stuttgart, 1925, s. 26 vd. Ohlmarks,

yu işlerken örnek verme fırsatımız olacak. Ayrıca hayvan dünyasında kazanılan deneyimlerin tinler dünyasına da aktarıldığı saptanmıştır. Örneğin, “Hayvanlar ateşten korkar, dolayısıyla hayvan kisvesinde dolaşan tinler de ateşten korkar,” denilir.⁴⁶

Altay halklarının dünyasına ilk bakışta hayvanın tüm yaşamın arka planında yer aldığını ve her şeyin bir tür derin gerçeği olduğunu çarpıcı bir biçimde görürüz.

Ruh'lar ile hayvanbiçimlilerin özdeşliği bu araştırmanın devamında büyük bir önem taşıyacaktır. Bunlar insanlar, hayvanlar ve bitkiler arasında kurulan temel ilişkileri, bireyin özünü kesinlikle etkilemeden yalnızca görünümünü değiştiren dönüşümleri ve bir türden ötekine geçişlerin yanı sıra hayvan ve bitki dünyaları ile insan dünyası arasındaki sürekliliği daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Bu hayvanbiçimleri ilk uygulamalar olmasaydılar Altay yaşam birliği dogmasına karşı konmaz bir biçimde nasıl yol açabileceklerini göstermeye yeterdi. Yine de sonraki uygulamaları çok daha mantıklı ve anlaşılır kılmışlardır.

Hayvan, insan olarak düşünüldüğünden masalsi hayvan da ancak masalsi insan gibi hayal edilecektir (dev, tepegöz, vs). Bu nedenle de gerçekdışı varlıkları reddeden bir gerçekçiliğe dönük belirgin bir eğilimle, garip ve tamamen hayal ürünü hayvan tasvirleri yerine anormal hayvanların (uçabildiğini gösteren kanatları olan at, altı yedi bacaklı at)⁴⁷ tasvirine doğru yönelinecektir.

Bununla birlikte gerçekdışı varlıklar yine de mevcuttur, fakat sayıca az olup ne yereldirler ne de kutsal hayvanlar arasında önemli bir rol oynarlar. Zamanı gelince değineceğimiz başka bir ideolojiyi ilgilendiren melez ve karma varlıkları burada irdelemeyeceğiz. Aslında bunlar da masalsi ve gerçekdışı hayvanlardır, ama bütünüyle tanımlanabilir öğelerden meydana gelen ve bir mit yaratmak amacıyla kurgulanan hayvanlardır. Bu koşullar altında, tamamen masalsi bir hayvanın tanımlanmasının zor olduğu açıktır ve kimliğini saptamak istediğimizde de oldukça dikkatli davranmamız gerekir. Bize olağanüstü fiziksel bir özellik gibi görünen genellikle öyle değildir. *Moğolların Gizli Tarihi*, § 117, Camuka'nın, gelecekte Cengiz Han olacak olan Timuçin'e boynuzlu bir at hediye ettiğini aktarır: Rahip Mostaert, “Elbette gerçek bir boynuz söz konusu değildir,” diye açıklar. Eğer dipnotta açıklamamış olsaydı bu iddianın gerçekçiliğinden kuşku duyulabilir ve yazarın pozitivist birisi olmasına

Studien zum Problem des Schamanismus, Lund-Kopenhag, 1939, s. 170 vd. Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 246, özellikle s. 258-259.

⁴⁶ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 230.

⁴⁷ Örnek için bkz. *Er-Töştük* § 2, son kısımlar.

bağlanabilirdi: “Ordoslarda boynuzlu bir at gördüm. Boynuz dedikleri aslında şakağında bulunan birkaç santimetre uzunluğundaki silindir biçiminde nasırdan ibaret olan bir urdu; bu ata boynuzlu kızıl diyorlardı.”⁴⁸ Nasırın böyle algılanması ve ata olağanüstü bir özellik katması başka bir konudur.

İlerde inceleyeceğimiz ve abartılı bir biçimde büyütülmüş gerçek kuşların oluşturduğu kozmik kuşları ve komşu halkların folklorundan alınma ifadelerin yer yer ortaya çıkışlarını bir kenara bırakacak olursak gerçekdışı hayvanlar ejderha ve kanatlı tekboynuz olmak üzere ikiye ayrılır.

Ejderha için büyük bir araştırma yapmak gerekmez. Orta Asya halklarının yerleşik düzendeki komşularından geldiği kesindir, fakat doğudan olduğu kadar batıdan da gelmiş olabilir. Çin kökenli olması daha olasıdır, çünkü en eski adı olan *lu* konuyla ilgili çağdaş inançların çoğunda olduğu gibi, Çincedeki *lung*’tan⁴⁹ türemiş gibi görünmektedir.⁵⁰ Ortama çok iyi uyum sağlamıştır, *yılan* ve *neh yılan* veya *bū-ke*⁵¹ veya Türkçe olduğu çok açık olan *evren* adları verilmiştir.⁵² Birçok metin ejderhayı yerel hayvan topluluğuna ait bir tür olarak gösterir. Sien-pe’ilerde ona kurbanlar sunulur.⁵³ Leao’lardaysa ölmekte olan hükümdar A-pao-ki’ye görünür.⁵⁴ Hiuen-tsong, Isık Köl’de balıklarla bir arada yaşadığını öne sürer.⁵⁵ Reşidüddin günümüze kadar kalan bir tasvir aktarır: “Moğollar yıldırımın, gökten düşen, kuyruğuyla toprağa vuran, geri çekilip ileri atılan ve alevler kusan ejderhaya benzer bir hayvandan kaynaklandığına inanırlar. Güvenilir Moğollar sık sık bunu kendi gözleriyle gördüklerini iddia etmişlerdir.”⁵⁶

Kanatlı tekboynuz sorunu biraz daha karmaşıktır. Kısa süren bir araştırma sonucunda Sinor’un vardığı görüşe göre, “Altay dillerinde kanatlı tekboynuzu tanımlamak için özgün bir sözcük olmadığı açıktır; Çince, Sanskritçeden, Arapçadan, Farsçadan, Tibetçeden alınan sözcükler kullanılmıştır. Yalnızca *bulan*⁵⁷ sözcüğünün

⁴⁸ Mostaert, “Trois passages de l’Histoire secrète des Mongols,” *SO*, 1950, s. 4 ve 6.

⁴⁹ Sir Gerard Clauson, “The Earliest Turkish Loan Words in Mongolian,” *CAJ*, 1959, s. 174-187.

⁵⁰ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 188.

⁵¹ *Divanü Lûgat*, c. III, s. 155, 227.

⁵² *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 98; Rossi, s. 136 (erenler evreni = kahramanlar ejderi).

⁵³ Gibert, *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie*, Hongkong, 1934, s. 632.

⁵⁴ Gibert, a.g.y., s. 307.

⁵⁵ Julien, *Histoire de la vie des Hiouen-Tsang et de ses voyages*, Paris, 1853, c. II, s. 11-12.

⁵⁶ Quatremère, *Histoire des Mongols de la Perse écrite en persan par Raschid al-din*, Paris, 1836, s. 436-437.

⁵⁷ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 413.

bir istisna olduğu görülmektedir, fakat bu sözcüğün özgün anlamı *elan* olmalıdır.⁵⁸ Bu da şu anlama gelir; hayvanın kendisi de belirli bir uygarlıktan değil, evrensel efsaneler külliyatından alınmıştır. Oysa bu adları incelediğimizde ilginç bir özellik ortaya çıkar: Birçoğu şu veya bu biçimde gergedanın ismine bağlanabilmektedir. Doğrudan Çince'den alınan *k'i-lin* sözcüğünden gelen *kilin*'i⁵⁹ bir kenara bırakacak olursak, köken dillerinde gergedanı tanımlayan bir dizi terim ortaya çıkmaktadır. Bu, büyük bir olasılıkla Arapça *hariş*⁶⁰ sözcüğüne göre uydurulmuş olan ve çoğunlukla bu şekilde yorumlanan *kers* sözcüğü için geçerlidir;⁶¹ ayrıca Tibetçe *bse-ru* sözcüğünden türetilen *serü*;⁶² Özbekçede, Türkmencede, Azericede ve Çağataycada da⁶³ doğrulanan, Osmanlıca *gergeden*, *gergedan* (Arapça-Farsça *karkada(n)*⁶⁴); Çağataycada kullanılan *kerk* (Farsça *karg*) için de geçerlidir.⁶⁵ Tekboynuz avının uzun uzadıya anlatıldığı *Oğuzname*'de ise, Bang ve Rahmeti'nin düşünmüş oldukları gibi, tümü tek bir sözcüğe gönderme yapmayan *kat*, *kaat*, *kayt*, *kayat*, *kıyind*, *kyt* biçiminde bir dizi sözcük kullanılmaktadır.⁶⁶ Metinde bu dilden gelen birçok sözcük olduğu için Sanskritçeden gelen *khadga* = gergedan olmalıdır, ama öte yandan da Klaproth'un Çince-Uygurca sözlüğünden alınan *kat*'i ve *kıyık* = geyik, av hayvanı sözcüğünün bir kısaltması olan *kik*'a dikkate alınmalıdır.⁶⁷

Altaylılar gergedanı komşularının öyküleri aracılığıyla tanımış olabilir, ama bu hayvan bazı yazarların düşündüğü gibi ortaçağda, Orta Asya ve Sibirya'da yaşamış da olabilir.⁶⁸ Dolayısıyla kanatlı tekboynuz efsanesinin başlangıcında,⁶⁹ en azından

⁵⁸ Sinor, "Sur les noms altaïques de la licorne," *WZKM*, 1960, s. 175-176.

⁵⁹ Sinor, "Sur les noms altaïques de la licorne," *WZKM*, 1960, s. 168-169.

⁶⁰ Stephenson, *The Zoological Section of the Nuzhatu-l-Qulub of Hamdullah al-Musta'fi al-Qazwini*, Londra, 1928, s. 28.

⁶¹ Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kazan, 1844-1849, s. 1373. Haenisch, "Sino-mongolische Glossar, I. Das Hua-l ih-yü," *Abhandlungen Deutsche AW*, 1956, s. 12. Klaproth, *Abhandlung über die Sprache und Schrift der Uiguren*, Paris, 1822, s. 16 vd.

⁶² Laufer, *Chinese Clay Figures*, Chicago, 1914, s. 122.

⁶³ Ettinghausen, *The Unicorn*, Freer Gallery of Art, Occasional Papers, I, n° 3, Washington, 1950, s. 6-8 ve 94-95. Bkz. Sinor, "Sur les noms altaïques de la licorne," *WZKM*, 1960, s. 174.

⁶⁴ Sinor, "Sur les noms altaïques de la licorne," *WZKM*, 1960, s. 174.

⁶⁵ Pavet de Courteille, *Dictionnaire turk oriental*, Paris, 1870, s. 457.

⁶⁶ Bang ve Rahmeti, *Die Legende von Oghuz Qaghan*, *SPAW*, 1932, s. 706-707.

⁶⁷ Bkz. Sinor, "Sur les noms altaïques de la licorne," *WZKM*, 1960, s. 171. Sanskritçe *khadga*'ya karşı bkz. Pelliot, *Uygur Yazısıyla Yazılmış Uğuz Han Destanı Üzerine*, *TP*, 1930, s. 265-267. Klaproth, *Abhandlung über die Sprache und Schrift der Uiguren*, Paris, 1822, s. 15.

⁶⁸ Bkz. Canard, "La relation du voyage d'Ibn Fadlân chez les Bulgares de la Volga," *Annales de*

Orta Asya'da, buna karşılık gelen gerçek bir hayvan yaşamış olmalıdır. Bununla birlikte belli öykülerde hızla değiştirilmiş ve batıda tanıdığımız ince, uzun ve hafif biçiminini almıştır. Turfan'da bulunan Türkçe bir metinde birisinin, isminin, “av hayvanı kanatlı tekboynuzun boynuzu gibi yüksek” (*kalan keyik*) olmasını istediği yazılıdır.⁷⁰ Herhalde burada kastedilen gergedanın boynuzu değildir. Ama başka öykülerdeki birçok özellik bunun gergedan olabileceğini düşündürür.

Orta Asya ve bozkırların kanatlı tekboynuzunun en eski tasvirlerinden biri İbn Fadlan tarafından oldukça belirsiz aktarılmış ve Arap seyyah şu sonuca varmıştır: “Ülkede oturanlardan bazıları bunun bir gergedan olduğunu söylemiştir.”⁷¹ Bu tasviri Mançulardan alınan tasvirle karşılaştırmak ve ortak noktalarının altını çizmek oldukça ilginç olacaktır. İbn Fadlan'a göre, “deveden daha küçük, boğadan daha büyük bir hayvan” söz konusudur. “Başı deve başı, *kuyruğu boğa kuyruğu* ve gövdesi katır gövdesidir. Pençeleri *boğanın toynaklarına* benzer. Başının ortasında kalın ve yuvarlak tek bir boynuz vardır.”⁷² Mançulardaysa, “Bir karacanın gövdesine, *öküzün kuyruğuna*, koyunun başına, atın bacaklarına, *öküzün toynaklarına* sahiptir ve ucunda et bulunan bir boynuz vardır. Gövdesi beş renklidir. Boyu oniki ayaktır.”⁷³

Gördüğümüz gibi ilk gergedan tasvirinden uzaktayız. Aynı zamanda masalsi hayvandan da tamamen uzağız. Bilinen çeşitli hayvanların organlarından oluşan kanatlı tekboynuz, Altay mitolojisinde gördüklerimizden farklı olmayan melez bir hayvan olmuştur. Bir durumda aynı anda deve, boğa, katır, başka bir durumda ise aynı anda karaca, öküz, koyun, at olabilir; aynı anda tüm bunlar olabilmesi de imkânsız değildir, çünkü bütün bu hayvanların doğalarına ya da ruhlarına sahiptir.

Böylece biraz uzun, konudışı sözlerden sonra yeniden başlangıç noktamıza döndük. İster insanlara, ister hayvanlara, ister bitkilere ait ruhlar olsun tüm ruh'lar birbirine benzediğine göre bunların kökenlerinin ve kaderlerinin de aynı olması gerekir, yani hangi biçim altında olursa olsun yaşamın kaynağının, sonunun ve seyrinin aynı güçlere bağlı olması ve aynı değişiklikleri yaşaması gerekir.

l'Institut d'Études Orientales, Cezayir, 1958, s. 113, aynı noktayı tartışır. Asya gergedanının bir boynuzu, Afrika gergedanının iki boynuzu olduğunu burada hatırlatalım.

⁶⁹ Ettinghausen, *The Unicorn*, Freer Gallery of Art, Occasional Papers, I, n° 3, Washington, 1950.

⁷⁰ Bang ve Gabain, *TTT*, 1929, satır 41-43.

⁷¹ *Ibn Fadlan* § 74; Zeki Velidi Togan, *Ibn Fadlân*, s. 76-77.

⁷² A.g.y.

⁷³ Hauer, *Handwörterbuch der Mandschusprache*, Wiesbaden, 1955, s. 586.

Yaşam kaynağını Gök-Tanrı'dan alır. Gök, görmüş olduğumuz gibi yalnızca kuşbiçimli tinlerin ikamet yeri değildir; oldukça çelişkili olarak ilkel zamanlarda kendisine hiçbir biçimde Yaratıcı ve Baba sıfatları atfedilmemesine karşın, aynı zamanda yaşam gücünün (*kut*) dağıtıcısıdır, varlıkların kökenidir. Paleo-Türk yazıtlarının yalnızca dünyanın hükümdarlarının ve ileri gelenlerinin göksel kökenini belirttiği bir gerçektir. Bu, sıradan insanın tanrısal bir soydan geldiğini iddia edemeyeceğini düşündürebilir. Bununla birlikte bu belgelerin sessizliği hiçbir şey kanıtlamaz, çünkü bunlar yalnızca imparatoru (kağan), ailesini ve çevresindeki güçlü kimseleri yüceltmek için yazılmış imparatorluk metinleridir. Bu konuda hiç kuşku yoktur! Türk hükümdarlar şunu tekrarlama yarışındadır: “Ben Türklerin Göğe benzeyen, Gökten gelmiş Bilge Kağan'ı,”⁷⁴ “Tanrı'ya benzeyen ve Tanrı'nın yarattığı ben, Türklerin Bilge Kağan'ı,”⁷⁵ ayrıca Moğol hükümdarlar da Türklerden aşağı kalmaz: “Cengiz Han'ın kökeni yukarıdaki gökten doğan ve göğün vekili olan”⁷⁶ Börteçine'dir.”⁷⁷

Bu göksel köken yalnızca iddia edilmekle kalmaz, kanıtlanır da. Öncelikle hükümdarın olağanüstü doğumuyla, girişimlerini taçlandıran başarılarıyla, özellikle kendisine göksel ruhun, *kut*'un, yaşam dayanağının bahşedilmesiyle kanıtlanır. *Kut* sayesinde kahraman hayatta kalır, başarır ve zafere ulaşır. Duaların bu denli az söylendiği bu dünyada,⁷⁸ çevirmenlerin her zaman “mutluluk ve uzun yaşam”⁷⁹ diye çevirdiği şey, yani tam olarak *kut* için dua edilir. Moğolların kendi imparatorluklarının din adamları için çıkardığı “hoşgörü fermanları”nın temel nedeni, imparatorun *kut*'u lehine “göğe yalvarabilmeleri” için din adamlarını vergiden muaf tutmaktır.⁸⁰ Eğer Gök, *kut*'u geri alırsa ya da bir metinde denildiği gibi, geçerli kılmazsa,⁸¹ bu *kut*'un imparatorluk gücünden, hükümdarın hâkimiyetinden, yaşamından, hanedanın kaderinden geri alınmasıdır.

Etnografyanın kanıtlayacağı gibi mucizevi doğuş kraliyete özgü bir ayrıcalık de-

⁷⁴ O.I, güney, satır 1; O.II, doğu, satır 1; kuzey, satır 1; güney, satır 1.

⁷⁵ O.II, doğu, satır 1.

⁷⁶ MGT, giriş kısmı.

⁷⁷ Bu hikâyeyi, özellikle de mavi kurt adını ilerde inceledim.

⁷⁸ Ya da o kadar az doğrulanmıştır ki!

⁷⁹ Tüm bunlar için bkz. *Altay Türklerinde Ölüm*, Paris, 1963.

⁸⁰ Chavannes, “Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole,” *TP*, 1904, s. 357-447; 1905, s. 1-42; 1908, s. 298-428. Haenisch, *Steuergerechsamkeit der chinesischen Klöster unter der Mongolenherrschaft*, Leipzig, 1940.

⁸¹ O.II, doğu, satır 35.

gildir; ve her sıradan insan başarısının derecesiyle kendisini göğe bağlayan bağları gösterebilir. *Kut*'a gelince, düşünülenin tersine ileri gelenlerin bir ayrıcalığı olmamıştır. *İrk Bitig*'de, bilinmeyen bir tanrı atıyla giderken yolda güler yüzlü iki insan-ogluna rastlamış. İnsanoğulları korkmuş. Ancak tanrı onları sakinleştirmiş: "Korkmayın demiş, (size) *kut* vereceğim."⁸² Başka bir yerde bir kimse, bir *er* (yani *kağan* veya *bey* değil) Tanrı'ya rastlar; kaybettiği güce yeniden kavuşmasını sağlayacak *kut*'u ister. Tanrı *kut*'u ve *kut* aracılığıyla da uzun bir ömür ve verimli bir at sürüsü verir.⁸³ Son olarak aynı el yazması, *Tengri*'nin *kut*'u kuş yavrusuna, geyik yavrusuna, insanoğluna verdiğini aktarır.⁸⁴ Görüldüğü kadarıyla *kut*, prensin ayrıcalığı olmadığı gibi, yalnızca insanlara da ait değildir, çünkü *Tengri* *kut*'u yavru geyiğe, yavru kuşa verir ve hayvan sürüsünü bereketli kılar. Daha yakın bir dönemde, verimsizleşen bir tarladan söz edilirken *kut*'unu kaybetti denilmiştir.⁸⁵

İnsanların kökeni sayısız mitin doğmasına neden olmuştur.⁸⁶ XIX ve XX. yüzyılda da mitlerin oluşmaya devam ettiğini görüyoruz. Herhalde her zaman böyleydi, fakat eski dönemlerden elimizde kalan yalnızca büyük mitler olmuştur. Bu mitler Altay dininin genel tablosunda önemli bir yer tutar. Hayvanların kökenini bunlara paralel mitler aracılığıyla bilemememiz çok normaldir: İnsan, değerli hayvanlar olsalar bile diğer varlıklardan çok kendi kökenini hatırlamayı ister. Bununla birlikte folklor, hayvanların mitsel kökenine dair oldukça değişik öykülerle dolup taşmaktadır. Bu versiyonlar bütünlükten yoksundur; bu da öykülerin sık sık yeniden ele alındığını, belirli ve kesin bir biçim almak için gerekli zamanı bulamadıklarını kanıtlar. Yakın zamanda ortaya çıkanlar karakteristik özellikler sergilemediği gibi eski temaları da sunmaz. Atla ilgili olanlar en anlamlı örneklerdir.

Günümüzde efsaneler, bu hayvanın "gökten indiğini ve *ürün ay toyon* adlı yardımsever bir tanrı tarafından insana verildiğini" anlatır.⁸⁷ Bu bilgi, ileride tekrar ele alacağımız çok eski zamanlardaki at-gök özdeşleşmesi sorununu ortaya çıkarır. Mitin eskiliği Çince kaynaklarca kanıtlanır. MÖ 140'larda, Orta Hanedanlıktan bir seyyah şunları aktarır: "Orta Asya'da, göksel bir atın soyundan gelme, çok güçlü ve

⁸² *İrk Bitig* § 2; Thomsen, *TRS*, s. 196; Orkun, *ETY*, II, s. 73.

⁸³ *İrk Bitig* § 47; Thomsen, *TRS*, s. 205; Orkun, *ETY*, s. 85.

⁸⁴ *İrk Bitig* § 15; Thomsen, *TRS*, s. 199; Orkun, *ETY*, s. 76.

⁸⁵ Holmberg, *Siberian Mythology*, Boston, 1927, s. 463.

⁸⁶ Bkz. II. kısım.

⁸⁷ Jochelson, "Kumiss Festivals of the Yakut and the Decoration of Kumiss Vessels," *Boas Anniversary Volume*, New York, 1906, s. 262.

atılğan çok ilginç bir at ırkı bulunur. Daha yakın tarihli Çin kroniklerinde, kayaların üzerinde bu atların toynak izlerine rastlanıldığı belirtilir. Ayrıca Orta Asya'da, hiç kimsenin yakalayamadığı atların yaşadığı bir dağ olduğu anlatılır. Bölge halkı göksel aygırlarla birleştirme amacıyla kısıraklarını bu dağa getirirdi.⁸⁸ İlerde rastlayacağımız kanatlı veya uçan atlar bu mittten kaynaklanmış olabilir. Bununla birlikte paralel bir gelenek de varolmuş olmalıdır. *Köroğlu*'nda kahramanın atı, sürüdeki kısırak ile nehirden çıkan bir aygırın çiftleşmesinden doğmuştur.⁸⁹ *Dede Korkut Kitabı*'ndaysa birçok kez *deniz aygırı*, *deniz kulanı*'ndan söz edilir.⁹⁰ Bu gelenek Anadolu'da da sürdürülmüştür, hatta çağdaş köy folklorunda da mevcuttur.⁹¹ Hint kökenli de olabilir, çünkü Brahmanacı metinler *Rig Veda*'da at ile su arasındaki ilişkilerde ısrar eder.⁹²

Atla ilgili mitlerin en önemli yönü eski dönemin izlerine rastlamamızdır, çünkü günümüzde hayvanlarla ilgili çok sayıda köken miti vardır. Genel kural olarak bu mitler, köken mitlerinde olduğu gibi hayvanı, eski mitlerde insanın ele alındığı gibi, yani göksel bir köken atfederek ele alırlar. Coxwell'in İngilizce çevirisinde bazı hayvanların kökenini anlatan naif, bazen de kurnazlık dolu öyküler vardır. Bu öykülerde ele alınan türlere göksel bir köken vermek yerine, bu türlerin insandan dönüştüğü, buna karşılık bazı insanların da hayvanlardan dönüştüğü anlatılır. Böylece aylar dönüşüme uğramış eski insanlardır; guguk kuşları ve balıkçıl kuşları da genç kızların tanınamayacak biçimde dönüşüme uğramalarıyla oluşmuşlardır.⁹³

Yaşamın sonu ve ölümlere ne olduğu gibi konular da yaşamın kökeni konusu gibi, tüm canlı varlıklar için aynıdır. İnsanın ölümden sonra yaşaması konusunu incelediğimizde, asıl ikamet yeri gök olan ölünün (cehennem, yerin yedi kat dibi, yakın

⁸⁸ Vernadsky, *The Origins of Russia*, Oxford, 1959, s. 18. Groot, *Die Westlande Chinas in der vorchristlichen Zeit*, Berlin-Leipzig, 1926, s. 12. Rudenko, *Kultura naselenia gorgono Altaia v Shifskoe vremia*, Moskova, 1953, s. 146-253.

⁸⁹ Pertev Naili Boratav, *Köroğlu Destanı*, İstanbul, 1931, s. 8; deşikeleri, s. 21, 23, 24. Bu temanın incelemesi için bkz. s. 58-65.

⁹⁰ Bkz. Rossi, dizin, s. 337, ek kaynakçayla birlikte.

⁹¹ İbrahim H. Karahan, "Urfa'da Gölde Çıkan Aygır Efsanesi," *TFA*, n° 29, 1951. Ali Rıza Önder, *Yaşayan Anadolu Efsaneleri*, Kayseri, 1955, n° 11, s. 36.

⁹² Mircea Eliade, *Méphythophélès et l'Androgyne*, Paris, 1962, s. 190.

⁹³ Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925; örneğin: devenin kökeni (Buriyat), s. 159; kartalın kökeni (Buriyat), s. 160; devenin ve eşeğin kökeni (Altay Tatarları), s. 310; ayının kökeni (Altay Tatarları), s. 309; guguk kuşunun kökeni (Altay Tatarları), s. 309-310; balıkçılın, yılanın, farenin, vb kökeni (Altay Tatarları), s. 306.

zamanda ortaya çıkmış kavramlar olabilir pekâlâ⁹⁴) bir dağda ya da daha genel olarak yeryüzünün herhangi bir yerinde ya da kavmin köken ülkesinde yolculuk edebileceğini, geçmişte yaşadığı yerin civarında, bozkırda başıboş dolaşabileceğini, mezara, anıt mezarlara (ata-*ongon*'lar) ya da basit taşlara, yani öldürülen düşmanları temsil eden *balbal*'lara,⁹⁵ sancağa yerleşebileceğini, sonuçta yeniden dirilebileceğini ya da yeniden bedenlenebileceğini göstermiştik. Bu son iki kavram birbirlerine oldukça yakın ve çok açık olmayan kavramlardır.

Hayvanın ölüsü için de tamamen aynı şey geçerlidir. İlk önce *post-mortem* [ölüm sonrası] kaderin, bunu anlatan terimin etkisiyle canlının artık yaşamadığı gerçeği üzerine kurulduğu söylenebilir. İnsanlar için dolaylı anlatım yoluyla çok sayıda terimin kullanıldığını, (özellikle Türk egemenliği zamanında, Cengiz Han döneminde bu terimlerin daha esnek olduğu görülmektedir), ama “ölmek” fiilinin çok az kullanıldığına dikkat çekmiştim; nitekim düşmanlardan ya da toplumsal gerçekliği olmayan kişilerden söz edildiği zaman “ölmek” fiili serbestçe kullanılmaktaydı. Oysa metinlerde hayvanlar, hatta sevilen hayvanlar, çok değerli olanlar, kahramanların binekleri söz konusu olduğunda bile “ölmek” fiili de ölüm, ölü, öldürmek gibi bağlantılı sözcükler de hiçbir çekince duyulmadan rahatça kullanılır. Yalnızca sözcük düzeyinde fark ettiğimiz bu ayrım herhalde psikolojik bir özellikle açıklanabilir. İnsan ölmek sözcüğünü, ölünün kaderi ne olursa olsun, kendisi ya da akrabaları söz konusu olmadığında kullanmaktadır. Kendisi söz konusu olduğundaki çekincesi aslında ek bir önlemden (“ölmek” fiilini kullanmak yeniden dünyaya gelmeyi engelleyebilirdi vb) ya da sözcüğün özel bir anlamından (yani yok olmayı şart koşacak bir terim) değil de, çok kaba bir ifadeyle hoşuna gitmeyen bir imgeyi anımsamaktan duyduğu hoşnutsuzluktan kaynaklanmış olabilir.

Hayatlarını sürdürmeleri için gerek hayvanlara gerek insanlara bahşedilmiş çeşitli olanaklar arasında öncelikle ileride ele almayacaklarımızdan söz edeceğiz. Hay-

⁹⁴ Altay dillerinde cehennemi ifade eden bir sözcük yoktur. Bu nedenle cehennem kavramı kısa bir süre öncesine kadar bu halklarda hiç var olmamıştır. Buna karşın Stein'in, Uzakdoğu yerleşimlerinin yapısını ve burada yaşayanların birçok yeraltı mekânı inşa etme alışkanlığını incelediğinde vardığı sonuç, yeryüzü ve gökle örtüşen bir yeraltı dünyası düşüncesinin çok eski tarihlere dayanabileceğidir. Bkz. Stein, “Architecture et pensée religieuse en Extrême Orient,” *Arts Asiatiques*, IV, 1957, s. 163-186.

⁹⁵ *Balbal* için bkz. *Altay Türklerinde Ölüm*, Paris, 1963; Vambéry, “Noten zu den alttürkischen Inschriften de Mongolei und Sibiriens,” *MSFOu*, 1899, s. 100; Kotwicz, “Les tombeaux dits kereksür en Mongolie,” *RO*, 1928, özellikle s. 2. Kazakevitch, *Namogil'nie statui v Darigange*, Leningrad, 1930 (ve Pelliot, *TP*, 1931, s. 68).

vanın varlığının sancakta sürmesini (buraya yerleşen *ruh'u* insan atasının *ruh'u* gibi boyun koruyucu *ruh'unun* yerini alacaktır) ve *ongon* olarak aile ya da boyun putunda sürmesini daha yakından inceleyeceğiz; böylece insan atalarının tanrılaştırılmaları gibi hayvanın tanrılaştırılması görüngüsünü, yani hayvanın yaşamı süresince değil de ölümünden sonra meydana gelen ve yaşamın birliği “dogma”sına kesinlikle zarar vermeyen hayvantaparlık görüngüsünü daha yakından tanıyabileceğiz.

Ötedünyanın belirli bölgelerinin tasvirleri, cesetlere yapılan işlemler, ayinlerin benzerliği, ötedünyaya seyahatinde insana eşlik edecek hayvanların kurban edilişi, hayvanın kaderinin insanla aynı olduğunu kanıtlar. Bununla birlikte iki olgu birleşir ve insanların da bildiği diriliş olan ölümden sonraki yaşam hayvan dünyasına daha büyük bir önem kazandırır. Bu iki olgudan biri doğanın bereketinin sergilenmesi, diğeryse insanların bu bereketi koruma gereksinimidir. Bir hayvanın katledilmesi, yani onun insanlarla ilişkilerini bitiren normal bir eylem, cinayet gibi kaygı yaratan ağır bir suçtur. Kısa bir süre öncesine kadar canlı olan ve şimdi yok olan bu varlık, onu öldüren kadar yaşama bağlıydı kuşkusuz. En azından görüldüğü kadarıyla insan için en ağır cezayı gerektiren suçların hiçbirini işlememişti. Bu hayvan acı duymayacak mıydı? İntikam almaya çalışmayacak mıydı? İnsan ırkında, en azından boyda olduğu gibi, boyla dayanışma içinde olan hayvan türü gerekli ilişkileri sürdürmeyi bundan böyle reddetmeyecek miydi? Avcı veya kasap bu can sıkıcı soruları çok doğal olarak şöyle yanıtlar: Hayvana verilen zarar sadece kısmidir. Hayvan yeryüzünde kesin olarak ölmemiştir, yeniden yaşayacaktır ve eğer avcının ya da kasabın alacağı önlemler sayesinde geri dönülemez olarak ortadan yok edilmemişse eski biçimine kavuşacaktır.⁹⁶ Tüm kurbanlar için söylenebilecek olan bu açıklama, özellikle yabani hayvanlar ve av hayvanları için de geçerlidir. İnsan evcil hayvanlar için daha az kaygılanır. Bu hayvanları insana bağlayan bağlar daha sağlamdır ve daha az gizemlidir; insanın onlar üzerindeki gücü daha büyüktür. Fakat vahşi hayvanlar söz konusu olduğunda ne yaparsa yapsın iç sıkıntısı sürecektir; ayinlerin sayısını ne kadar arttırsa, önlemleri gözetse de yetmeyecektir.⁹⁷

Öldürülen her düşman için bir *balbal* (belli bir biçimi olmayan bir dikili taş) dikme ve ölüyü, kendisini öldürenin *balbal*'ı yapma geleneğinin, her cinayet kurbanının ötedünyada katillerinin ya da cinayetin adına işlendiği kimselerin hizmetine

⁹⁶ Hatta öldürülen hayvanı, onu öldürenlerin kendileri olmadığına inandırmaya çalışırlar.

⁹⁷ Bkz. Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953. Harva, “Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker, FFC, Helsinki, 1938, s. 418-448.

girdiği inancıyla açıklandığını biliyoruz.⁹⁸ İnsanlar için de hayvanlar için de aynı şey geçerlidir. Hayvan boğazlandığında hayvan ile onu boğazlayan arasında yakın bir ilişki kurulmaktadır. Avcılar için bu önemli bir sonuçtur: Av hayvanı bir kez yeniden doğduktan sonra, kendisini, katilinin darbelerine daha büyük bir arzuyla verecektir. Buna karşın bir sürü, yani kendisini yetiştirene doğal olarak bağlanmış bir hayvan söz konusu olduğunda bu çok önemli değildir: Çünkü sahipliğin kanıtlanmasından çok bu sahipliğin başka birine ya da başka bir yere aktarılması söz konusudur. Tanrı için kurban kesmek, insan açısından, zaten sahip olduğu şeyi Tanrı'ya geri vermek demektir. Sahip olduğu hayvanların (veya ailesinin üyelerinin) ölümden sonra kendisine eşlik etmesi ya da ölü kimse için kurban kesmek, ruh'una ya da ölenin ruh'una, yeni ikamet yerinde gereksinimi olacak hayvanları sunmak, dolayısıyla bunları göğe göndermek demektir. Dolayısıyla göksel bir ötedünyada hayvanın yeniden yaşama dönmesi çok sık rastlanan bir olasılıktır. Tüm ortaçağ gözlemcileri veya çağdaş gözlemciler, çeşitli Altay halklarının ölecekleri zaman kendileriyle birlikte binek hayvanlarını, sürü hayvanlarını ve yük hayvanlarını götürmeye özen gösterdiklerini aktarır. Çünkü Plan Carpin'in söylediğine göre, "Bunlar bu dünyadan sonra başka bir dünyada da yaşayacaklarına ve orada hayvan sürülerini çoğaltacaklarına, yemek yiyeceklerine, içeceklerine ve bu dünyada canlıyken yaptıkları ne varsa aynısını yapacaklarına inanıyorlar."⁹⁹ Guillaume de Rubrouck ise şöyle bir açıklama yapar: "Bu dünyada kendilerine yardımcı olan her şeyin gelecekte de işlerine yarayacaklarına inanıyorlar."¹⁰⁰ Öte yandan ileride göreceğimiz gibi hayvan, ölümlere yeni ikametlerinde yararlı olmadan önce bu dünyadan ötedünyaya götüren yolculuklarında da rehberlik yapacaktır.

Daha önce incelediğimiz insanlarla ilgili iki özel ayin, hayvanları doğrudan ilgilendirmekte ve *post-mortem* [ölüm sonrası] kaderlerini etkilemektedir. Bu yeni yön konusuna kısaca değineceğiz.

Bu ayinlerden birincisi ilahi güç olan kanın akıtılamamasıyla ilgili olandır. "Kasap çoğunlukla bir katil olarak görülmüştür, çünkü ilkel insanların gözünde kanın ilahi gücü hem insanlarda hem de hayvanlarda bulunmaktaydı."¹⁰¹ Bilim adamları

⁹⁸ Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie centrale*, Paris, 1945, s. 14.

⁹⁹ Plan Carpin, *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, ed. d'Avezac, Paris, 1838, III. bölüm, § 2, s. 230.

¹⁰⁰ Guillaume de Rubrouck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World as Narrated by Himself*, ed. Rockhill, Londra, 1900, s. 78.

¹⁰¹ Mensching, *Sociologie religieuse, Le rôle de la religion*, Paris, 1951, s. 114.

Altay dünyasında “hanedan üyesinin kanının akıtılmasının yasak olduğunu” uzun süre önce saptamışlardı.¹⁰² Bu kuralın yaygın bir kural olduğunu ve her insana uygulandığını daha önce göstermiştik.¹⁰³ Aynı şekilde kurban hayvanının boğazlanması gerektiğine de dikkat çekilmiştir.¹⁰⁴ Bu, Herodotos’un da İskitlerle ilgili olarak daha önce kanıtladığı eski bir yasadır.¹⁰⁵ Hatta bu kuralın kapsamını daha da genişletmek gerekiyor, çünkü söz konusu olan yalnızca kurban hayvanının kanı değil, Cengiz Han’ın yasalarını oluşturan *yasak*’ın açıkça belirttiği gibi, her türlü hayvanın kanıdır.¹⁰⁶ Mensching’in söylediği gibi, insan ve hayvan bu konuda aynı düzlemindedir. İster *ruh* ister başka bir isimle adlandırılsın, kanda bulunan güce saygı duyulması gerektiği açıktır. Buna bu kadar çok önem verilmesinin nedeni kurbanın kendisini öldürenin hizmetine girebilmesi için bu koşulun *sine qua non* [olmazsa olmaz] olmasıdır.

İkinci ayınse kemiklerle ilgili olup bizi biraz eskilere götürmektedir. Gerek arkeolojik gerek edebi nitelikte olsun tüm gözlemler, Orta Asya’nın eski toplumlarının, bireyin ölümsüzlüğünü sağlamak için iskeletinin korunmasına her zaman önem verdiklerini göstermektedir. Mircea Eliade bu temayı incelerken, hayvanın kemiklerinden hareketle yeniden doğduğu inancının, değişik yerlerde rastlanılan, ama aslında Sibiry’a özgü bir inanç olduğunun altını çizer.¹⁰⁷ Ölüm üzerine olan çalışmamızda bu konuda insanlarla ilgili çok sayıda örnek vermiştik. Şimdi bu örneklerin, hayvan dünyasıyla ilgili çok sayıda kanıtla tamamlanması kolay olacaktır.

Sieroszewski, Yakutların “yararlı hayvanların kemiklerini yerde bırakmadıklarını” söyler.... “Özellikle av sırasında öldürülen yabani hayvanların kemiklerini yerde bırakmaktan kaçınmak gerekir.”¹⁰⁸ Jochelson bu olguyu tamamen doğrular: “Bir atın kemiklerinin yerde kalmaması gerekir.”¹⁰⁹ Açıkça dile getirilmemişse de bunun nedenini anlayabiliyoruz: İskelet yerde çürüyebilir ya da vahşi hayvanlarca parçala-

¹⁰² Mehmed Fuad Köprülü, “La proibizione di versare il sangue nelle esecuzione d’un membro della dinastia pressa i Turchi et i Mongoli,” *Annali Istituto Universitario orientale di Napoli*, yeni dizi I, Roma, 1940, s. 15-23.

¹⁰³ Jean-Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Paris, 1963.

¹⁰⁴ Mehmed Fuad Köprülü, *a.g.y.*, s. 21. Bkz. ileride § kurban ve § çatışma.

¹⁰⁵ Herodotos, *Histoires*, V, 60-61.

¹⁰⁶ Vernadsky, “The Scope and Contents of Chingis Khan’s *Yasa*,” *HJAS*, 1938, s. 352.

¹⁰⁷ Mircea Eliade, *Şamanizm*, Paris, 1951, s. 152.

¹⁰⁸ Sieroszewski, “Du chamanisme d’après les croyances des Yakoutes,” *RHR*, 1902, s. 219.

¹⁰⁹ Jochelson, “Kumiss Festivals of the Yakut and the Decoration of Kumiss Vessels,” *Boas Anniversary Volume*, New York, 1906, s. 262.

nabilir. Bu nedenle iskelet ağaç dallarına asılır ya da yollara bırakılır. Harva ise şunları yazar: “Bir hayvanın parçalara ayrılması sırasında en küçük kemiklerini bile kırmaktan kaçınmak gerekir.... Yemek sırasında da bir tek kemiği bile kırmaktan kaçınılmalıdır. İşte bu nedenle bıçakların ve kesici aletlerin kullanımından sakınılır.”¹¹⁰ Buna tamamen paralel bir geleneğe Laponlarda rastlanmaktadır: “Yakalanan ilk balıklar tek bir kılçığı bile zarar görmeden pişirilir. Yani balığın eti öyle özenle ayıklanmalıdır ki, kılçıkları kırılmamalıdır. Bu kılçıklar balığın yakalandığı göle ve yere geri götürülür.”¹¹¹

Oldukça iyi bilinen böyle örneklerin sayısını çoğaltmanın yararı yok. Bayan Lot-Falck bu örneklerden birçoğunu *Sibirya Halklarının Av Ayinleri* adlı çalışmasında aktardıktan sonra kemiklerin hayvanların yeniden doğuşu için vazgeçilmez olduklarını doğrulamıştır:¹¹² “Hayvan başka bir dünyaya değil, bu dünyaya geri dönmek zorundadır.”¹¹³ “Eğer ateş kemikleri ortadan kaldırırsa dirilmeyle ilgili tüm umutlar suya düşer.”¹¹⁴ Bu inancın eski dönemlere dayandığı Plan Carpin’in biraz belirsiz açıklamasıyla kanıtlanabilir: “Hayvanları yemek için öldürdüklerinde hiçbir kemiği kırmazlar, ateşte yakarlar.”¹¹⁵ Aslında Plan Carpin tek bir noktada iki konuyu birleştirmiştir: Bir yandan iskeletin korunması ve dünyaya dönmesi için kırılmaması, öte yanda dünyaya dönüşü engellemek ve biçimini kesin olarak bozmak için kemiklerin yakılması ve hayvanın göğe gitmesinin sağlanması; çünkü alevler yalnızca kemikleri yakmakla kalmaz, dumanı da göğe doğru yükselir. Bu temanın Müslüman Anadolu’da da varlığını sürdürmesi oldukça eski dönemlere dayandığını kanıtlar gibidir. Örneğin Muğla bölgesinde, bir geyiğin kemiklerinden nasıl yeniden doğduğuna dair bir efsane anlatılır. Orta Asya’nın bütün tipik olayları burada toplanmıştır. Özellikle Orta Asya’dan gelen öyküler, hayvanın dünyaya sakat veya eksik dönmesi tehlikesine karşı, ne denli küçük olursa olsun tek bir kemiğin bile kaybedilmemesi gerektiğini vurgular. Anadolu’daki versiyonda, avcı iskeleti yeniden bir araya toplarken, bir kaburga kemiğinin eksik olduğunun farkına varır ve

¹¹⁰ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 434, bkz. sonraki örnekler.

¹¹¹ Nippgen, “Les divinités des eaux chez les peuples finno-ougriens,” *RETP*, 1925, s. 415.

¹¹² Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, s. 205, 213 vd.

¹¹³ Lot-Falck, a.g.y., s. 206.

¹¹⁴ Lot-Falck, a.g.y.

¹¹⁵ Plan Carpin, *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appelamus*, ed. d’Avezac, Paris, 1838, III. bölüm, § 1, 2; s. 224.

tahtadan bir tane yapar. Yeniden doğan geyik yine öldürülür: Onu parçalara ayıran kişi tahta bir kaburga kemiği bulur.¹¹⁶

Hayvanın ölü gövdesine gösterilen özen sayesinde gerçek hayvan cenaze törenlerinden söz edilebilir. Tarihini kesin bir biçimde belirleyemediğimiz bir dönemde bu cenaze törenleri, insan cenaze törenlerinin tüm versiyonlarını içermiştir: Yakma, gömme, ağaçlara asma, hatta bazı olağandışı durumlarda mumyalama bile söz konusudur. Günümüzde bile bazı Sibiryalı halklarında ayılar için mezarlıklar vardır.¹¹⁷ Bununla birlikte tüm bu cenaze biçimlerinden en sık rastlanana, biraz önce söylediğimiz gibi kemiklerin sergilenmesidir; söyleyecek yeni bir şeyimiz olmadığı için önceki çalışmamıza gönderme yapmakla yetineceğiz.

İnsanla aynı kökeni ve sonu paylaşan hayvanın tüm yaşamı, *yoğunluk farklılığından dolayı*, insan yaşamıyla aynı genel koşullar altında süregider.

Gökten gelen hayvan her şeyden önce Göğe tabidir. *Tengri*, insanın ve her ne kadar kendileriyle ilgili olguları daha az iyi biliyorsak da bitkilerin olduğu kadar hayvanların da büyük Tanrı'sıdır. Göğün kendi *kut*'unu nasıl tüm canlılara verdiğini ve canlıların bunun için nasıl yalvarıp yakardığını daha önce görmüştük. Örneğin Altay Tatarları gibi bazı modern toplumlar, otların ve tahılların çoğalması ve sürülerinin varlıklarını sürdürmeleri için göğe dualar ederler.¹¹⁸ Ancak hayvanlar ve bitkiler için gökten yardım isteyen yalnızca insan değildir. Bitkiler kendi adlarına hareket ederler ve eski zamanlardan beri (bunu tekrar söylememiz gerekiyor) dua edildiğinden nadiren söz edildiğini işittiğimiz halde Tanrı'ya dönmüş hayvanların birçok örneği vardır.

“Esirin sesi *be*'ye dileklerde bulunur. Kuzgun'un sesi Tanrı'ya yönelerek yardım dilenir. Tanrı yukarıda dinlemekte, aşağıda da insan anlamaktadır.”¹¹⁹

Bu pasajda iki cümle birbirine karşılık gelir: Esir nasıl beyine aitse kuzgun da Tanrı'sına aittir. Türklerde, Tanrı'nın kulu kavramının, sanılanın tersine İslamiyetle ve Abdullah [Allah'ın kulu] kavramıyla hiçbir ilgisi yoktur. Tam anlamıyla “putatapar” (iyice kuzeyde ve doğuda bulunması bunu doğrular) kısa bir metinde bu kavrama yeniden rastlıyoruz: Bu metinde üç kere, “*Tengri*'nin esiri (ben) (bunu) yazdım,” denilmektedir.¹²⁰

¹¹⁶ Yusuf Ziya Demircioğlu, *Köylerden Yürüklerden Kamile Hikâyeler*, İstanbul, 1936.

¹¹⁷ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 441.

¹¹⁸ Harva, a.g.y., s. 152.

¹¹⁹ *İrk Bitig* § 54; Thomsen, *TRS*, s. 206; Orkun, *ETY*, II, s. 87.

¹²⁰ *Tengri kuli bitidim*. Bu cümle Gürbelcin yazıtında (VIII. yy) yer almaktadır: Orkun, *ETY*, II, s.

Hayvanların duasını doğrulayan yalıtılmış bir durum değildir ve aşağıdaki bu örneklerin oldukça etkili olanlarından birisidir:

“Ben, dokuz boynuz budaklı sigun (?) geyiğiyim. Dizlerim üzerinde doğrularak yakardım. Yukarıda Tengri işitti.”¹²¹ Hayvan ile Gök-Tanrı arasındaki bu doğrudan ve samimi ilişki zamanla kaybolmayacak ve çağdaş efsanelerde çok canlı bir biçimde sürecektir. Öyle ki bir Buriyat masalında kurt tıpkı insan gibi dua eder.¹²²

Tanrı'nın reddettikleri gibi yer kürenin dört bir köşesine savrularak yalıtılmayan, *kut* verilen ve yuvarlak “göğün altında” yaşayan hayvan türü, evrende, insan türüyle aynı düzlemedir; aynı hak ve sorumluluklara sahiptir; aynı zorunluluklara boyun eğer; özel ve toplumsal yaşamı insanınkilerle aynıdır.

“Yukarıda sis var, aşağıdaysa toz. Kuş yavrusu yolunu şaşırp uçarak kayboldu, geyik yavrusu koşarak kayboldu, insanoglu yürüyerek kayboldu. Fakat *Tengri*'nin *kut*'u sayesinde üçüncü yılda hepsi hayatta ve sağlıklı olarak buluştular. Birbirlerini kutlayıp sevindiler.”¹²³ Aynı olan yalnızca kader değildir, tanrısal müdahale ve sonunda herkesin sağlık ve neşeyle bir yerde toplanması da aynıdır.

Dede Korkut Kitabı'nda, bir kızgınlık anında babasının öldü diye terk ettiği bir kahraman kendine gelir ve acılı annesine yalnızca babasının sorumlu olduğunu anlatır: “Akan sulara beddua etme, çünkü (suçta) bir sorumlulukları yok, biten otlara beddua etme.... Kaçan av hayvanına beddua etme, bu arslanlara ve bu kaplanlara beddua etme.... Eğer birine beddua edeceksen, babama beddua et, bu suç ve günah babamdan kaynaklanıyor.”¹²⁴ Başka bir deyişle tek sorumlu babasıdır, ama av hayvanı, ot veya su da sorumlu olabilirdi; bu takdirde bunlara beddua etmekte haklı olunabilirdi. Toplu sorumluluk Cengiz Han'ın yaşamına ilişkin bir öyküde açıklanmaktadır. Büyük fatihin kızlarından birisi, Nişapur önlerinde öldürülen kocasının intikamını almak için ordunun komutasını eline alıp şehri istila eder ve “köpek ve kedilere kadar tüm canlıları acımasızca katlettirir.”¹²⁵

Yıldırım, Tanrı'nın kızgınlığının bir işaretidir. Yıldırımın çarptığı her şey geri dönülmez bir biçimde damgalanır, kovulur, dışlanır ve kuşku altında kalır. Buri-

163. Gürbelcin, Orhon ve Tola ırmakları arasında, İslamiyetin etkileyemediği bir yerdir.

¹²¹ *İrk Bitig* § 60; Thomsen, *TRS*, s. 208; Orkun, *ETY*, II, s. 83.

¹²² Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 396.

¹²³ *İrk Bitig* § 15; Thomsen, *TRS*, s. 199; Orkun, *ETY*, II, s. 76.

¹²⁴ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 89-90; Rossi, s. 108-109.

¹²⁵ Blochet, *Introduction à l'histoire des Mongols de Fadl Allah Rashîd-ed-dîn*, *GMS*, Leiden-Londra, 1910, s. 185.

yatlarda, yıldırımın çarptığı insanlar ve hayvanlar ormana götürülür ve ağaçlar üzerine kurulan tahta peykelerin üzerine yerleştirilirler.¹²⁶ Yakutlardaysa insanlarla hayvanların fırtına sırasında kötü tinlerin vereceği tehlikelerden sakınmaları gerekir.¹²⁷ Kalmuklar yıldırımın öldürdüğü bir hayvanın etini yemez. İnsan-hayvan özdeşliği daha da ileri boyutlara varmaktadır. Yıldırım çarpan hayvanın sahibi de dolaylı olarak kazanın kurbanı olur. Ona kötü davranılabilir, dövülebilir; ya kaçması ya da büyük bir para cezası ödemesi (eski bir arınma yöntemi) gerekir. Eğer kaçmayıp yakalanırsa borcunu ödeyene kadar tutsak edilir.¹²⁸

Günümüzde bile Anadolu'da insanların ve hayvanların özdeşleştirilmesiyle ilgili inançların sayısız yankısını bulabiliriz. Köylüler “tilkilerin ne zaman evliliklerini kutladıklarını,” “yılanların ne zaman mateme girdiklerini, ne zaman doğumları kutladıklarını” ve “horozların ne zaman evlilik coşkusu içinde olduklarını” bilirler.¹²⁹

Irk Bitig'in, saldıran hayvan ile saldırıya uğrayan hayvan arasındaki kavgayı anımsatan falları, hayvanın başına iyi bir şey geldiğinde her zaman “iyi” ya da “çok iyi”dirler ve hayvanın başına kötü bir şey geldiğinde de her zaman “kötü” ya da “çok kötü”dür. Aslında burada mantığın pek bir yeri yoktur. Fal av hayvanı, kendisini izleyen hayvandan kaçtığı ya da izleyen hayvan, av hayvanını yakaladığı için “iyi”dir (*edgü*). Bunun nedeni açıktır. Öyküyü yazıya döken, dikkatini bir galibe bir mağluba çevirir; ya galibi ya da mağlubu kahraman ilan eder ve onu bekleyen geleceğe göre tepki verir. Biri başarıyı diğeri başarısızlığı hak eden, biri uğurlu diğeri uğursuz iki hayvan kategorisi olduğuna inanmamız için hiçbir neden yoktur. Tam tersine aynı hayvan farklı durumlarda ortaya çıkabilir. XXXI. fal iyidir, çünkü “(Bir) kaplan avlanmaya gitmiş. Avını bulmuş.”¹³⁰ Fakat XLIX. fal da iyidir, çünkü “Benekli yabankeçisi gidip yalçın bir kayaya çıkmış, ölümden kurtulmuş.”¹³¹ XXVII. fal da iyi bir faldır: “[Koyun] (yolda bir) kurda rastlamış. (O sırada) kurdun ağzı zehirlenmiş. (Koyun söylece) sağ salim kalmış.”¹³²

¹²⁶ Pallas, *Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften*, St. Petersburg, 1776-1801, c. II, s. 283.

¹²⁷ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 213.

¹²⁸ Pallas, *Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften*, St. Petersburg, 1776-1801, c. II, s. 282.

¹²⁹ Oğuz Tansel, “Quand il pleut en même temps que le soleil brille,” SO, Helsinki, 1958, s. 5-6.

¹³⁰ *Irk Bitig* § 31; Thomsen, TRS, s. 202; Orkun, ETY, s. 81.

¹³¹ *Irk Bitig* § 49; Thomsen, TRS, s. 205-206; Orkun, ETY, s. 85.

¹³² *Irk Bitig* § 27; Thomsen, TRS, s. 201; Orkun, ETY, s. 80.

Hayvanın başına bir terslik ve bunun sonucunda insanın başına ise iyi bir şey gelse bile fal kötüdür (*yablak*). Hayvan kendisini tehdit eden felaketten kurtulduğunda fal fevkalade iyi olur (*anık edgü*). “Ak benekli bir inek doğurmak üzereymiş. Öleceğim (galiba!) demiş; (fakat ölmemiş), ak benekli erkek bir buzağı dünyaya getirmiş. (Bunu) Tanrı’ya kurban etmek uygun olur, (çünkü inek böylece) kötü talihinden kurtulmuş.”¹³³ Elbette bu iyi bir faldır. Buna karşın “göklerden aşağı inen şahin” bir tavşan kapmayı düşünürken pençeleri avını iskaladığında;¹³⁴ otsuz ve susuz kalmış geyik yavrusu “nasıl hayatta kalırım?” diye sorduğunda;¹³⁵ “turna kuşu tüneğine konmuş. farkına varmadan tuzağa takılmış,”¹³⁶ bu, kötü veya çok kötü bir fal sayılır.

“Kötü”lüğün genellikle anormallikten doğduğu açıktır. Turna kuşu her gün aynı yere konar, yakalanması bir kaza sonucudur. Aynı biçimde bir tavşan kovalayan bir şahinin pençelerinin avını yakalayamaması da, geyik yavrusunun yiyeceği bir şeyler olmaksızın tek başına kalması ve ineğin zorlukla buzağılaması da anormaldir. Belli bir düzen bozulmaktadır ve Altaylılar, kozmolojiden bildiğimiz kadarıyla olayların uyumlu olmasına, görüngülerin yinelenmesine, “göğün ve yerin mükemmel paralelliğine” çok önem verir.¹³⁷ Fakat hayvanın kaderi ile insanın kaderi benzerdir. Bu olgularda açıkça gözüktür. *Moğolların Gizli Tarihi*’nde, ailesinden ayrı düşen ve atı üzerinde göçebelik yaşamına başlayan Bodonçar, “Ölürse ben de ölürüm, yaşarsa ben de yaşarım,”¹³⁸ dediğinde, kastedilen atı ölüp de atsız kalırsa kötü bir duruma düşeceği, ama aynı zamanda da ileride ağaç konusunu incelerken göreceğimiz gibi bu söz, insanın yaşamının bitkilerin yaşamına bağlı olması gibi, hayvanın yaşamı ile insan yaşamını birbirine bağlamaktadır (ve bu konuda genelleme yapılması çok doğaldır).

Hayvanın rolü ve ona gösterilen ilgi temel önemdedir. Bu rol o kadar önemli ve canlıdır ki, *Irk Bitig*’in yazılmasından çok önce Türkistan’a giren Budizme mal edilebilir. Manici bir manastırda bulunduğu için uzun süre Mani metni olarak sunulan *Irk Bitig*’in tamamen Türklere ait olduğu ve Budha’nın öğretisiyle hiç ilişkisi olmadığı görünmektedir. Budha’nın öğretisi, burada kullanmadığımız diğer metinlerde

¹³³ *Irk Bitig* § 41; Thomsen, *TRS*, s. 204; Orkun, *ETY*, s. 83.

¹³⁴ *Irk Bitig* § 44; Thomsen, *TRS*, s. 204-205; Orkun, *ETY*, s. 84.

¹³⁵ *Irk Bitig* § 45; Thomsen, *TRS*, s. 205; Orkun, *ETY*, s. 84-85.

¹³⁶ *Irk Bitig* § 61; Thomsen, *TRS*, s. 208; Orkun, *ETY*, s. 89.

¹³⁷ Jean-Paul Roux, “Tāngri, Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques,” *RHR*, s. 226-227.

¹³⁸ *MGT* § 24; Pelliot, metin: s. 7, çeviri: s. 124; Haenische, metin: s. 3, çeviri: s. 4.

kendini hissettirmektedir. Bir prensin oğlunun vahşi bir hayvanı besleyebilmek için kendini kurban ettiği *Aç Dişi Kaplan* gibi aydınlatıcı öyküler de vardır.¹³⁹ Bu öykülerde her şey ya da hemen her şey Hint kökenlidir ve öykünün üslubu *İrk Bitig*'den oldukça farklıdır.

Budist ideoloji sonraki dönemlere ait öyküleri etkilemiş olabilir, fakat bu etki içerikten çok biçim üzerinde olmuştur. Coxwell hayvanlarla ilgili masal ve efsaneleri incelemesi sonucunda “Budist sempatisini”¹⁴⁰ gördüğünü söylese de, bu metinlerin eski Altay felsefesinden kaynaklanan metinlerle ortak noktaları olduğu ortaya çıkmaktadır: Öykülerde aynı akıcılık, aynı sıralama. Buriyatlarda aç bir kurt açlığını gidermek için Tanrı'ya yakarır. Gök dileğini kabul eder ve bir koyun yollar.¹⁴¹ Coxwell'deki “Budist sempatisi,” garip bir rastlantıyla Altay dininin başlıca kutsal hayvanı olan kurda yönelir ve koyunu göz ardı eder! Neden? Aslında bu soruyu sormak gereksizdir. Bu öykü ile *Aç Dişi Kaplan* arasındaki anlayış farklılığı ve eski bozkır temel kültürü arasındaki yakın ilişkiler açıkça görülmektedir. Aslında söz konusu olan, Coxwell'in de söylediği gibi, “kurdun haklarının olması ve Tanrı tarafından korunmasıdır.”¹⁴²

Tengri, yani Gök-Tanrı, insanın tek tanrısı olmadığı gibi hayvanın da tek tanrısı değildir. Yerli metinler özellikle bu tanrının varlığını ve davranışlarını ortaya koymaktadır, çünkü bunlar imparatorluk belgeleridir ve Gök de hükümdarın Tanrı'sıdır. Bununla birlikte çok sayıda örnek halkın daha çok ikincil tanrıların cazibesine kapıldığını göstermektedir. İster büyük kolektif tanrılar ister daha özel tanrılar olsun, hayvanlarla ilişkileri en iyi biçimde panteon aracılığıyla öğreniyoruz.

Öncelikle yer-tanrıçasından söz etmemiz gerekir. Günümüzde Yakutlarda, “otlının büyümesini ve yavruların doğmasını sağlayan” odur.¹⁴³ Georgi'ye göre daha erken bir dönemde Tunguzlar tüm ürünleri bu tanrıçaya mal ederlerdi.¹⁴⁴ Buriyatlarda, Yer, ender bir durum olarak, tanrı gibi “gri saçlı yaşlı bir adam” olarak düşünülmüş ve tarım üzerindeki etkisini korumuştur, çünkü “hasatın sonunda” ona adaklar adanır.¹⁴⁵ Aslında yer-tanrıçası ile doğum ve üretim arasındaki bağ

¹³⁹ Gabain, *ETG*, s. 270 vd.

¹⁴⁰ Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 156.

¹⁴¹ Coxwell, *a.g.y.*, s. 154.

¹⁴² Coxwell, *a.g.y.*, s. 156.

¹⁴³ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 247.

¹⁴⁴ Georgi, *Bemerkungen auf einer Reise im russischen Reiche*, St. Petersburg, 1775, c. I, s. 276.

¹⁴⁵ Harva, *a.g.y.*, s. 247.

neredeyse evrenseldir. Kowalewski bu tanrıçaya çekinmeden *Itügen* adını verir ve bu sözcüğü şöyle açıklar: “Eski Moğolların süt, kımız¹⁴⁶ ve çay sundukları yer-tanrıçası. Bereket, doğurganlık ve sürülerin çoğalması, vs için ona dua edilirdi.”¹⁴⁷ Bu her türlü kuşkunun ötesindedir. Moğol dönemindeki batılı seyyahların söz ettikleri *Itoga* veya *Natigay*’ın¹⁴⁸ yer-tanrıçasını tanımladığını hemen herkes kabul eder. Marco Polo *Natigay*’ı tanrı yapar ve ona bir eş verir. Her ikisi de “hayvanlarını, tahıllarını ve tüm toprak ürünlerini koruyan yer tanrılarıdır” der¹⁴⁹ ve şöyle devam eder: “Eşlerini, oğullarını, hayvanlarını ve tahıllarını koruyan yer tanrısı olarak tanımladıkları, *Natigay* adında bir tanrıları vardır.... Bu tanrıyı (karısını ve oğullarını da) keçeden ve çuhadan yapıyorlar ve yemek yiyecekleri zaman (önce onları besliyorlar).”¹⁵⁰ Yine iki kez hayvanların ve tahılların,¹⁵¹ “tüm mallar”ın akıbetinin, “işlerin yolunda gitmesinin,” “hayvanların, kuşların, hasatların ve topraktan biten her türlü nesnenin” putlara atfedildiğinin altını çizer.¹⁵² Plan Carpin *Itoga* ismini yeglese de Venedikliyi doğrular: “Keçeden yapılmış insan suretinde bazı putları var, bunları evlerinin kapılarının yanına yerleştiriyorlar; altlarına keçeden yapılmış göğüs biçiminde nesneler koyuyorlar ve sürülerinin bekçileri ve ürünlerinin, yani sütün ve genç hayvanların koruyucuları olduklarına inanıyorlar.”¹⁵³ Başka bir yerde şu açıklamayı yapar: “Putlara ... sürülerinin ve kısıraklarının ilk sütünü sunuyorlar. Ve yemeye ve içmeye başlamadan önce yediklerinden ve içtiklerinden bunlara ikram ediyorlar.”¹⁵⁴ Guillaume de Rubrouck herhangi bir ad vermez, fakat çadıra yerleşmiş putları benzer terimlerle anlatır. “Sahibin başı üzerinde her zaman keçeden yapılmış bir put bulunur” (vs ...). Ünlü Fransisken rahip herhalde diğerlerinden daha doğru bir yaklaşımla bu putlar arasında ayırım yapmaya gerek duymuştur. Sırasıyla ev sahibinin oturduğu yerin üzerinde bulunan putu, ardından evin hanımının

¹⁴⁶ *Kımız* = mayalanmış kısırak sütü.

¹⁴⁷ Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kazan, 1844-49, c. III, s. 1718.

¹⁴⁸ Plan Carpin (*Itoga*), Vincent de Beauvais (*Itoga*), Marco Polo (*Natigay*), Jean de Mandeville yanlış kopyalamıştır. *Yroga (Mandeville's Travels)*, ed. Malcolm Letts, Londra, 1953; c. I, s. 171; c. II, s. 369).

¹⁴⁹ Marco Polo § 218, *Dünyanın Hikâye Edilişi*, ed. Hambis, Paris, 1955, s. 320.

¹⁵⁰ Marco Polo § 70, Hambis, s. 83.

¹⁵¹ Marco Polo § 75, Hambis, s. 97.

¹⁵² Marco Polo § 75, Hambis, s. 96.

¹⁵³ Plan Carpin, *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, ed. d'Avezac, Paris, 1838, III. bölüm, § 1, s. 222.

¹⁵⁴ Plan Carpin, a.g.y., s. 223-224.

oturduğu yerin üzerinde bulunan tüm evin koruyucu putunu ve son olarak özellikle koyunların, keçilerin ve atların putunu sayar.¹⁵⁵ Bu putlar, ilerde *ongon* olarak adlandırılacak nesnelere karşılık gelir.¹⁵⁶ Oysa *ongon*'ların çok değişik türleri olduğunu ve tamamen farklı nesneleri temsil ettiklerini biliyoruz. XIII. yüzyıldan itibaren (ve kuşkusuz daha öncesinden, çünkü bazı çok açık işaretler vardır) *ongon*'lar arasında tanrıları gösteren tasvirler ya da hayvanların koruyucuları olan tinleri, özellikle bir yer tanrısı vardı. Yer-tanrıçası, Moğol dönemi tanrıçasının kökenini bulduğumuz Tu-kiularda¹⁵⁷ beş yüzyıl önce kanıtlanmıştır. Tu-kiularda, *Ötüken* (*ıduk ötüken*) adlı kutsal dağ ekonomik, politik ve dinsel açıdan çok önemli bir yere sahipti. Moğol döneminde yer-tanrıçasına *Etügen* ya da *İtügen* denildiği için iki terim arasında bağ kurmamak güçtür.¹⁵⁸ Bununla birlikte bu, *Ötüken* adlı dağın, eski Türklerde yer-tanrısının (veya yer-tanrıçasının) bir temsili olduğu anlamına gelmez. Yer tapımının merkez yeri olan *Po-teng-ning-li*'nin, "Çince çevirisiyle yer tanrısı"nın¹⁵⁹ *Ötüken*'den 400 ila 500 *li* uzakta bulunduğu açıkça bilinmektedir.¹⁶⁰ Her durumda bir yer tanrısının varlığı VIII. yüzyıldan beri kesindir ve hayvanlarla ilgili rolünün de XIII. yüzyıldakinin aynısı olduğunu düşünebiliriz.

Yer ile yeni doğanların ve çocukların tanrıçası, plasenta gücünün ve doğumların koruyucusu olan *Umay*¹⁶¹ adlı çok eski Altay tanrıçasının karıştırıldığını sanmıyoruz. Yakutlarda *Ayisut*'e dönüşen *Umay*, doğurganlık tanrıçasının tüm özelliklerini kendisinde toplar. Genç anneler ve yeni doğanlar bakımından rolü erkeklerde ve hayvanlarda aynıdır. Bu nedenle Yakutlarda, bu tanrıçanın "kısrakı doğumundan üç gün sonrasına kadar koruduğu" söylenir.¹⁶² Başka bir yerde de üç gün boyunca bebekleri koruduğundan söz edilir.¹⁶³

¹⁵⁵ Guillaume de Rubrouck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World as Narrated by Himself*, ed. Rockhill, Londra, 1900, s. 58-61.

¹⁵⁶ Bkz. ileride.

¹⁵⁷ Jean-Paul Roux, "La Religion des Turcs de l'Orkhon (VIII^e siècle)," *RHR*, 1962, s. 199-200.

¹⁵⁸ Pelliot, "Neuf notes sur des questions d'Asie centrale," *TP*, 1929, s. 218-219.

¹⁵⁹ Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte*, Wiesbaden, 1958, c. I, s. 10.

¹⁶⁰ Liu Mau-tsai, a.g.y., s. 10. Julien, *Documents historiques sur les Tou-kioue* (Turcs), Paris, 1877, s. 11.

¹⁶¹ Pelliot, "Neuf notes sur des questions d'Asie centrale," *TP*, 1929, s. 215-217.

¹⁶² Bazin, "La déesse-mère chez les Turcs pré-islamiques," *E. Renan Derneği'nin Tebliği*, 1953, bülten n° 2 (*RHR*'nin devamıdır), s. 124-126.

¹⁶³ Jochelson, "Kumiss Festivals of the Yakut and the Decoration of Kumiss Vessels," *Boas Anniversary Volume*, New York, 1906, s. 262.

¹⁶⁴ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 168.

Eski zamanlardan beri çok sayıda tanrı olduğu bilinmektedir. Bazıları hayvanlara ve bitkilere gösterdikleri özende uzmanlaşmıştır (fakat putlara ilişkin olarak batılı seyyahların anlattıklarında verilen bilgiler dışında hiçbir şey bilmiyoruz).¹⁶⁴ İbn Fadlân, “bazı Başkırtlar”dan oluşan panteonu oniki tanrıya böler, bunlar arasında “ağaçlar için, insanlar için bir, atlar için bir ... toprak için bir tanrı” yer alırken “gökteki Tanrı ... en büyük olanıdır.”¹⁶⁵ Uzmanlaşma doğru olabilir, çünkü aynı zamanda göğün üstünlüğü¹⁶⁶ açıklamasıyla son bulan daha özet sınıflandırmalara rastlıyoruz, fakat ileride göreceğimiz gibi aslında tamamen başka bir şey söz konusu olmalıdır. Buna karşın bu katı çoktanrıcılık modern dönemin en başında ortaya çıkmıştır. “Şaman tanrıları maddi şeylerin korunması için çağrılmaktadır. Yalnızca bunlar yaratır ve korurlar: Yiyecekler, mülkler, atlar ve hayvan sürüleri, vs.”¹⁶⁷ Georgi, Buriyatlarda “tanrıların, özellikle de çobanların tanrısının geceleri diğer hayvanları korumak için bu atlara bindiklerini,”¹⁶⁸ tanrılara ayrılan bu hayvanların sabahları ter içinde kaldıklarını” anlatır.¹⁶⁹ “Hayvanların ve hayvan yetiştiriciliği tanrılarının geceleri ve fırtınalar sırasında sığınabilmeleri için, gözettikleri sürülerin yakınına küçük kulübeler inşa ederler.”¹⁷⁰ “Çağdaş şamanizmde görülen beyaz hayvan sürülerinin refahı için yapılan bu yakarmalar,”¹⁷¹ “sığırların doğumu için yapılan bu dualar,”¹⁷² vs Gök-Tanrı’dan çok Umay’a, Yer’e yöneliktir. Aslında modern şamanizm ya zamanın ilerlemesinden ve gittikçe bozulmasından, ya impa-

¹⁶⁴ Bkz. Abdülkadir İnan, “‘Ongon’ ve ‘Tös’ Kelimeleri Hakkında,” *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi*, c. II, 1934, Ankara; “koruyucu hayvanlar”ın birkaç tasvirinin bulunduğu sayfalar, s. 278 ve 282-83.

¹⁶⁵ *Ibn Fadlân* § 42; Zeki Velidi Togan, *Ibn Fadlân*, s. 36-37. Canard, “La relation du voyage d’Ibn Fadlân chez les Bulgares de la Volga,” *Cezayir*, 1958, s. 85.

¹⁶⁶ Örneğin Theophylaktos Simokattes, *Historia*, VII; alıntıl原因: Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg, 1903, s. 248: “Türkler ateşe olağanüstü saygı duyarlar, suya ve havaya da saygı duyarlar ve yeri yüceltirler; ama Tanrı sıfatını yalnızca Göğün ve Yerin yaratıcısına verip taparlar.”

¹⁶⁷ Heissig, “A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century,” *Anthropos*, 1953, s. 507.

¹⁶⁸ “(Ayrılan) bu hayvanlar”: Ayırma için bkz. ilerisi.

¹⁶⁹ Georgi, *Bemerkungen auf einer Reise im russischen Reiche in den Jahren 1773 und 1774*, St. Petersburg, 1775, c. I, s. 321.

¹⁷⁰ Georgi, *a.g.y.*, s. 322.

¹⁷¹ Rintchen, *Les matériaux pour l’étude du chamanisme Mongol. I. Les sources littéraires*, Wiesbaden, 1959, dua n° 52.

¹⁷² Rintchen, *a.g.y.*, dua n° 16.

ratorluk yok olduğu için imparatorluk tanrısının uzaklaşmasından ya da tasvirlerin daha ayrıntılı ve belirgin olmasından dolayı giderek artan sayıda özel alan tanrısı olduğu ortaya çıkmakta ve bitkiler ile hayvanların korunmasında uzmanlaşmış özel tanrıların sayısı artmaktadır.

Çoktanrıcılığın istilası ne yaşamın birliğinin yok edilmesine ne de bununla ilgili duygunun azalmasına yol açmıştır. Bu noktada hiçbir şey değişmez. Çünkü hayvanların ve bitkilerin hakim ve koruyucu tanrılarının sayısı arttıkça, insanların tap-tıkları tanrılar da artmaktadır. Sayılamayacak kadar çok olan bu üstün varlıklar yalnızca görünüşte ve yoğunlukta birbirlerinden farklılaşmaktadır. Bunlar sonuçta tek bir yaşam gücünün kaynağının tezahürlerinden başka bir şey değildir; bu kaynak, eskiden büyük evrensel tanrılar olan Gök ve Yer'de, yani temel öğelerde yoğunlaşmıştır, ama dün olduğu gibi bugün de varoluşun evrensel ve eşit olarak dağıtılmasını sağlamaya devam etmektedir.

İNSANLARIN ZAYIF YÖNLERİ

Altaylıların yaşamın birliğine ilişkin görüşünden, yaşayan her şeyin eşit olduğu sonucu çıkmaz. İnsan türü kesin ayrımlarla sınıflandırıldığından, hepsi aynı varoluşla yaşayan prensi, kabile şefini, savaşçıyı ya da esiri eşit kabul etmek kimsenin aklına gelmediği gibi, değişik hayvan, bitki ve maden türleri de kendi içlerinde belli bir hiyerarşiye tabidirler. Sınıflandırma, eşit olmayan yaşam yoğunluklarına göre gerçekleşir. Sıralarını, canlılıklarına ya da onları canlandıran gücün üstünlüğüne ya da zayıflığına borçludurlar. Bir canlı, uzun yaşadığı, çok büyük kas gücü ve keskin bir zekası olduğu için yaşamın temel kaynaklarına, ilahiliğe sahip olmaz. Kuşkusuz insan doğrudan göğün altında, evrenin ekseninde yer alabilmek için uygun konumları ve işgal etmesi gereken yeri kurnazlığı sayesinde öğrenebilir. Ancak bu yolda ergenlenen yalnızca o değildir. Ve dolayısıyla en fazla zekâyâ, en güçlü kaslara ve en uzun ömre sahip olan ilahiliğe en yakın olandır.

İnsanların üstünlüğü konusunda günümüzdeki bilincimiz, din adamının –ölüm-süz, yaratıcı, her şeyi bilen– Tanrı'nın ve gök veya cehennem tinlerinin üstünlüğünü kabul etmesini sağlarken, dindar olmayan insanlar gibi, yeryüzünde kendi türünün en yüksek ve en güzel yaşam ifadesi olduğundan kuşku duymasını engeller.

"İlkel insan" bu görüşü kesinlikle paylaşmaz. Daha alçakgönüllüdür. Daha yetenekli ya da Tanrı'nın ayrıcalıklı yarattığı, yani daima en büyük yaşam gücüne sahip olduğu için evrenin hakimi olmak gibi bir iddiada bulunmaktan çok uzak, bir yandan zayıflıklarını, sınırlarını, başarısızlıklarını, öte yandan da kendisini çevreleyen canlıların gücünü, verimliliklerini ve başarılarını sürekli fark eder.

Ateş onu ısıtır, yiyeceklerini pişirir ve onu hayvanbiçimli tinlerden korur, ama bir anda da zenginliklerini yakıp kül edebilir. Irmağın suyu durmaksızın akar, gökten yağan su ise ateşi söndürür ve topraktaki otları yeşertir. Taşlar ise, atalar bunları diktikten ya da üzerlerine mesajlar kazıdığından beri hiç değişmemiştir. Taş ebedidir, *mengü taş*'tır.¹ Değişmeyen ve duragan yaşamın simgesidir. Tam tersine

¹ Bu ifade yazıtlarda pek çok kez kullanılmıştır. Ebediyet düşüncesi Tu-kiular zamanından beri vardır (ebedi = Moğolca *möngke*, Türkçe *mengü*, *bengü*) (bkz. Jean-Paul Roux, "Tängri, Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques," *RHR*, s. 200).

açık, yaşam ve ölüm döngülerine boyun eğerek ve üstünlüğünü yalnızca boyu, sağlamlığı, uzun ömrüyle değil, aynı zamanda olağanüstü bir yetenekle yaşamı yenileme yeteneğiyle de kanıtlar. Dinamik yaşamın simgesidir.

Bir anlamda ağaç insandan uzaklaşır ve ilerde göreceğimiz gibi, her ne kadar ara sıra insan yaşamında çoğunlukla hayvanın oynadığı rollere benzer roller oynasa da rolü hayvanın rolünü fersah fersah aşar. Ağaç yaşam yoğunluğuyla ateşe, suya ya da kayaya, onunla ve insanla yaşam ayrıcalığını paylaşan, alçakgönüllü yaratıklardan, yani hayvanlardan daha yakındır, bu, o günlerde Altaylıların farkında olmadığı, ancak bugün bilinen bir özelliktir.

Ağacın dinsel değeri pek çok toplumda kendisini gösterir. Mircea Eliade'nin dediği gibi, "Ağaç (ya da daha doğrusu bazı ağaçlar) bir gücü temsil eder."² İleride göreceğimiz gibi gerçekten de kutsal olan her tür ağaç değil, yalnızca belli bir ağaç türüdür, bazen de bu türden birkaç ağaçtır. Eliade sözlerine şunları ekler: "Eğer ağaç kutsal güçlerle yüklüyse, bunun nedeni dikey oluşu, topraktan bitmesi, yapraklarını kaybedip sonra onlara yeniden kavuşması, yani kendisini sürekli yenilemesidir ('ölür' ve 'dirilir')."³ Mannhardt'ın inandığı gibi, insan yalnızca ağacın büyümesini gözlemleyerek özünde dünya ile kendisi arasında bir birlik olduğu sonucuna varmış olamaz.⁴ Bu çok doğrudur. Ama Altay halkları bu gözlemle ağaca üstünlük vermiştir.

Bu gücün insanın kökenini ve gelişimini inceleyen bilim dalıyla nasıl ortaya çıkarıldığını daha sonra göreceğiz. Bununla birlikte bunu aklımızdan çıkarmamalıyız, çünkü bu gücün tüm ilahi tezahürlerine yakından bağlıdır.

Kaşgarlı Mahmud, Türklerin, büyük bir ağaç gibi gözlerine ulu görünen her şeyi Tengri, Tanrı dediklerini söylerken, bizi birdenbire ağacın mükemmeliğiyle karşı karşıya bırakır.⁵ Frazer uzun zaman önce, "Büyük bir öküz, büyük bir teke, büyük bir ağaç ya da büyük boyutlara sahip her nesne gibi kendi türüne göre büyük olan her şeyin, Tanrı'nın bu nesneleri geçici ikamet yeri atadığı anlamına gelebilen *Kyala* (= Tanganika halklarının üstün varlığı) adını aldığını" gözlemlemiştir.⁶ Te-

² Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, RHR, 1959, s. 234. Bu güç üzerine bkz. Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, Paris, 1955, s. 44.

³ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, RHR, 1959, s. 235.

⁴ Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, Paris, 1955, s. 45.

⁵ *Divanü Lûgat*, c. III, s. 377.

⁶ Sir J. G. Frazer, *The Worship of Nature*, Londra, 1936, s. 189.

melde paylaşmadığımız bu görüşün sonucunu bir kenara bırakarak Sir J. G. Frazer'in, Kaşgarlı Mahmud'un söylediklerini açarak tekrarladığını düşünebiliriz. Mançuların büyük ağaçlar, taş sütunlar diktiğini aktarırken, Shiratori'nin söylediği gibi, "Aslında tapılan ağaçlar ve sütunlar değil, temsil ettikleri bir şeydi."⁷ Bu şeyin ne olabileceğini ileride göreceğiz, ama şimdiden ne olduğunu hissedebiliyoruz.

Kaşgarlı'nın Orta Asya'nın "büyük ağacı"yla ilgili öne sürdüğü bilgi, metinlerce ve kaynak kişilerce çok yaygın biçimde doğrulanmıştır.

Moğolların Gizli Tarihi'nde, "Kutula'yı han seçtikten sonra, (Moğolların) Korkonak civarındaki ağaçların çevresinde, bellerine kadar çukurda ve dizlerine kadar toz içerisinde kalacak derecede dans ettikleri" anlatılır.⁸ Daha sonra Timuçin ve Camuka, "koyu yapraklı bir ağacın altında" *anda* olduklarını ilan etmişlerdi.⁹ *Dede Korkut Kitabı*'nda kesinlikle anlaşılmaz olmayan şu şiirsel açıklamayı okuyabiliriz: "İster erkek ister kadın olsunlar kutlu saydıkları ağaçtır."¹⁰

Imbault-Huart, "bölgenin en kutlu nesnesi" sayılan bozkırların "büyük ağacı"yla ilgili bir öykü aktarmıştır. Bu ağacın Kazakların ülkesinin kuzeybatısında tek başına bulunduğu söylenir. Ağacın gövdesi devasa boyutlardadır ve beş ana dala bölünür. Yaşının bin yıldan fazla olduğu söylenir. Bu ağacın yakınlarından geçenler "ellerini kavuşturur, diz çöker ve ona saygılarını sunarlar. Kimse bu ağacın adını yüksek sesle söylemeye cesaret edemez."¹¹ Burada tapılan şey uzun yaşam ve olağanüstü büyüklüktür. Başka bir yerde farklı bir şeydir. Ağacın üretken olmayışı, şanına gölge düşürmez. Ağaç meyve vermese de bu görmezlikten gelinir ve ağaca meyve getirilir. Büyük kutsal ağacı bilen Ibn Rüsteh şunları fark etmiştir: "Avarların başkentlerinin yakınında meyve vermeyen bir ağaçları vardı. Halk her çarşamba günü bu ağacın çevresinde bir araya gelir ve her tür meyveyi asardı; önünde yerlere kapanır ve adaklar sunarlardı."¹² Bunda klasik uygarlığın etkisinin olduğu düşünülebilir. Ama bu görüngü yalnızca Yunan kökenli değildir; başka yerlerde, örneğin Mısır'da da rastlanır: "Gücü taşıdığı veya tanrıların ikamet yeri olduğu söylenen ağaç, aslın-

⁷ Shiratori, "On the Territory of the Hsiung-nu Prince Hsiu-t'u Wang and His Metal Statue for Heaven-worship," *MTB*, Tokyo, 1930, s. 55.

⁸ *MGT* § 57; Pelliot, metin: s. 12, çeviri: s. 130; Haenisch, metin: s. 8, çeviri: s. 9.

⁹ *MGT* § 117; Pelliot, metin: s. 30, çeviri: s. 153; Haenisch, metin: s. 23, çeviri: s. 32.

¹⁰ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 109, satır 3.

¹¹ Imbault-Huart, *Recueil de documents sur l'Asie centrale*, PELOV, Paris, 1881, s. 116. Klaproth, *Magasin asiatique*, Paris, 1825-1926, c. I, s. 102.

¹² Ibn Rüsteh, *Les Atours Précieux*, çev. G. Wiet, Kahire, 1955, s. 166.

da kuru ve ölü bir ağaçtı.”¹³ O halde Avarların bunu batıdan aldıkları kesin değildir.

Strahlenberg, Çeremislerde, insanların saygı duyduğu ve dualar okudukları büyük ağaçların çevresinde toplandığını söyler. Ve sözlerini şöyle sürdürür: “Kurban ettikleri hayvanların derilerini ve kemiklerini bu kutsal ağaçlara asarlardı.”¹⁴ Gmelin de Baykal Gölü’nün kuzeybatı bölgesindeki Buriyatların, kulübelerinin girişinde bulunan ve dallarında birçok kurdelanın, birkaç kakımın ve gelincik derisinin asılı olduğu iki büyük kayın ağacı önünde sabah akşam iki üç kere eğildiklerini anlatmıştır.¹⁵ Bu bilgi daha sonraki bir tarihte yinelenir.¹⁶ Aynı Gmelin, Çuvaşların ağaç oyuguna bağış bıraktıklarını iddia eder.¹⁷ “Ağacın çevresi sofı din adamlarıyla kuşatılır. Eskiden Çuvaşlar bu ağaca kuzu derisi de asarlardı, ama bu gelenek ortadan kalkmıştır,” der. Yakutsk yakınında iki kutsal ağaç vardır, alt dalları eski kumaş parçaları ve yele kılından yapılan örgülerle süslenmiş bir çam ağacı mevcuttur. Gmelin şöyle der: “Bir ağaç kutsal kılındıktan sonra önünden geçen her Yakut ağaca hediye vermediği takdirde kendini bir suç işlemiş sayar ve tanrıların gazabını üzerine çektiğini sanırdı.”¹⁸ Daha yakın bir dönemde Sieroszewski bu kutsal ağaçlardan haberdar olup, “Yakutlar yaşlı ve güzel ağaçları kutlu sayıyor, hatta onlara kurbanlar kesiyorlardı,” demiştir.¹⁹ Smedt ve Mostaert adlı rahipler, eski Moğolcada “tapılan, yaşlı ve kutsal büyük bir ağaca” verilen adı (*rdonrgab s’d’ziodze*) aktarır.²⁰

İslama veya başka dinlere dönen birçok Altay halkında “ağaç tapımları”nın izlerine rastlanır. Castagné, Kırgız-Kazaklarda bu tapımlardan birkaçına rastlamıştır: “Yüzyıllık çok eski çınarlar ve servi ağaçları her yerde kutlu sayılmaktadır. Uzun zaman önce ölmüş ağaçların gövdelerine sunaklar sunulur, dalları kesilmez.... Ağaç, özellikle gövdesi budaklı ve dalları da birbirine karışmış olduğunda kutlu ka-

¹³ Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, Paris, 1955, s. 44.

¹⁴ Strahlenberg, *Description historique de l'empire russe*, Amsterdam, 1757, c. II, s. 151.

¹⁵ Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, Göttingen, 1751-52, c. I, s. 404-405.

¹⁶ Curtin, *A Journey in Southern Siberia. The Mongols, Their Religion and Their Myths*, Londra, 1909, s. 117.

¹⁷ Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, Göttingen, 1751-52, c. I, s. 44.

¹⁸ Gmelin, *a.g.y.*, c. II, s. 498.

¹⁹ Sieroszewski, “Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes,” *RHR*, 1902, s. 215.

²⁰ Smedt ve Mostaert, *Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental*, III^e partie: *Dictionnaire monguor-français*, Pei-p'ing, 1933, s. 310.

bul edilir.”²¹ Leo Barbar, Bulgarlarda özellikle meşe,²² karaağaç, gürgen,²³ servi, çam²⁴ ve çınara²⁵ yönelik ağaç tapımlarıyla ilgili bir çalışma yapmıştır. Verdiği bilginin büyük kısmı çok anlamlı değildir ve Altay diniyle ilgisi olduğunu sanmıyoruz. Bununla birlikte ister Slav öncesi bir etkinin devamı ister rastlantı olsun bazı olgular belli bir ilgi uyandırmaktadır.

Agaca gösterilen bu saygı, Orta Asya, Sibirya ve kuzey kutbu bölgesindeki Altaylı olmayan toplumlarda çok yaygın görünmemektedir. Samoyedlerde, “garip çarpık bir ağaçla ilgili bir tapınmaya rastlanmaktadır.”²⁶ Fin-Ugrienlerde dev boyutlu ağaç yalnızca Morduanlarda bulunur,²⁷ özellikle kayın ağacı söz konusu olduğunda Altay etkisi olduğu düşünülebilir. Oysa ağaçla ilgili efsane Hint-Avrupa kökenlidir.²⁸ ve Mannhardt’ın *Wald-und Feldkulte* adlı önemli kitabından beri bu alanda, iki uygarlık arasındaki tüm ortak noktalar kesinlikle saptanabilmiştir.²⁹

Her ne kadar önceleri ormandan ayrı, tek başına duran ağaçlar üzerine yoğunlaşmış olsa da, orman ya da koru olarak bir araya gelen ağaçlar da hızla açık bir kutsallık kazanabilirler. Mannhardt’ın da izah etmek istediği budur: “Sonuçta ağaçların tinleri kaynaşarak tek bir orman tini oluşturmuşlardır.”³⁰ Bu görüngünün bazı izlerine, yalıtılmış tek bir ağaçtan söz edilmediği, Ötüken ormanının kutsal (*ıduk*) sayıldığı paleo-Türk metinlerinde³¹ ve ardından bazı etnografya belgelerinde rastlamaktayız. Vrangl, Yakut rehberlerinin eşliğinde iki yanında yaşlı ağaçların sıralı olduğu bir patikadan geçerken bunlara yönelik bir tapım olduğunu fark etmiş ve “ormanların tininin korumasını sağlamak için” böyle davranıldığını söylemiştir.³²

²¹ Castagné, “Survivances d’anciens cultes et rites en Asie centrale,” *RETP*, 1923, s. 247-48.

²² Leo Barbar, “Baumkult der Bulgaren,” *Anthropos*, 1935, s. 799.

²³ Leo Barbar, *a.g.y.*, s. 800.

²⁴ Leo Barbar, *a.g.y.*, s. 801.

²⁵ Leo Barbar, *a.g.y.*, s. 802.

²⁶ Montefiore, “Notes on the Samoyeds of the Great Tundra, Collected from the Journal of F. G. Jackson,” *JAlms*, 1895, s. 400.

²⁷ Toivonin, “Le gros chêne des chants populaires finnois,” *JSFou*, 1946, s. 37.

²⁸ Toivonin’in özellikle belirttiği gibi; bkz. *a.g.y.*

²⁹ Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, 1875-77 (1904-1905 baskısı). İlk bölümde Cermenlerde ve komşu halklarda ağaç tapımı ele alınır. İkinci bölümün konusu Kuzey Avrupa geleneklerinde kadim orman ve tarla tapımıdır.

³⁰ Mannhardt, *a.g.y.*, c. II, s. 604.

³¹ *O.I.*, doğu, satır 23.

³² Vrangl, *Le nord de la Sibérie*, Paris, 1843, c. I, s. 47.

Castagné Kırgızlarda, “kutlu sayılan ormanlar” bulunduğunu söyler.³³ Bu bölgeyi kutsal kılanın ağaç mı olduğu, yoksa aslında bölge mübarek olduğu için mi ağacı kutlu kıldığını söyleyebilmemiz olanaksızdır. En azından yazıtlarda Ötüken ormanı *ıduh* olarak geçer, çünkü kutsal dağ ve ulusal sunakla karışmaktadır.

Cehennem tanrısı ile ağaç arasındaki bu karışıklığa Moğol bilim adamı Rintchen dikkat çekmiştir. Bu bilim adamına göre Moğolların ünlü kutsal dağı *Burkan Kaldun*, *burkan* = şaman tanrısı ve *kaldun* (*Xaldun*) = *ongonların yapıldığı bir tür söğüt* olarak açıklanabilir. “O halde *Burkan Kaldun* söğüt-tanrılı dağ olabilir” der ve ekler: “Ne olursa olsun bu, Moğollar tarafından açıkça hissedilmiştir.”³⁴

Böylece kutsal kılınan ağaç, sabit bir dua mekânına ve gerçek bir tapınağa dönüşür. Çuvaşlarda bu tür tapınaklar kazıklarla çevrili bir toprakta yer alırdı. Bu yeri şamanların seçtiği söylenir. İşte bu kutsal yerde dualar okunur ve kuzular kurban edilirdi.³⁵ Bu ağacın çevresinde gerçekleştirilen tüm tapımları biraz önce görmüştük: Kutsal dans, kardeşlik yemini, dualar, kanlı kurbanlar....

Evrimin belli bir aşamasında, ağacın yerini sırık veya direk almış olabilir. Böylece aynı törenlerde sırasıyla bazen canlı ağacın bazen de ölü ağacın aynı simgesellikte birbirini izlediğini göreceğiz. Gerek Türkçede gerekse Moğol dilinde ağacın aynı zaman da tahta anlamında kullanılması (veya kullanılabilmesi) kayda değer bir özelliktir. Türkçede, sözcüğün en eski biçimi *i'*dir, sonra *iyaç*, ardından da *yıyaç* olur. Oysa *ayaç* (modern Türkçede *ağaç*) Oğuzcadan gelir ve daha yakın tarihe, XIV veya XV. yüzyıla aittir.³⁶ Moğol dilindeyse ünlülerin birkaç değişikliğine (*mudun*) ve *modo*, *mod* biçimindeki bazı kısaltmalara karşın klasik *modun* biçimi değişmeden kalmıştır.³⁷ Kuşkusuz dikme taş veya direk ile kuru ve verimsiz ağaca atfedilen bu

³³ Castagné, “Survivances d’anciens cultes et rites en Asie centrale,” *RETP*, 1923, s. 247.

³⁴ Rintchen, “Explication du nom Burqan Qaldun,” *AOAH*, 1950, s. 189-190.

³⁵ Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, Göttingen, 1751-52, c. I, s. 44.

³⁶ Bkz. Giraud, *L’inscription de Bain Tsokto*, Paris, 1961, s. 144. *Divanü Lûgat*, c. IV, s. 780. Ahmet Caferoğlu, *Uygur Sözlüğü*, İstanbul, 1934, s. 75 vd. *Direk* sözcüğü Osmanlıcada sütun, kolon, sopa anlamlarına gelir. Bu anlamları *Divanü Lûgat*, c. I, s. 387 ve 412’de de (*tirek*) vardır, ama bu sözcük ortaçağda ağaç anlamında da kullanılmıştır: *Codex Comanicus*’ta *terak* (Grönbech, *Komanisches Wörterbuch*, Kopenhag, 1942, s. 242), *Kitâb el-İdrâk*’ta *terek* (Ahmet Caferoğlu, s. 102), Zajaczkowski’nin sözlüğünde *dirâk*, s. 19; özellikle *kavak* anlamında kullanılmıştır: örneğin bkz. *Divanü Lûgat*, c. IV, s. 40. Bugün Kırgızcada *terek* yalnızca kavak ağacı için kullanılmaktadır (Yudahin, *Kırgız Sözlüğü*, Ankara, 1945, s. 727).

³⁷ Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kazan, 1844-49, c. III, 2038 B. Grönbech ve Krueger, *An Introduction to Classical (Literary) Mongolian*, Wiesbaden, 1955, s. 90 A. Bleichsteiner, Heissig, Unkrig, *Wörterbuch der heutigen mongolischen Sprache*, Viyana-Pekin, 1941, s.

“daha ilahi” olana yeniden rastlarız. Sabitleştiği ve süregiden oluşunu terk ettiği için odun, direk haline gelen ağaç, durağanlık niteliğini paylaştığı mezar taşının yerine geçebilmiştir, çünkü her ikisi de cenaze sanatında aralarında hiç ayırım yapılmaksızın kullanılmış görünmektedir.³⁸ Aslında mezar taşı da direk de ağaç gibi, dikeyliklerinden dolayı göğe doğru yükseliş simgeleridir. Ama artık yaratıcı güç kaynağı söz konusu değildir (bunu bir fallus olarak algılamasak elbette, ama zaten bu da bambaşka bir şeydir). Yalnızca kozmik işlevi sürer. Tam tersine ağaç henüz kesilmemişken hayat ağacı ve kozmik ağaç neredeyse ayırt edilemez ve tek bir ağaç kabul edilirler ve metinlerde çok nadir ayrı ayrı söz edilirler. Daha sonraki metinlerde yapılan ayrımlar da biraz keyfidir, ama metnin açıklığı için gereklidir.

Ağaç, köklerini en uzak derinliklerine kadar toprağa saldı ve Göğe uzandığı için sınırsız olarak tasavvur edilir. Tüm çağdaş öykülerde mükemmel bir biçimde doğrulanan bu temsil biçimi, ortaçağ metinlerindeki imalara bakılacak olursa, kesinlikle eski zamanlara dayanmaktadır. *Dede Korkut Kitabı*’nda ağaca seslenen bir kahraman şöyle der: “Başsız ağaç, eğer senin başına bakacak olursam, ayaksız ağaç, eğer senin ayaklarına bakacak olursam....”³⁹ O halde ağaç her şeyden önce sürekli olarak yeraltı dünyası ve gök dünyasıyla temasta olan, bu nedenle de iletişim yolu olan bir varlıktır. Kinlerde hükümdar, “ilk önce tek bir hareketle deldiği ağacın dibinde göğe secdeye durur ve bu töreni, beşinci ayın birinci ve beşinci gününde ve birinci ayın onbeşinci günü ile dokuzuncu ayın dokuzuncu gününde tekrarlar.”⁴⁰ Tapım ya da ibadet ağaca değil, göğün kendisine yapılır, ağaç burada yalnızca ona ulaşmak için bir yoldur. Etnograf olmayan ortaçağ gözlemcileri ile XVII ve XVIII. yüzyıl seyyahlarının bu kavramları karıştırmaya çok müsait olduklarını görüyoruz.

Göğe erişen ağaç üst kısmıyla temsil ettiği göğün kendisidir. İşte bu nedenle günümüzde törenler için her zaman göğün yedi veya dokuz katını temsil eden yedi veya dokuz dallı bir ağaç, tercihen kayın ağacı seçilir.⁴¹ Eğer bu tür bir ağaç yoksa, ağacın gövdesine ya da onun yerini alan direklere yedi ya da dokuz kertik yapmakla yetinilir.⁴²

103, B. Ligeti, “Un vocabulaire mongol d’Istanbul,” *AOAH*, 1962, s. 54.

³⁸ Bkz. Jean-Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Paris, 1963, s. 185.

³⁹ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 109.

⁴⁰ Harlez, *Histoire de l’Empire de Kin ou d’Or*, Paris, 1886, s. 28.

⁴¹ Holmberg, “Der Baum des Lebens,” *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, XVI, s. 136, bu benzerliği gösterir ve dallar ile “gezegenlerin felekleri” arasındaki tekabüliyetle dikkat çeker.

⁴² Örneğin bkz. Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, 1938, s. 50-51.

Ağaçlar ve direkler her türlü amaçla, gökle kolay bir iletişimin kurulmasını gerektiren her şey için kullanılabilir. Ama bunlar özellikle iki amaca yararlar: Göğe kurban sunmak ve şamanın kozmik yolculuğu.

Genellikle kurban edilen hayvan bir ağaca ya da direğe bağlanır, bu ağaç ya da direk de iple, bir ya da daha fazla karaçam veya kayın ağacına bağlıdır. Bu direk ve ağaç dizisinin “göğün yolu”nu gösterdiği söylenir.⁴³ Bu dizinin “mimarı,” göğe yükselme düşüncesini verebilmek için bu ağaç gövdelerini büyükten küçüğe doğru ustalıkla dizmiştir. Kurban edilen hayvanın *ruhu* işte bu yolu izleyecektir.

Şamanın kozmik yolculuğu için ağaç veya direk genellikle çadır ya da küçük bir kulübenin içine konur. Bunların ucu, bu yerlerin üstündeki duman deliğinden çıkar. Bu duman deliğinin kendisi, ailenin göğe ulaşmak için çok sık kullandığı normal bir yoldur.⁴⁴ İleride örneklerini görme fırsatımız olacak. Bunların temelleri, kendisi de kutsal bir yer olan aile ocağının bulunduğu yere dayanmaktadır. Bazen bu temeller gerçek bir sunak oluşturur. Öyle ki Soyotlarda, “bu temel, anayönleri temsil eden renklerle bezenmiş olup zeminde de kurban edilen hayvanların tahtadan figürleri yer alır.”⁴⁵ Orta Asya ile Sibirya'daki şaman seansı ayrıntılarına girilmeyi gerektirmeyecek kadar iyi bilinmektedir. Bu nedenle Radlov tarafından aktarılan ve çok sık yeniden ele alınan klasik töreni özetlemekle yetineceğim.

Bu tören birbirini izleyen iki gecede gerçekleştirilir. Şaman ilk gece, güneş batışından sonra uygun bir yer aramak için bir kayın ağacı ormanına girer. Bu yer, ortasında “yeni yurdun” kurulacağı ağaçsız bir düzlüktür. Şaman bu yerin ortasına, önceden üzerine dokuz kertik yaptığı bir kayın ağacı yerleştirir. Yapraklar yurdun duman deliğinden dışarı çıkar. Böylece oluşturulan kutsal yapı, kutsal alanı belirten kazıklarla çevrenir. Şaman, açık doru bir at (etnografların ifadesiyle beyaz bir at) seçer ve atın sırtına kayın ağacının bir dalını bağlar.⁴⁶ Daha sonra şaman yurduna girer ve kendisine hizmet edecek tinleri çağırmak için orada kalır: Bu tinler, bunun için kurduğu yolu, yani ağacı kullanarak buraya geleceklerdir. Törenin birinci kısmı danslarla, şarkılarla ve kurban töreniyle sona erer. İkinci gece şaman bir gece

⁴³ Bkz. 7. bölüm: Kurban.

⁴⁴ Bkz. *MGT* § 246; Pelliot, metin: s. 98; Haenisch, metin: s. 83, çeviri: s. 123-124; Pelliot, metin: s. 7, çeviri: s. 124; Haenisch, metin: s. 3, çeviri: s. 3. Ohsson, *Histoire des mongols depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour-Khan*, La Haye-Amsterdam, 1834-1835, c. I, s. 134 vd.

⁴⁵ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 46.

⁴⁶ Bu son hareketin amacının at ile kayın ağacı arasında yakınlık kurmak olduğunu düşünüyorum, bu da kayın ağacının yalnızca göğe uzanan “yol” rolü oynamadığını gösteriyor.

önceki kutlamaların yalnızca hazırlık aşaması olduğu kozmik seyahatine başlayacaktır. Çeşitli ön gösterilerden sonra bir süre kayın ağacının çevresinde döner ve göğe yükselmeye başlar, yani ağaç kertiklerine tırmanır. Her tür simgesellikle yüklü olayların araya girmesine karşın yolculuk, şamanın ulaşabildiği yüksekliğe kadar düzenli bir seyir izler: göğün yedinci ya da dokuzuncu katına, daha doğrusu yedinci ya da dokuzuncu kertiğe çıkan kişi büyük bir erginlenendir.⁴⁷

Bu kozmik yolculuk her zaman aynı biçimde gerçekleştirilmez. Ama ağacın olmadığı ve şamanın göğe yükselmediği yolculuklar çok nadirdir. Radlov'un anlattıkları oldukça yakın tarihlidir ve tasvir ettiği seansın 1000 ya da 1500 beşyüz yıl önce de aynı şekilde gerçekleştiğini gösteren hiçbir kanıt yoktur. Bu eski tarihlere ilişkin elimizde yalnızca dolaylı göndermeleri olan zayıf birkaç tasvir var. Bununla birlikte kısa olmalarına karşın kaynaklarımız törenlerin karakteristik bir iki ögesinden söz eder: çılgın dans, çırpınmalar, törenin sonunda şamanın kendinden geçmesi. Tüm bu ögelere günümüzde de rastlamaktayız. Kaynaklar ağaçtan ya da direktten söz etmez; bunun nedeni bunların çok gösterişli olmamaları ve törende yer alma nedenlerinin kavranamamasıdır: Yine de bunların mevcut olduklarını söyleyemeyiz.

Radlov'un şamanının, yurdun ortasına yerleştirdiği kayın ağacının çevresinde döndüğünü görmüştük. Her dönemde varlığını sürdüren, belli bir merkezin çevresinde daire çizmeler şaman törenlerinde de gözlemlenmiştir. Böylece geleceğin hekim-adamının erginlenme seansında en az *dokuz kişinin* katılması gereken danslar düzenlenir.⁴⁸ Bu dokuz kişi, talip olan kişi dansa katılana dek bir daire oluşturarak dönerler.⁴⁹ Radlov'un 1860 yılında gözlemlediği başka bir şaman seansı ölmüş yaşlı bir kadının ruhunu uzaklara kovmayı amaçlamaktadır. Altaylı şaman, yurdun yüz adım ötesine gider, davul çalar ve büyük daireler çizerek şarkı söyler. Sürekli dönerek başta çizdiği daireyi evin kapısından içeri girebileceği bir mesafeye varana kadar daraltır.⁵⁰

⁴⁷ Radlov, kendi gözlemlerine ve Ortodoks misyonerlerin XIX. yüzyıl başında kaydettikleri şarkılar ve ezgiler üzerine yazılan metinlere dayanmaktadır; Verbitskii daha sonra bu metinleri gözden geçirmiş ve tekrar yazmıştır. Radlov, *Sibirya'dan*, Leipzig, 1884, c. II, s. 20-50. Bunların bir özeti için bkz. Mikhailovsky, "Shamanism in Siberia and European Russia," *JAlns*, 1895, s. 74-78. Harva bu tasviri kısaca ele almıştır: *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 553-556 ve Schmidt de çözümlemiştir: *Der Ursprung der Gottesidee*, Freiburg, 1949, s. 278-341. Eliade, *Şamanizm*, Paris, 1951, s. 222-223.

⁴⁸ Burada ve sonraki sayfalarda vurgu bana aittir.

⁴⁹ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 486-487.

⁵⁰ Radlov, *Sibirya'dan*, Leipzig, 1884, c. II, s. 52.

Daha o zamanlarda Çinliler (*Tcheou-chou*), bir Tu-kiu şefi tahta çıktığında Tu-kiuların bu şefi bir keçe üzerine koyduklarını ve şefi “güneş doğrultusunda dokuz kez” döndürdüklerini anlatırlar.⁵¹ Yine Tu-kiularda ölünün çadırının çevresinde atla yedi kez dönülürdü.⁵² Bizanslı Zemarque, elçi olarak Batı Tu-kiularına gittiğinde, ateşin çevresinde dönmeye zorlanmıştı.⁵³ Huan-huan'larda ise cenaze törenleri sırasında atlar cesedin çevresinde yüz kere döndürülürdü.⁵⁴ İbn Batuta, bir Moğol prensinin cenaze töreninde dört atın, adım atamaz hale gelene dek ölenin çadırının çevresinde koşturulduklarını görmüştür.⁵⁵ Son olarak Se-ma-tsien, Uyurların “kurban adamak için ormanda ağaçların çevresinde döndüklerini” anlatır. “Ağaç olmadığında yere söğüt dalları dikilir ve sayısız atlı bu dalların çevresinde dönerdi. Üç kez döndükten sonra ara verirlerdi....”⁵⁶ Gerek eski dönemlere gerek çağdaş dönemlere ilişkin örnekler çoğaltılabilir.

Buriyatlarda ritüeller sırasında belli bir merkez çevresinde döndüğünü gözlemlerken, “güneşin hareketinin” taklit edilmek istendiğine ilk kez dikkat çeken Sandschjew olmuştur sanırım.⁵⁷ O zamandan beri uzmanlar bu saptamayı göz ardı etmişlerdir. Bununla birlikte Przulski, Hindistan'da aynı olguları ortaya çıkararak şunları yazar: “Atları yıldızlar, özellikle güneş gibi durmadan dönmeye zorlarlardı.”⁵⁸ Przulski bu ayinin bozkırda çok yayıldığını kabul eder ve Se-ma-tsien'in, Uyurlara ilişkin savını tartışarak bu ayinin güneşin hareketinin bir taklidi

⁵¹ Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, Wiesbaden, 1958, c. I, s. 8. Stanislas Julien'in çevirisini açıkça eleştirir (c. II, s. 496): “Bir günde onu dokuz kere çevresinde döndürürler” (*Documents historiques sur les Tou-kioe (Turcs)*, Paris, 1877, s. 8). Parker daha doğru anlamıştır: “The Early Turks,” *Chinese*, s. 121 ve 165.

⁵² Julien, *Documents historiques sur les Tou-kioe (Turcs)*, Paris, 1877, s. 28. Parker, “The Early Turks,” *Chinese*, s. 122; ve *A Thousand Years of the Tartars*, Londra, 1924, s. 135. Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, Wiesbaden, 1958, s. 9.

⁵³ Çok iyi bilinen ve çok gönderme yapılan bir metindir; ilk kez Guignes'nin kullandığını sanıyorum: *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols et des autres Tartares occidentaux*, Paris, 1756, c. I, kısım II, s. 386.

⁵⁴ Parker, *A Thousand Years of the Tartars*, Londra, 1924, s. 125.

⁵⁵ Defremery ve Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Batouta*, Paris, 1853-1858, c. IV, s. 301.

⁵⁶ Chavannes, *Les mémoires historiques de Se-Ma-Ts'ien*, çeviri ve notlar, Paris, 1895-1905, c. V, s. 45-46.

⁵⁷ Sandschjew, “Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten,” *Anthropos*, 1927, s. 582.

⁵⁸ Przulski, “Nouveaux aspects de l'histoire des Scythes,” *Revue de l'Université de Bruxelles*, n° 3-4, 1937, aynı baskı, s. 12.

olduğunu ileri sürer.⁵⁹ Ve şunları ekler: “Bozkırlardaki insanlar güneşin hızı ile atın hızını birbirine paralel görüyorlardı.”⁶⁰ Przyluski, atla ilgili mite bağlı kaldığı için bu ayının tüm kapsamını göremiyordu; belki de Altay uygarlığından kaynaklanan tüm kanıtları bilseydi, vardıgı sonuçları daha da ileri götürebilirdi. Gerçekten de son derece kayda değer bir konu da, onun zannettiğinin tersine dönüş hareketlerinin yalnızca ata özgü bir hareket olmamasıdır. Özellikle şefin tahta çıkışı dolayısıyla döndürülmesi, elçi Zemarque’in ve şamanların danslarındaki örnekler, biraz önce değindiğimiz ve oniki hayvan takvimini incelerken yeniden ele alacağımız at ile güneş özdeşliği olgusunu biraz kuşkulu kılmaktadır. Söz konusu ayinde iki şeyin çok önemli olduğu ortaya çıkmaktadır: Sürekli dönerek kozmosla bütünleşme arzusu ve kozmik eksenin aranması. Ateşin bir merkez olduğu açıkça görölmektedir: Aile ocağı çadırın ortasına, duman deliğinin altına yerleştirilmiştir. Aile ocağından yukarı çıkan duman, evin üst deliğinden dışarı çıkan bir sütun oluşturur ve gökte kaybolur. Ama cenaze törenlerinde ceset merkez noktası olamaz; o halde cesedin değil, adı belirtilmeyen bir eksenin çevresinde dönölür. Bu eksen yalnızca ateş, ağaç, direk veya mezar taşı, yani yeryüzünden göğe doğru yükselen ve ölenin ötedünyaya ulaşmak için tırmanacağı bir sütundan oluşur. Dönüşlere gelince, aktardığımız ilk öyküden, bunun amacının ölüyü kozmik hareketin içine çekmek olduğu anlaşılmaktadır. Burada ölmediği veya şaman gibi göğe çıkmadığı halde şefin durmadan döndürülmesinin nedeninin bulunması gerekiyor (şefin bir kez olsun şamanın göğe yolculuğunu yerine getirme gücüne sahip olup olmadığını ya da böyle bir görevi olup olmadığını hâlâ bilmiyoruz). Hükümdarın göksel kökeniyle ilgili kuramlar, prensin bir mikrokozmos olduğunu göstermektedir. Bu nedenle prensin kendisi için kozmik ritmin güçlendirilmesi önemlidir. Öte yandan göğe doğrudan bağlı olduğundan, gereksinimi olan yaşamsal atılımı gökten alır ve eksen çift yönlüdür, nasıl göğe yükselmek için yeryüzüne hizmet ediyorsa yeryüzüne inmek için de göğe hizmet etmektedir.

Çok eski dönemlere dayandığı pek çok kez kanıtlanan ve gerek hayvanbiçimci sanatın tunç yontuları⁶¹ gerek şamanların davulları⁶² üzerinde çok sayıda tasvirine

⁵⁹ Przyluski, a.g.y., s. 23.

⁶⁰ Przyluski, a.g.y., s. 14.

⁶¹ Bkz. Carter, *The Symbol of the Beast, The Animal Style Art of Eurasia*, New York, 1957, s. 87 vd.

⁶² Örneğin bkz. Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, levha II ve VI.

rastlanılan kozmik ağaç, çağdaş Altay halklarının çoğu tarafından bilinmekte ve masallarında oldukça kesin ifadelerle tasvir edilmektedir:

Bir masalda, “Dünyanın göbeğinde, her şeyin merkezinde, dünyadaki ağaçların en büyüğü olan ve doruğu Bai-Ülgen’in (yüce Tanrı) evine varan devasa bir çam ağacı vardır”⁶³ denilirken, bir diğesinde şunlar yer alır: “Dünyanın orta yerinde, üzerinde yedi dallı beyaz bir kayın ağacının yükseldiği demirden bir dağ bulunmaktadır.”⁶⁴ Bir şiir şöyle seslenir: “Gök ülkelerinin onikisinde, bir dağın zirvesinde, bir kayın ağacı havanın sonuna kadar yükselir.”⁶⁵ *Er-Töştük*’ün öyküsü daha kapsamlıdır; kahraman “insan gözünün alamadığı büyüklükte dev bir ağaca rastlar; tüm yeryüzünde bundan daha güzel bir ağaç yoktur; o kadar yüksek ve o kadar sağlamdır ki, gök kubbe yıkılmamak için ona yaslanmıştır....”⁶⁶

Aslında *Er-Töştük* efsanesinin vurguladığı gibi hayat ağacı olan bu büyük kozmik ağaç tamamen mitseldir ve böyle bir ağaca elbette Orta Asya yollarının kavşaklarında rastlanmaz. Ama gerek duyulduğunda kavimsel kozmik eksenin inşa edildiği arketipin ya da alışıldık bir imgenin mutlaklıktaki yansımasıdır. İşte bu nedenle, tüm kayın ağaçları, tüm beyaz ağaçlar, beyaz oldukları için ilahi kabul edilen ağaçlar, boyutları ve yükseklikleriyle hayret uyandıran tüm ağaçlar bu ağacı anımsatır ve kutsallığından yararlanır.

Hayvanın, evrende, ağacınki kadar aşkın olan bir yeri yoktur. Hayvan, insan türüne daha yakındır ve insana daha fazla benzemektedir. İki tür arasındaki sınır çizgisi daha az belirgindir.

Var der Leeuw’un dediği gibi, hayvan “insan olmayan, farklı olan, endişe veren, bazen de yüceltilendir,” ama aynı zamanda yazarın da eklediği gibi “çok yakın olan, çok alışıldık olan bu nedenle güven duyulan” bir türdür.⁶⁷ Burada kullanılan değişik terimleri açıklamaya çalışmadan yalnızca fikri aklımızda tutalım. Hayvan türü “tamamen farklı” olduğu için mitlerin çoğunu yönlendirecektir. Ve “çok yakın” olma özelliği sayesinde bu mit doğacaktır. Genel olarak arkaik uygarlıklarda, hayvanları insanlardan ayırabilecek özelliklerin her zaman çok iyi algılanmadığı sap-

⁶³ Radlov, *Sibirya’dan*, Leipzig, 1884, c. II, s. 7.

⁶⁴ Radlov, *Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme, süd-Sibiriens*, St. Petersburg, 1866-1896, c. II, s. 602.

⁶⁵ Schiefner, *Heldensagen der minussinschen Tataren*, St. Petersburg, 1859, s. 62.

⁶⁶ *Er-Töştük* § 35.

⁶⁷ Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, Paris, 1955, s. 66.

tanmıştır. Zaten Jean Cazeneuve şu sözlerinde bu gerçeği vurgulamaktadır: “Her şey bizi, ilkel insanın, hayvan ile insan arasında ve kendisine dayatılan kader ile aşağı düzeydeki kardeşleri olarak gördükleri hayvanların durumu arasında büyük bir ayırım yapmadığını düşündürmektedir.”⁶⁸

Doğal olarak “aşağı düzeydeki kardeşler” ifadesinin “ilkel insanlar” tarafından dile getirilmiş olarak anlaşılması mümkün değildir. Zaten kendilerini hayvandan üstün görmekten tamamen uzak olan Altaylılar tam tersine, Levy-Bruhl’un, hayvanın “çok açık olan üstünlüğü”nden söz ettiğini duysalardı kesinlikle buna canı yürekten katılırlardı: “Hayvan, insanda olmayan bir güce sahiptir: Kas gücü, görüş keskinliği, güçlü koku alma duyusu, yön bulma yeteneği.”⁶⁹

Bu nedenle insanların ve hayvanların birbirine yakınlıklarını vurgulayan etnografların pek çoğunun ileri sürdüğü doğru, ama yetersiz görüşü kabul edemeyiz. Örneğin Lot-Falck, “İnsanlar ile hayvanlar arasında eşitlik vardır. Hayvancılıkla geçinen ve avcılık yapan (Altay) toplumlarının yaşamlarında bu denli önemli bir rol oynayan hayvanlar, doğaları itibariyle insanlardan farklı sayılmazlar ...”⁷⁰ derken ikinci cümledeki saptamasında haklıdır, ama ilk cümlesindeki saptama haklı değildir. Czaplicka’nın, “insanlar ile hayvanlar arasındaki farklılık mitlerde ve üstün varlıkların tasvirlerinden ortadan kalkmaktadır”⁷¹ ifadesi de yanlış sonuçlar doğurabilir. Lot-Falck’ın “görünüş dışında bunları hiçbir şey ayırt etmez”⁷² ifadesine şunu eklemek gerekir: bir de yetenekleri, yani yaşam gücü dışında.

Hayvanın bu “üstün yetenekleri,” Levy-Bruhl’un açıkça altını çizdiği ve bazılarının saptadığı gibi doğaldır; buna karşın bazı yazarlar bu yetenekleri olağanüstü, hatta “mucizevi” olarak görürler. Bu mucizevi yeteneklerinden başlayalım. At, sahibi yolunu kaybettiğinde yolunu bulabilir; deve çölde su kaynaklarını keşfeder.⁷³ Marsh, Çinlileri bu kadar çok ilgilendirmesi nedeniyle, Asya göçebelerini çok fazla

⁶⁸ Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris, 1958, s. 410.

⁶⁹ Levy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1928, s. 31.

⁷⁰ Lot-Falck, “La notion de propriété et les esprits-maîtres en Sibérie,” *RHR*, 1953, s. 173.

⁷¹ Czaplicka, “The Influence of Environment Upon the Religious Ideas and Practices of the Aborigenes of Northern Asia,” *Folk Lore*, 1914, s. 48.

⁷² Lot-Falck, “La notion de propriété et les esprits-maîtres en Sibérie,” *RHR*, 1953; ve ekler (s. 174): “Görünüm değişkendir ... aynı kişinin iki yüzü vardır ... bir insan bir hayvan yüzü görünür, ama gerçeği ifade ederler.”

⁷³ Bonin’in Alaşan’daki misyonerliği hayatına mal olmuştur. Bkz. *Bulletin Société de Géographie*, “La Géographie,” I, 1900, s. 58.

etkileyen bu davranış üzerinde ısrarla durur.⁷⁴ *Tcheou-chou* şu bilgiyi aktarır: Go-bi'nin batı bölgelerinde, "bazen insanlar ve hayvan sürüleri için zararlı bir rüzgâr çıkar. Böyle durumlarda, kervandaki yaşlı develer bu rüzgârın gelişini hissedip yere yatarlar ve başlarını kuma sokarlar. Develerin bu hareketi üzerine yolcular da yatıp burunlarını ve ağızlarını kapatırlar ve fırtına dinene kadar bu durumda beklerler. Bu önlemleri almasalardı insanlar ve hayvanlar mutlaka ölürlerdi."⁷⁵ Hâlâ bizi şaşırtan bu tür olgular, bazı hayvanların sahip oldukları her türden olağanüstü yeteneğe atfedilen bir dizi efsanenin doğmasına neden olmuşlardır. Gerek hayvanların bu yeteneklere (bir doğabilimcinin de söyleyebileceği gibi) doğal olarak sahip olmaları, gerek bu yeteneklerin rastlantısal bir biçimde ortaya çıkması, gerek bunların hayal edilmesi sonucu bu tür efsaneler yaratılmıştır. Bu yazıda yolu-muza devam ederken bu yeteneklerden bazılarını rastlama fırsatını bulacağız.⁷⁶

Tamamen organik olan yetenekler ise insana yasaklanan, ama aynı zamanda onun için son derece önemli olan bazı eylemleri hayvanın gerçekleştirmesini sağlar. Bitmek tükenmek bilmeyen yolculuklarında göçebeler nehirlerle karşılaşır: Bu nehirlerin aşılması, en azından yazın üstesinden gelinmesi olanaksız teknik sorunlar yaratır.⁷⁷ Bu zorluklara getirilen çözümler birçok mit ve efsanenin doğmasına neden olur. Dört ayaklı hayvan insandan daha iyi yüzer. Ama en iyi yüzen yaratık balıktır. Balık, insanı korkutan, ilerlediği yolda durmasına neden olan ve insana meydan okuyan bir ortama girebilir. Balığı taklit etmek gerekir; bazen bir akarsuyun aşılmasını gerektiren acil bir zorunlulukta balıkla özdeşleşmek gerekir.

İnsan için yüzmek önemli olası da uçmak daha önemlidir. Ölülerin ikamet yeri, Yüce Tanrı'nın evi, tinlerin gözde alanı ve şaman kehanetinin kaynağı olan Gök, Türkçede *üze*, Moğolcada *de'ere* sözcüğüyle ifade edilen "yukarı"dadır. Bu sözcükler o kadar sık dile getirilir ki, yüce tanrının dört özelliğinden birini ifade etmeye başlarlar.⁷⁸ İnsanın yaşamının bazı anlarında, en azından ölümü sırasında, yerden göğe yükselmelidir ve yaşamının bazı anlarında bunu yapması önemlidir. Göğe ulaşma

⁷⁴ Marsh, *The Camel, His Organization, Habits and Uses*, Boston, 1856, s. 93-100.

⁷⁵ Palladius, "Elucidations of Marco Polo Travels in North China," *NCBRAS*, s. 4. Aynı öykü *Pei-chi'*de de bulunur: Schafer, "The Camel in China Down to the Mongol Dynasty," *Sinologica*, Basel, 1950, s. 181.

⁷⁶ Bkz. ileride.

⁷⁷ Yazları, çünkü kışları donarlar.

⁷⁸ Jean-Paul Roux, "Tängri, Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques," *RHR*, s. 200-202. *Tengri* = *kök'tür*, *köke* = mavi; *möngke*, *mengü* = ebedi; *üze*, *de'ere* = ulu, yüksek; *küç*, *küçü* = güçtür.

yolunun kolay olduğu, herkesin göğe kendi bedeniyle ulaşabildiği mutlu bir dönem olmuştur. Ama zamanla mesafeler uzamış, yol yok olmuş, en azından uzaklaşmış, simgesel hale gelmiştir: artık göğe ancak ağaçlarla ulaşılabilir. Kozmik yolculuk bilimi, inançsızların unuttuğu bir bilimdir ve uzman, yani şaman için zorlaşmıştır, ayrıcalıklı prensler için, erginlenenler için daha da zorlaşmıştır. Eksenin yardımına karşın bu bilim insan için olanaksız olmuştur, çünkü uçmasını bilenler, yani bir kuş veya kuşun bulunmadığı durumlarda, nasıl kanatlara sahip olunacağını henüz unutmamış bir hayvan yardım etmezse insanlar havada yükselemez. Çok sık rastlanan Pegasus teması da işte bundan kaynaklanır.⁷⁹

Altay halklarının hayvanlara duyduğu sınırsız hayranlık böylece anlaşılmaktadır. Gerçekten sınırsız mıdır? Bu hayranlık kendini sınırlamasını da bilmıştır. Saldırılan kişinin bir hayvana benzetildiği çok sayıdaki sözlü hakaret ve hayvanların işlediği hataları veya suçları anlatan kısa tablolar bunun kanıtıdır. *Moğolların Gizli Tarihi*'nde, Cengiz Han'ın annesi, kızgınlık anında oğullarını, kendisini kaybetmiş şu hayvanlara benzeter: "Hasar da kendi meşimesini [plasentasını] ısıran köpek gibi ... kayalar üzerinde sıçrayan kaplan gibi ... kendi gölgesine saldıran şahin gibi ... yavrusunu ökçesinden ısıran erkek deve gibi ... vs."⁸⁰ Demek ki hayvanın yanılabilirliği, başarısızlıklara uğrayabileceği, kendini düşük düzeye düşürebileceği kabul edilmektedir. Ama bu gerçekçi tavır biraz istisnaidir ve mitlerin görkemi karşısında hızla silinmektedir.

Hayvanın en çarpıcı yetenekleri arasında, doğanın görüngülerini insandan önce hissetme ve daha iyi kavrama yeteneğini belirtmek gerekir. Bu nedenle harekete geçmek için bitkilerin yaptığı gibi hayvanın da davranışıyla doğal tezahürlerin oluşunu haber vermesi beklenir. Zamanın seyri yıldızların hareketlerine değil bitkilerin değişimine bağlıdır (zaten cenaze törenlerinin yapılması için seçilen zaman da bunu gösterir). Aynı şekilde Yenisey Tunguzlarında yeni yıl "sincabın kürkü griye dönüştüğü" zaman kutlanır.⁸¹

Sonuç olarak insanın bitki ve hayvanın yaptıklarına uyması ve onlarla eşzamanlı hareket etmesi, kozmosla uyum halinde olmak için alınacak iki yararlı önlemdir. Altheim'e göre, "Hunlarda, hayvan model konumuna erişmiştir. Kişisel davranışlar, hayvanın davranışları doğrultusunda yönlendirilir; bu da onun yükseltip bir norm

⁷⁹ *Kököçü'nün (Teb-Tengri) uçabilen atı için bkz. Langles, Notices de l'histoire de Djenguyz-Khan, Paris, 1799, s. 202 vd.*

⁸⁰ *MGT* § 78, Pelliot, metin: s. 17, çeviri: s. 136; Haenisch, metin: s. 12, çeviri: s. 15.

⁸¹ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker, FFC, Helsinki, 1938, s. 392-393.*

olarak uygulanmasına neden olur.”⁸² Daha sonrası için de aynı şey geçerli olabilir. İnsanların hayvanlardan geldiğini söyleyen efsanelerin büyük önem kazanmasıyla, cinsel ilişkilerde hayvanların davranışını taklit etme eğiliminin olup olmadığının araştırılması özellikle ilgi çekici olabilir. Orta Asya toplumlarındaki cinsel ölçüsüzlükleri anlatan çok sayıda kaynak vardır. Bunlar bazen “hayvansı âdetler”den söz eder: Makdisi de “hayvanların ve vahşi hayvanların âdetlerine sahip olan” Dokuz Oguzlara ilişkin bu tür bilgiler aktarır.⁸³ Bu da yalnızca onları hor görmesinden ya da bilmediğimiz başka bir nedenden kaynaklanabilir. Zeki Velidi Togan, bütün bu bilgilerde net bir şey görmenin ne denli zor olduğuna dikkat çekmiştir.⁸⁴ Örneğin Çinlilerin Kırgızları horlayan ifadeleri onların içevlilik uygulamalarıyla bağlantılı olabilir.⁸⁵ Gerçekten de içevlilik, eski bir tarihten beri dışevlilikle eşzamanlı olarak mevcut olmuştur. Ancak içevliliğe daha az rastlanılır.⁸⁶ Çokeşliliğin suçlanacak bir yönü yoktu. Çok kınanan zina, incelenmeye gerek olmayacak derecede yaygınlaşmıştır. Ensest ilişki, dışevlilik yapan kavimlerin nefretini kazanmıştır. Ama belki de aslında, içevlilik yapan kavimlerin kınanmakta ya da bir oğulun ya da erkek kardeşin, babasının ya da büyük kardeşinin dul kalan eşiyle evlenmesine dayanan gelecek eleştirilmektedir. Kesin bir şey varsa o da oğlancılığın olmadığıdır: Makrizi, Cengiz Han'ın yasak'ının bunu ölümle cezalandırdığını hatırlatır⁸⁷ ve İbn Fadlan da Oguzlarda “büyük bir günah sayıldığını” söyler.⁸⁸ Bu olayları olanca açıklığıyla aktaran Makdisi farklı yönleri dikkat çeker: “Derler ki, Kırgız bölgesinde, (başka) insanlarla temasta olmayan ve dilleri bilinmeyen yabancı bir millet bulunur.... Bunlar kadınlarla cinsel ilişkiye girmek için yabancı hayvanlar veya ilkel insanlar gibi dört ayakları üzerinde dururlar.”⁸⁹ İbn Fadlan da belli bir dönemde eskiden Tu-

⁸² Altheim, *Attila et les Huns*, Paris, 1952, s. 77-78.

⁸³ Makdisi, *Le Livre de la Création et de l'Histoire*, çev. C. Huart, 1899-1919, c. II, s. 60.

⁸⁴ Zeki Velidi Togan, *İbn Fadlân*, s. 251.

⁸⁵ Eberhard, *ÇinŞK*, s. 67. Daha fazla halktan, ama daha az ayrıntılı söz edilen Almanca baskısında bu parça yoktur: bkz. *Kultur*.

⁸⁶ Dışevliliğin önemi için bkz. Abdülkadir İnan, “Türk Düşünlerinde Exogami İzleri,” *Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar*, I, Fuad Köprülü'nün Doğumunun 60. Yılı, ed. Hasan Eren ve T. Halasi Kun, Ankara, 1950, s. 105-113.

⁸⁷ Canard, “La relation du voyage d'Ibn Fadlân,” *Cezayir*, 1958, s. 73; alıntı: Makrizi, II, 92.

⁸⁸ Zeki Velidi Togan, *İbn Fadlân*, s. 25.

⁸⁹ Makdisi, *Le Livre de la Création et de l'Histoire*, çev. C. Huart, 1899-1919, c. IV, s. 92. Metni “ötekiler”le tamamlamak gerekip gerekmediğinden emin değilim. Bu yabancı halk belki de insanlık dışı bir halk olarak kabul edilmiştir. Köpekler krallığı teması çok yaygındır (bkz. ileride); bu bölümde de açıklığa kavuşabilir.

ran'da yaşayan, ama bozkırların etkisiyle Bulgarların ve Hazarların yaşadığı bölgelerin kuzeyine doğru göç eden Gog ve Magog (Arapça: *Yecüc ve Mecüc*)⁹⁰ insanlarından söz edildiğini iştmiştir: “Bunlar hayvanlar gibiler ve birbirleriyle (hayvanlar gibi) çiftleşiyorlar.”⁹¹ Bu iki kaynak, uzak bölgelerdeki halkların, yani henüz uygarlaşmamış toplumların cinsel ilişkide hayvanların duruşlarını taklit ettiğini ortaya koymaktadır. Çağdaş bilgiler günümüzde de durumun hemen hemen aynı olduğunu gösteriyor. Örneğin Sibiryaya yerlilerinin cinsel âdetlerini inceleyen Donner, Samoyedlerin “ters ilişki kurduklarını” söyler.⁹² Böyle bir uygulamanın fiilen olduğu kesindir, ancak bu âdet hiçbir zaman evrensel olarak yaygınlaşmamıştı. Bu konuya daha kapsamlı bir bakış açısı getirmek açısından, Aglakty'daki bir kaya kabartmasında bir çifti yüz yüze ve ayakta sevişirken gösteren aşk sahnesi örnek gösterilebilir.⁹³

Bir Yakut masalı, dört eşi olan bir prensin arkadaşlarını toplayıp şenlikler düzenlemeyi sevdiğini anlatır. Prens tüm misafirleri geldiğinde karılarını çağırırdı ve kadınlar soyunduktan sonra erkekler de elbiselerini çıkarırlardı. Eğer birisi bu eğlenceye katılmayı reddederse fena dövülürdü.... Misafirlerin bu çılgın eğlence partisi son bulduğunda, prens, “kızıymış aygırların ve boğaların serbest bırakılıp kısırakların ve ineklerin ahırlarına götürülmesini” emrederdi.⁹⁴ Belki de burada eskiden Çinlilerde olduğu kadar Altay halklarında da düzenlenen eski ayinsel âlemlerin anısı görülebilir.⁹⁵ Asıl önemli olan insanların taşkınlığı değil, hayvanların da bu çılgınlığa katılmalarıdır. Bu örnek, hayvanların, çıplaklığın ve kalabalık toplu âlemlerin tahrik ettiği kratofaniye katılmalarının ne denli gerekli olduğunu göstermektedir. Hayvanların cinsel ilişkisi çok büyük bir önem taşır, nitekim Sulyek kaya kabartmalarının büyük bir bölümünde (grup 1, alt bölüm) çiftleşen iki hayvan

⁹⁰ *Yecüc için bkz. El, c. IV, s. 1204-1205. Kuran, XVIII:94; CXI:96. Bkz. Muhammed Hamidullah, Traduction du Coran, Paris, 1959, s. 284-285, hadisler ve Müslüman gelenekleri notlar halinde verilmiştir.*

⁹¹ Canard, “La relation du voyage d'Ibn Fadlân chez les Bulgares de la Volga,” *Cezayir*, 1958, s. 108-109. Zeki Velidi Togan, *Ibn Fadlân*, s. 72.

⁹² Donner, *La Sibérie*, Paris, 1946, s. 210.

⁹³ Appelgren-Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931, levha 135.

⁹⁴ Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 284.

⁹⁵ Stein, *Leao-tche*, TP, 1939, s. 34. Sinor, “A propos de la biographie ouighoure de Hiuan-Tsang,” *JA*, 1939, s. 553. Hambly, *Tribal Dancing and Social Development*, Londra, 1926, s. 26.-27. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, 1919, s. 175, 180-181. Sternberg, “The Divine Election in Primitive Religion,” Göteborg, 1925, s. 480.

tasviri bulunmaktadır.⁹⁶

Yaşamın birliği temasını irdelerken, insanlar ile hayvanların eylemleri arasında ki eşgüdümü saptamıştık. Tüm “yaratılanlar”ın yaşam hakkına sahip olduğunu kabul ederek, *İrk Bitig*’in bazı öykülerini incelediğimizde hayvanın başına gelen iyi veya kötü olayların insan için de iyi veya kötü olarak yorumlanabileceğini gördük. Bu noktaya yeniden geri dönmemiz gerekiyor, çünkü hayvan, insanın dünyasını temsil ettiği, haber verdiği ve gizemli bir biçimde insan dünyasıyla örtüştüğü için, hayvanın başına gelen mutlu veya mutsuz bir olayın insanın başına gelecek mutlu veya mutsuz bir olayın işareti olduğunu açıkça görüyoruz.

Blondel, “kehanet haber verdiği olayın kendisidir ve önceden haber verilen olay haber verildiği anda gerçek olur.... Kehanette, gelecek gerçekleşmiş gibi hissedilir, dolayısıyla gelecek şimdiki zaman olur”⁹⁷ demiştir. Hayvanın kehanetinin hayvan dünyasında fiilen gerçekleştiğini ve bunun da karşılığını kaçınılmaz olarak insan topluluğunda bulması gerektiğini düşünecek olursak, Blondel’in yukarıdaki açıklamasını daha iyi anlarız. İşte bu nedenle, “kehanette bulunan hayvanların aynı zamanda bu kehanetlerin gerçekleşmesini sağlayan gizemli güçler olduğunu” söyleyebiliriz.⁹⁸ Çünkü kehanet hayvanın bir davranışından değil, onunla rastlantısal olarak karşılaşılmasından kaynaklanır. Yolda belli bir hayvanla karşılaşmak iyiye işaretken başka bir hayvan kötüye işaretir. Hiçbir şey, bu rastlantılara verilen anlam ve hayvanlara geçici olarak atfedilen uğurlu ya da uğursuz nitelermeleri kadar değişken olamaz. Bazen de hayvanın kehanetinin anlamı hayvanın söz konusu uygarlıktaki ya da kabiledeki yeriyle bağlantılıdır. *Dede Korkut Kitabı*’nda, bir gün bir kahraman bir kurda rastlar ve şöyle der: “Kurtla yüz yüze gelmek bir hayır duasıdır.”⁹⁹ Burada kuşkusuz, halen Türkiye’de de rastlanan Türk-Moğolların “kurt tapımı”nın kalıntısı söz konusudur. İç Anadolu’nun Sivas ve Tokat illerinde, yolcunun önüne tavşan çıkması kötüye işaretir, kurt çıkmasıysa iyiye işaretir.¹⁰⁰ Bazen de görünüşü nedeniyle hayvana hayırlı özellikler atfedilir. Kinlerde (Cücenler) bir av sırasında beyaz bir geyik yakalamak iyiye işaretir,¹⁰¹ aynı şey beyaz bir atmacanın ya-

⁹⁶ Appelgren-Kivalo, *Alt-aitaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931, levha 77.

⁹⁷ Blondel, *La mentalité primitive*, Paris, 1926, s. 83.

⁹⁸ Blondel, *La mentalité primitive*, Paris, 1926, s. 100.

⁹⁹ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 101; Rossi, s. 46. Dresden el yazmasından daha fazla İslam etkisindeki Vatikan el yazmasında bu cümle yer almaz.

¹⁰⁰ Zeki Teoman, “Bozkurt Efsanesinin Anadolu’daki İzleri,” *TFA*, n° 33, 1952, s. 525.

¹⁰¹ Harlez, *Histoire de l’Empire de Kin ou d’Or*, Paris, 1886, s. 97.

kalanmasının iyiye işaret olduğu Leaolarda da (Kitanlar) geçerlidir.¹⁰² Çok sık göreceğimiz gibi beyaz, kutsal ve hayırlı bir renktir. Yakalanmasına izin veren beyaz renkli hayvanın iyi yürekliliğinin olayı mutlu kılmaya yettiğini de ekleyebiliriz.

Çoğu kez küçük bir kural bile koyamıyor ve belgeleri tüm tutarsızlıklarıyla kabul etmek zorunda kalıyoruz. Hayvanların işaretleri Altaylılarda antikçağdan beri varolan bir gelenektir. Hiong-nularda kuş mutluluğun habercisidir.¹⁰³ *İrk Bitig*'de, “(Bir) oğlan kartal (*kekük*) tezegini buldu. Tarla kuşu! Etin kutlu olsun der.”¹⁰⁴ Et-nografya çok sayıda kanıtla bu rastlantıların ve yorumlarının halk açısından aynı değere sahip olduklarını göstermektedir. Ordos Moğollarında kirpi görülmesi, bir mahkemede karar verilecek yere gidilecekse ya da ev için yiyecek alınacaksa iyiye işarettir.¹⁰⁵ Eğer bir Vogul bir kertenkeleyi kuyruğunu kaybettiği anda görürse bu bir akrabasının öleceğinin habercisidir, eğer bir Tunguz bir rengeyiğinin hapsirdiğini duyarsa avdan eli boş döneceğini anlar; eğer Turukhansk'ta bir grup insan sazanbalığının sudan fırladığını görürse içlerinden birisinin öleceğinin habercisidir, vs.¹⁰⁶ Bu tür olgular bütün dünyada görülür; hiçbir mantıklı olmadığı gibi açıklanabilir de değildir.

Bazen de hayvanla gerçekte değil de rüyada karşılaşılabilir. Aslında rüyada gerçekleşen olayların, uyanırken gerçekleşenler kadar geçerli, hatta daha anlamlı olduğu bilinir, çünkü rüya sırasında *ruh* gezinerek fiziksel görünüşün ötesine geçer, dünyanın derin gerçekleriyle doğrudan temasa girer. Rüyanın kehanet kadar belirsiz bir doğası vardır: “Aynı anda gelecekte gerçekleşeceği için gelecek, rüyada görüldüğü ve dolayısıyla da onun nazarında meydana gelmiş olarak kabul edildiği için de geçmiş bir olgudur.”¹⁰⁷ Er-Töştük'ün karısı Kenjeke, rüyasında kayınbabasının şahininin uçtuğunu ve artık onun eline dönmek istemediğini görür. Rüyadan Er-Töştük'ün, yani “oğul şahinin” gideceği sonucunu çıkarır.¹⁰⁸ Kinlerde ise yüksek düzeyde bir devlet memuru rüyasında bir kurdu takip ettiğini ve birçok ok atmasına karşın onu yakalayamadığını görür. Sonra küçük kardeşi gelir ve kurdu bir kerede öldürür. “Uyandığında danışmanlarına bu rüyanın anlamını sorar. Tüm danışmanları

¹⁰² Visdelou, *Histoire de la Tartarie, supplément à la bibliothèque orientale*, Paris, 1870, s. 88.

¹⁰³ Groot, *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, Berlin ve Leipzig, 1921, s. 213.

¹⁰⁴ *İrk Bitig* § 23; Thomsen, *TRS*, s. 200-201; Orkun, *ETY*, II, s. 79.

¹⁰⁵ Mostaert, *Textes oraux Ordos*, MS, Pekin, 1937, metin n° 423, s. 578.

¹⁰⁶ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 165 başka örnekler de verir.

¹⁰⁷ Levy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, 1925, s. 104.

¹⁰⁸ *Er-Töştük* § 12.

hep bir ağızdan: Bu rüya çok hayırlı bir rüyadır. Bu rüyanın kehaneti sende değil küçük kardeşinde gerçekleşecek derler.”¹⁰⁹ Yakutlarda rüyada kartal görmek kötüye işarettir.¹¹⁰ Bu inancı aktaran Sieroszewski rüya yorumu ile hayvan kehanetlerinin birbirine karıştığını açıkça gösteren başka örnekler sunar. Her zaman ötedünyadan bir tin olarak tasvir edilen hayvan bazen ölüm meleğinin özelliklerini alabilir. Leao'lardan A-pao-ki hastalandığında bir gün rüyasında sarı bir ejderha görür¹¹¹ ve kısa bir süre sonra ölür.¹¹² Ama her zaman böyle olmaz. *Moğolların Gizli Tarihi*'nde Day Seçen şöyle der: “Kaynım Yesügey! Ben bu gece bir rüya gördüm. Beyaz bir asil doğan, güneş ile ayı pençeleriyle yakalayarak uçup geldi ve ellerimin üzerine kondu. Bu rüyamı başkalarına da anlattım: güneş ile ayı (ancak) bakarak görmek (mümkündür); şimdi ise bu asil doğan onları yakalayıp getirdi ve ellerimin üzerine kondu. Beyaz olarak kondu. Bu rüya nasıl da güzel şeyler gösteriyor! Kaynım Yesügey, bu rüya herhalde senin oğlunla geleceğini göstermek istemiştir. Ben iyi bir rüya gördüm. (Acaba bu neyi ifade eder?) Bu herhalde, sizin Kiyat halkından geldiğimizi haber veren bir işaret olsa gerektir.”¹¹³

Tüm Türk-Moğol edebiyatı önseziye dayanan rüyalarla doludur, kuşkusuz simgeleri oldukça eskidir ve zamanla bozulup anlamlarını kaybetmişlerdir. *Dede Korkut Kitabı*'nın II. öyküsünde, Kazan Bey “acıklı bir rüya” görür, şahini ölmüştür; siyah bir deve onu boynundan yakalamıştır.... Hayvanlar ya da hava koşullarıyla ilgili vizyonlar ve benzer başka vizyonlar, bu Beye, yokluğunda karargâhını düşmanların yağma edeceği felaketini hissettirir. Kahramanımız rüyasını yorumlatmak ister ve rüya yorumcusu da şöyle yanıtlar: “Sözünü ettiğin siyah bulut karındır, söylediğin kar ve yağmur ordudur, keçiler acıyı haber eder, kan ise kötü kaderindir; gerisini sana açıklayamam.”¹¹⁴ Başka bir deyişle bu rüyadan hiçbir şey anlamadığını kabul eder. Ama burada önemli olan rüya yorumcusunun rüyayı yorumlayamaması değildir. Çünkü şair eski ve eksik bir metin bulmuş, ne yapacağını bilemeyip böyle tamamlamıştır.

Kuşkusuz yukarıda anımsattığımız Leao'ların ejderhası gibi, fantastik hayvanla-

¹⁰⁹ Harlez, *Histoire de l'Empire de Kin ou d'Or*, Paris, 1886, s. 20.

¹¹⁰ Sieroszewski, “Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes,” *RHR*, 1902, s. 218.

¹¹¹ Ejder için bkz. ileride.

¹¹² Gibert, *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie*, Hongkong, 1934, s. 307.

¹¹³ *MGT* § 63; Pelliot, metin: s. 13, çeviri: s. 131 (bu çeviriyi izledim); Haenisch, metin: s. 8-9, çeviri: s. 10.

¹¹⁴ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 99; Rossi, s. 137.

rın¹¹⁵ en açık ifadesine rüyalarda rastlıyoruz. Kabusların verdiği endişelerde karıştırıp olağanüstü biçimler yaratan uyuyan kişinin gece huzursuzluklarından doğan bu anormallikler ona daha büyük bir ilahi anlam katar. Geleceğin güçlü Lieou Yuan'ının¹¹⁶ babası, oğlunun doğumunu beklerken rüyasında “kafasında iki boynuzu olan büyük bir balık görür. Bu dev yaratık, kurban töreninin yapıldığı yere yaklaşır ve birkaç saniye kaldıktan sonra ortadan kaybolur. Kâhinler bu görüntünün mutlu bir kehanet olduğunu ilan ettiler.” Aslında önseziye dayanan bu rüyaya sonradan başka temalar eklenmiştir. Prensın karısı erkeğe dönüşen bu harika balığı yine rüyasında görür ve ardından gebe kalır.¹¹⁷ Bu tür dönüşümleri ve “mucizevi” doğumlarla ilgili efsaneleri ileride inceleyeceğiz.

İstisnai de olsa bitkiler âlemi de geleceğin önceden tahmin edilmesine katkıda bulunur ve kanıtlarının çok ender olmasına karşın, bitkiler âlemindeki düşünsel gelişimlerinin hayvanlar âlemindekilerle aynı olduğunu saptamamız için yeterlidir. Hiong-nularda halk, milletin umudu olan Che-lei'nin oturduğu evde bir ginseng bitkisi görür¹¹⁸ ve bu vesileyle “hayırlı kehanetler çıkarılır.”¹¹⁹ *İrk Bitig*'deki bir metin yalnızca bitkilere yöneliktir: “Bir hünnap (*tabilku*) yüz oldu. Yüz hünnap bin oldu. Bin hünnap onbin oldu. Öylece biliniz. Yararı var, (bu fal) iyidir.”¹²⁰ Bununla birlikte floranın büyüyüp saçılması, hayvanların başarısı kadar hayırlı bir şeydir. Yağmur yağdı, “ekinler olgunlaştı, taze otlar çıktı ... bu fal iyidir.”¹²¹

Hayvanın bazı tezahürleri, özellikle sesleri özenle yorumlanmıştır. İbn Fadlân şöyle anlatır: “(Slav-öncesi) Bulgarların köpeklerin ulumalarını çok hayırlı olarak gördüklerini fark ettim. Bunu duyunca memnun oluyorlar ve refah dolu verimli ve mutlu bir yılın geleceğini söylüyorlar.”¹²² Bu öykü, “Volga üzerinde buna benzer

¹¹⁵ Bkz. geride, s. 39-41.

¹¹⁶ Lieou Yuan: IV. yüzyılın başında ilk Çao'ların kurucusu olan Hiong-nu. Bkz. Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, Paris, 1939, s. 96.

¹¹⁷ Guignes, *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols et des autres Tartares occidentaux*, Paris, 1756, c. I, kısım II, s. 145.

¹¹⁸ Che-Lei: son Çao'ların kurucusu. Bkz. Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, Paris, 1939, s. 98.

¹¹⁹ Guignes, a.g.y., s. 207-208.

¹²⁰ *İrk Bitig* § 32; Thomsen, *TRS*, s. 203; Orkun, *ETY*, II, s. 81. *ETY*'de “gül” olarak çevrilmiştir. Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kazan, 1844-49, III, 1598 b'de *tabilku* = spirea crenata olduğu söylenir.

¹²¹ *İrk Bitig* § 53; Thomsen, *TRS*, s. 206; Orkun, *ETY*, II, s. 90.

¹²² *İbn Fadlân* § 51; Zeki Velidi Togan, *İbn Fadlân*, s. 156. Canard, “La relation du voyage de l'Ibn Fadlân chez les Bulgares de la Volga,” *Cezayir*, 1958, s. 99. Bkz. Macartney, *The Magyars in the Ninth Century*, Cambridge, 1930, s. 27.

başka hiçbir kanıtı rastlamayan” Zeki Velidi Togan’ı şaşırtır ve yazarın köpeklerle kurdu karıştırdığını ileri sürer. Bu iki hayvanın benzerliği bozkırlarda böyle bir hatayı olası kılar. Ama bu karışıklık İbn Fadlan’dan mı yoksa Bulgarlardan mı kaynaklanmaktadır? Orta Asya efsaneleri, kurdu ve köpeği dönüşümlü olarak çok sık kullanır. Bununla birlikte Zeki Velidi Togan, Volga Tatarlarında, kurt ulumasının iyiye işaret olduğunu söyler. Kazan atasözüne gönderme yapar: “*Aning bõrisi uludi, kurdu uluyordu*, yani mutluluk ona gülümsedi.”¹²³

Eski Tu-kiularda, yüksek sesli ulumaların bir anlamı vardır, ama bu anlam yukarıdaki gibi tam tersidir: “O dönemde bardaktan boşanırcasına yağmur yağdı; üç gün boyunca köpekler geceleri havladı.” Boşuna aradılar, onları bulmak olanaksızdı. Kısa bir süre sonra kağan hastalandı ve öldü.”¹²⁴

Aynı şey *Moğolların Gizli Tarihi*’nde de yer alır: Ong Han’ın infaz edilmesinden sonra kesilen başı yerlerde çiğnenirken köpeklerin havlaması felaket işareti olarak yorumlanmıştı.¹²⁵

Günümüzde Orta Asya ve Sibirya’da, hayvanın her türlü davranışı yorumlanmaktadır. Zelenin çok sayıda farklı yorum örnekleri derlemiştir. Yalnızca birkaçını belirteceğiz: “Yakutlar için ölüm habercisi guguk kuşudur, yağmuru dalgıç kuşu ve ormanhorozu haber verir, kuraklığın habercisi tavşandır.” “Buriyatlar, geleceğini ilkbaharda ve sonbaharda göçmen kuşların uçuş yüksekliğiyle öğrenirlerdi; bir inek bir boğa gibi böğürdüğünde bir karga çatıda öttüğünde, kuğuların ve kazların uçuşları sıkıntılı olduğunda, bir yılan, bir çavuşkuşu ya da kervançulluğu evde yuvalandığında endişelenirlerdi; buna karşılık evlerinin üzerinde kırlangıç yuvası olması, birinin elbisesine arı konması, evde bol miktarda kurtçuk bulunması, inşaatta kullanılan ağaçta karınca yuvası olması iyiye işaret sayılırdı.”¹²⁶

Hayvanların “işaretleri,” Orta Asya’nın büyük insanların yaşamlarında önemli rol oynar. Bu tür kehanetlere Attila’nın yaşamöyküsünde çok rastlanır. Hunların şefi Akileya’yı kuşattığında, “yuvalarını şehrin çatılarında kurmuş leyleklerin alışkanlıklarının tersine yavrularını kentin dışına götürdüklerini” fark eder. Bunu şehrin

¹²³ Zeki Velidi Togan, *Ibn Fadlân*, not, s. 56-57. Bkz. Kaşgarlı’nın atasözü: *Kul yagi il bõri*: “Kul düşman, köpek kurttur,” *Divanü Lûgat*, c. I, s. 336.

¹²⁴ Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, Wiesbaden, 1958, s. 183; Julien, *Documents historiques sur les Tou-kioüe (Turcs)*, Paris, 1877, s. 107.

¹²⁵ *MGT* § 189; Pelliot, metin: s. 65; Haenisch, metin: s. 54, çeviri: s. 79. Bkz. Grousset, *Empire Mongol*, Paris, 1941, s. 151.

¹²⁶ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 165.

düşeceğinin işareti olarak görür.¹²⁷ Aç kalmış veya korkmuş leyleklerin kuşatma altındaki şehri terk etmelerinin doğal olmasının pek önemi yoktur. Attila, ileride ne olacağını önceden kestirebilen leyleklerin, orduları engellemeseydi şehirlilerin davranacakları gibi davrandıklarını düşünür. Ama leyleklerin kaçarken şehrin mutluluğunu götürmelerinin şehrin düşmesine neden olacağını da düşünmüştür kuşkusuz.

Rastlantısal olaylar, özellikle herhangi doğal bir açıklamaları olmadığında, bir hükümdarın yaşamını kesinlikle etkileyebilir. Cengiz Han, hâlâ Timuçin adını taşıdığı gençliğinde, düşmanlarından kaçabilmek için sık ağaçlıklı bir koruluğa sığınır. Uzun bir süre bekledikten sonra koruluktan çıkmayı dener. “Atını yedekte götürürken eyeri çözülerek düştü. Dönüp bakınca eyerin göğüslük ve kolanla bağlı olduğu halde çözülüp düşmüş olduğunu gördü: Kolan böyle çözülebilir, fakat göğüslük da nasıl çözülüyor? Herhalde Tanrı ihtarda bulunuyor diyerek geri döndü ve daha üç gece kaldı.”¹²⁸

Cengiz Hanın yaşamının, Attila'nın yaşamından daha fazla (daha çok tanındığından mı?) batılananlarca kuşatıldığı ve hayvanbiçimli güçlerce yönetildiği görülmektedir. Bununla ilgili birkaç örneğe *Gizli Tarih*'te rastlıyoruz. *Bo-arın* kavminden *Korçi*, Timuçin'e gelip, “İlahi bir işaret bana (rüyamda) şunları gösterdi” der. Çevresinde dönen vahşi bir inek, Camuka'nın kendisine ve bir yük arabasına yerleştirilmiş çadırına boynuzlarıyla vuruyordu, nerdeyse boynuzlarını kıracaktı. Derken vahşi bir öküz (boğa?) büyük bir çadır direğini çekerek ve “gömürdeyerek” geldi. Yani, “Gök ile Yer, Timuçin'i ulusun hükümdarı ilan ettiler.”¹²⁹ Erkek ve dişi oldukları için bu iki hayvanın bir biçimde Gök ve Yerle özdeşleştirildiği açıktır.

Ancak en çok örneği veren, Sayang Seçen'in daha yakın tarihli derlemesidir. Böylece Cengiz Han, yirmisekiz yaşına bastığında, kağan ilan edildi.... “Tarlakuşu büyüklüğünde, beş renkli pırlı pırlı tüylü küçük bir kuş, üç sabah boyunca çadırın önündeki kırık bir taşın üzerine kondu. Cengiz! Cengiz! diye bağdırdıktan sonra uçtu. Halk bunu Göğün bir kehaneti olarak kabul etti.”¹³⁰

Tüm bu öyküler bizi kehanetin ötesine götürmektedir. Görüldüğü kadarıyla hayvanın gerçek bir kehanet gücü vardır ve bu da onun daha üstün yaşam derecesi-

¹²⁷ Altheim, *Attila et les Huns*, Paris, 1952, s. 188-189.

¹²⁸ *MGT* § 80; Pelliot, metin: s. 17, çeviri: s. 80; Haenisch, metin: s. 12, çeviri: s. 16.

¹²⁹ *MGT* § 121; Pelliot, metin: s. 31, çeviri: s. 155; Haenisch, metin: s. 24, çeviri: s. 34. Bkz. Grousset, *Empire Mongol*, Paris, 1941, s. 74.

¹³⁰ Klaproth, “Mémoires sur l'identité des Thou-kiu et des Hiong-nou avec les Turcs,” *JA*, 1825, s. 182-183.

nin doğrudan bir sonucudur. *Altan Tobçı* özellikle bu gücü kabul eder. “Sidurğu Kağan'ın .K.baleng adlı sarı doru köpeğinin bir kâhin olduğu söylenirdi. Kutsal Efendi ... üç yıl boyunca savaştı sonra durdu. Köpek havladığında sağlık, sulh, huzur, refah dediğinde karşıdaki bir düşman değildi. Köpek hırlayarak ulduğunda bu bir düşman sayılırdı. Sonraları köpek yaşlandığında Sidurğu Kağan: Benim köpeğim yaşlandı ve kehanet gücünü yitirdi dedi.”¹³¹

Altan Tobçı'nin kâhin köpeği kendisini sözcüklerle ifade eder ve bu nedenle de konuşan hayvanlar sınıfında yer alır. Bu temanın incelenmesi bizi oldukça uzaklara götürecektir. Bu noktada, konuşuyor denildiğinde aslında hayvanın telaffuz edilmiş seslerle değil de davranışıyla kendisini ifade edebildiğine dikkat çekerek böyle bir şeyin olduğunu söylemekle yetineceğiz. Dolayısıyla ilerde inceleyeceğimiz insanlarla hayvanların konuşmaları konusunda, tam anlamıyla sözle gerçekleşen konuşmalar ile kehanet sayılabilecek işaretlerin birbirinden ayırt edilmesi gerekiyor.

Hayvan dünyasını ele almanın özel bir biçimi de bu dünyayı bir sınıflandırma aracı olarak kullanmaktır. Arkaik insan düzensizliği sevmez. Dünyasını düzenlerken tüm evreni de düzenler. Bunu yaparken kendisiyle çelişkiye düşer ve iki karşıt eğilim arasında tereddüt eder: Bu eğilimlerden biri insanın türleri sürekli karıştırmasını, iç içe geçirmesini öngörür –insanın hayvan, bitki ve nesneyle aynı düzlemde kabul edilmesi, onlar gibi davranması ya da onlarla eşzamanlı hareket etmesi ve karşılaşması– diğer eğilimse bu karmaşayı normlar, çerçeveler ve yapılar kurarak düzeltmeye iter. Bununla birlikte böyle bir tutarsızlık ancak görünüştedir ve toplumsal düzenleme mantıkdışı her şeyi ortadan kaldırır. Milletler, boylar, kavimler, aileler olarak gruplandırılan insanlar, diğer ailelerle, kavimlerle, boylarla ve milletlerle her türlü ilişki kurmaktan geri kalmazlar. Özellikle dişevlilik uygulamaları kapsamında eşlerini bulundukları çevrelerin dışından seçerler: Birbirleriyle karışırlar. Öte yandan dış dünyayla ticari ilişkiler kurarlar ve bu ilişkiler yoluyla yerleşik düzeni tehdit ederler. Her türlü ticari hareketten korkarlar; bu ticari hareketlerin zarar vermemesi için önlemler alırlar: Dışarıdan gelen insanları ve malları iki ateş arasından geçirirler,¹³² evlerini eşik ya da giriş tanrısıyla korurlar,¹³³ vs. Böylece

¹³¹ Bawden, *The Mongol Chronicle Altan Tobci*, Wiesbaden, 1956, s. 137.

¹³² Örneğin bkz. Plan Carpin, *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, ed. d'Avezac, Paris, 1838, III. bölüm, § 2, s. 228-229; Menandros, *Hist. Graec.*, IV, s. 225 vd. Karamzin, *Histoire de Russie*, Paris, 1819-1826, c. IV, s. 42 vd.

¹³³ MGT § 105. Pelliot ve Haenisch'in çok iyi anlamadıkları bu konuda Mostaert'i izledim: “Sur quelques passages de l'*Histoire secrète des Mongols*,” *HJAS*, 1950, s. 331-332.

hem yapılarının katılığıni hem de bunu tehdit eden karmaşıklığı kavrarlar.

Doğa güçlerine ya da gök cisimlerine göre sınıflandırma yönteminden yalnızca belleğimizi tazelemek için söz edeceğiz. Altay halklarında Yunan ve İran etkisindeki batı gelenekleri ile Çin etkisindeki doğu geleneklerini bir arada buluruz. Zamanın bölünmesiyle ilgili olarak Çinlilerin oldukça geç bir zamanda öğrendiği gezegen haftası yöntemi Türk-Moğollarda hiçbir zaman yaygınlaşmamıştır. Ama Türk-Moğollarda, eski tarihlerden beri yıldızlarla ilgili bilgi külliyyatını ve Venüs ve Mars'ın (sabah ve akşam yıldızları) ikiye bölünmesiyle hızla dokuz sayısına ulaşan yedi geleneksel gezegenin varlığını görebilmekteyiz. Türklerde ve Moğollarda kutsallık kazanmış 7 ve 9 rakamları ile 17, 19, 27, 29 ... 70, 90, 700, 900 ... sayılarının sürekli kullanımının ancak yerli bir astro-biyoloji biliminden veya en azından İslam dinine geçmeden önce başka uygarlıklardan alınmış olabileceğini başka bir çalışmamızda göstereceğiz. Budizmin Orta Asya'da ağırlık kazanmasından sonra dokuz gezegen sistemi, özellikle ayın alçalan boğumu ve yükselen boğumu anlamına gelen *ketu* ve *rahu*'nun varlığıyla kanıtlanan Hint gelenekleriyle ilişkilendirilecektir.

Hayvanların yeri çok farklıdır. Bergson çok az sayıda simgenin sınıflandırmalar da çeşitli hayvan veya bitki türlerinden daha net bir biçimde kullanıldığını göstermiştir.¹³⁴ Toplumsal sınıflandırma aracı olarak hayvanların kullanımını şimdilik bir kenara koymalıyız: Kavmin veya ailenin simgeleri veya temsilcileri (bir kirpi grubu köstebek grubundan ayrılır ve onunla karşı karşıya gelir). Açık olmayan bu soruna Altaylılarda ancak malzemeleri değişik yönleriyle tamamen inceledikten sonra değinebileceğiz. Buna karşılık hayvanlar çok eski dönemlerden beri ünlü oniki hayvan döngüsünde sınıflandırma ögesi olarak kullanılmaktadır. Eskiden bu döngünün keşfini Türklere mal etme eğilimi vardı. Son araştırmalar bunu düzeltmiştir ve Prof. Bazin'in yayımlanmamış çalışmaları bu konuda kapsamlı bir fikir verir.¹³⁵

Bu döngünün Hiong-nularda var olduğu varsayımlarına karşın, VI. yüzyıldan önce Türklerde olduğuna ilişkin hiç kanıtımız yoktur, oysa Çinlilerde miladi ilk yıllardan beri bilinmekteydi. Her saate, her güne, her aya ve her yıla onikilik bir diziden seçilmiş bir hayvanın adı verilmektedir. Örneğin şöyle bir tarih söylenir: "Öküz günü, at ayı, kaplan yılı." Bu takvim, sözcük düzeyinde yapılan birkaç de-ği-

¹³⁴ Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, s. 195.

¹³⁵ Bkz. Chavannes, "Le cycle turc des douze animaux," *TP*, 1906, s. 51-122. Saussure, "Les origines de l'astronomie chinoise," *TP*, 1910, s. 583-648. Pritsak, "Die sogennante Bulgarische Fürstenliste," *UJb*, 1954, s. 75-77; ayrıntılı bir inceleme ve tam bir kaynakça bulunur. Ayrıca bkz. aynı makalenin devamı, fasikül 3-4, s. 184.

şıklıkla yüzyıllar boyunca büyük bir titizlikle kullanılmıştır. Burada birkaç özel not düşerek hayvanların adlarını ancak en yaygın biçimlerinde belirteceğiz.¹³⁶

Fransızca adı	Türkçe adı	Moğolca adı	Aylar
rat [fare]	sıçan, küskü	kulukana ¹³⁷	aralık
boeuf [öküz]	ud	üker (hüker)	ocak
tigre [kaplan]	bars, pars	bars, pars	şubat
lièvre [tavşan]	tavşan	ta'ulay ¹³⁸	mart
dragon [ejderha] ¹³⁹	luu	lû (lung)	nisan
serpent [yılan]	yılan	moyay	mayıs
cheval [at]	yont (at)	morin	haziran
mouton [koyun]	koyun	konin	temmuz
singe [maymun]	biçin ¹⁴⁰	biçin	ağustos
coq [tavuk]	takigu (tavuk)	takiya ¹⁴¹	eylül
chien [köpek]	it	nokay	ekim
porc [domuz]	layzın	kayay (kakai)	kasım

Bu listeye ilişkin geçmişte yapılan ayrıntılı araştırmalara dönmeden, konumuz açısından önemli görünen noktaları hatırlatmakla yetineceğiz. Bu liste altı evcil hayvanla altı yabani hayvandan oluşmaktadır. İlk altı hayvan Çinlilerin kurban hayvanlarıdır. Bunların en azından dört tanesi Altaylıların mitolojisinde ve dinsel ritüellerinde büyük yer tutar: At, koyun, köpek, öküz. “Yabani” hayvanlar arasında maymun (biçin) Türk-Moğol kökenli değildir, ilerde rastlayacağımız fantastik hayvan ejderha, Çince adı *lung*'dan da anlaşılacağı gibi Türk-Moğol kökenli değildir. Buna karşılık Sir Gerard Clauson'un düşündüğünün tersine,¹⁴² Hint-Avrupa kökenli ol-

¹³⁶ Pritsak, “Die sogennante Bulgarische Fürstenliste,” *UJb*, 1954, s. 77.

¹³⁷ Değişkeleri: *qulyuna qulquna qulyana*. Ligeti, “Un vocabulaire mongol d'Istanbul,” *AOAH*, 1962, s. 46'da fare olarak çevrilmiştir.

¹³⁸ *Tulay* olarak kısaltılmıştır.

¹³⁹ Çince *luu*'nun yanı sıra burada tüm ejderha adlarını bulabilirsiniz. *Divanü Lûgat* (c. I, s. 346; c. III, s. 156) yalnızca *nek'e* yer vermiştir. *Sazayan* adı da vardır (Zajaczkowski, *Vocabulaire arabe kiptchak*, 1958, s. 45; Caferoğlu, *Ebu Hayyan el-Gımatî, Kitâb el-İdrâk*, 1931, s. 88, Ho-utsma, *Ein türkisch-arabisches Glossar*, Leiden, 1894, s. 81); *Codex Comanicus*: Grönbech, *Komanisches Wörterbuch*, Kopenhagen, 1942, s. 216; Klaproth, s. 252.

¹⁴⁰ *Baçin*: Zajaczkowski, *Vocabulaire arabe kiptchak*, 1958, s. 12.

¹⁴¹ *Takagu*, *tayawut*, *takuk*, *dakuk* olarak çok değişmiştir, çünkü yansımayla türetilen bir addır.

¹⁴² Sir Gerard Clauson, “The Earliest Turkish Loan Words in Mongolian,” *CAJ*, 1959, s. 183.

masına karşı kaplan Türk-Moğol kökenlidir. Diğerlerinin tümü Türk-Moğol hayvanlarıdır. Kaşgarlı, sözlüğünde *luu* yerine *nek*, *lağzin* yerine *tonğuz* sözcüklerini kullansa da benzer bir liste verir; ama onun yerine kullanılan iki sözcük ile yerlerini aldıkları sözcüklerin anlamı aynıdır.¹⁴³

Bu hayvanların seçimi ve takvimdeki sıraları kesinlikle rastlantısal değildir. Örneğin ejderha ayı nisana, ilkbaharın başlangıcına, efsanelere göre bu hayvanın göğe yükselmek için topraktan çıktığı döneme karşılık gelir (Çinlilere göre dağların tepesine tutunan küçük bulutlardır). Çağdaş Anadolu'da bu inancın bir yansımını bulmamız ilginçtir. M. Fahrettin Kırzioğlu'nun Konya'da bir gazetede yayımladığı efsane,¹⁴⁴ bir ceylandan doğan ejderhanın kökenini ve kışı dağdaki mağaralarda geçirdikten sonra bulutlara karışıp göğe yükselmesini anlatır. At ayı (haziran) ise yaz gündönümüdür. Antikçağ Orta Asya'sında, atın hızlı koşuşu sık sık her gün tüm dünyayı kat eden güneşin seyrine benzetilmiştir. Yukarıda atın tanrısal kökeniyle ilgili efsaneler, göğe kurban verme törenlerinde atın temel önemdeki hayvan olması ve at ayıyla yaz gündönümünün aynı tarihe gelmesi bu olasılığı pekiştirir gibidir. Son olarak maymun, bu ad, her ne kadar Prof. Bazin'in saptadığı gibi tamamen farklı bir kökenden (*biçmek*) geliyorsa da, aynı addaki Ülker'le özdeşleştirilmiştir. Ülker'in çok sayıda antik toplumda yılı ikiye böldüğü bilinmektedir. Ancak bunun ağustos ayına bağlanmasının astrolojisiyle ilişkisi yok gibidir. Bunun Ülker'in ilkbaharda sabahları, sonbaharda da ikinci zamanı doğmasına rastlaması beklenirdi.

Kökene ne olursa olsun Türk olmayan oniki hayvan takviminin Altay halklarının dinsel görüşlerini etkilemediği düşünülemez. Her ne kadar böyle bir etkinin olduğunu kabul etsek de, bunu tam olarak değerlendirmemizi sağlayacak, hatta doğrulayacak belgelere sahip olmadığımızı itiraf etmeliyiz.

Hayvanlardan kehanetler edinme alışkanlığı, astrolojinin büyük ilerlemeler kaydettiği bir sırada hayvanların gökbilimsel bir özellik kazanmasına yol açmıştır. Ayrıca hayvanların üstün özellikleri ve yaşayan her şeyin hayvanbiçimli düşünülmesi olarak kendini gösteren üstünlüğü, takımyıldızlarının, gezegenlerin ve yıldızların, gökte yaşayan hayvanlardan başka bir şey olmadıkları görüşüne yol açmış olabilir. Ama insanlık tarihinde, gök haritalarını bilinen karakterlere benzeterek çizmek çok yaygın bir alışkanlıktır ve Altay astrolojisi o denli yakın bir tarihte ortaya çıkmıştır ve batı bilimine bağlıdır ki, Orta Asya'da böyle bir olgunun aniden keşfedildiğini ileri süremeyeceğimiz için dışardan alındığını söylemek zorundayız. Her du-

¹⁴³ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 345-346.

¹⁴⁴ M. Kırzioğlu, "Gökten Inen Ejderha Efsanesi ve Tarihteki Yeri," *Yeni Meram*, Konya, 1956.

rumda hayvanlar ile yıldızların özdeşleştirilmesi çağdaş Altay tasvirlerinde de çok sık rastlanılan bir görüngüdür. Özellikle çok sayıdaki efsane, tam bir yıldız mitolojisi yaratmak amacıyla dövüş ritüeli ve büyük av miti gibi eski temaları sahiplenmiştir. Örneğin Yeniseyîliler Büyük Ayı'da bir geyik ve üç deve görürler.¹⁴⁵ Tunguzlarda, üç insanın bir gün bir geyiği gökkubbesine kadar izledikleri ve orada birçok eziyet çektikten sonra yıldızlara dönüştükleri anlatılır.¹⁴⁶ Kazaklar, XIX. yüzyılın başında Büyük Ayı'nın, iğdiş edilmiş iki atı takip eden yedi kurttan oluştuğuna inanıyorlardı. "Kurtlar yakalar yakalamaz bunları yiyecekler ve işte o zaman dünya yıkılacak."¹⁴⁷ Ülker görünmez olduğunda, dünyada ot bitmesi için uğraşan yabancı bir koyundur.¹⁴⁸ Altaylılarda ve Buriyalarda birkaç değişkeyle, Oriyon'un, öldürülme üzereyken göğe yükselen ve takımyıldızına dönüşen üç geyik ve bir avcıdan oluştuğuna inanılır. Avcının onlara doğru fırlattığı ok da yıldızlardan biri olmuştur.¹⁴⁹ Altay Tatarları, Ülker'in, bir zamanlar dünyada yaşayan bir hayvan olduğunu anlatır. Ama deveyle öküz toynaklarıyla onu ezmek ister. Üzerine ayağını basan öküz olur. Ezilen hayvanın kalıntıları öküzün toynağı arasından geçer ve göğe savrulup yedi yıldıza dönüşür,¹⁵⁰ vs.

Eski dönemde çok az sayıda takımyıldız ve yıldız biliniyordu: Ay; güneş, yani *kün*; yıldız; Orhon Yazıtlarında¹⁵¹ savaşçı erkek *Erlık* olarak söz edilen ve sonra *yaruk yıldızı*, ışık yıldızı (Lucifer), ondan sonra *Çolpan* (etnograflara göre *Solpon*) adını alan parlak ve çarpıcı renkte olan ve en sonunda da Farsçadan Türkçeye geçen *Çoban*'la karıştırılan Venüs; Mars, yani *bakir sokum*, bakırdan ok ucu; Ülker (bölen; aynı kökene öbür ad *biçin*'de rastlanabilir);¹⁵² Büyük Ayı, yani *Yetiken* yedi hanlar anlamındadır (Moğolca karşılığı *dolan Burkat*, yedi Budhadır); *Kutadgu Bilig*'de Jüpiter veya Kaşgarlı'ya göre¹⁵³ Terazi olan *Erentüz* (veya *Erendiz*), aslında sözcüğü söz-

¹⁴⁵ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 190.

¹⁴⁶ Harva, a.g.y., s. 190.

¹⁴⁷ Levchine, *Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks*, Paris, 1840, s. 386.

¹⁴⁸ Levchine, a.g.y., s. 386-387.

¹⁴⁹ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 190.

¹⁵⁰ Andree, "Die Plejaden im Mythos und in ihrer Beziehung, Globus," *Illustrierte Zeitschrift*, Braunschweig, 1893, s. 364.

¹⁵¹ Orkun, *ETY*, II, s. 159, yazar bunu anlamamıştır. Prof. Bazin'in yayımlanmamış versiyonu.

¹⁵² *Meçin*, *miçin* karşılıklarını da buluyoruz. "Bu tür bir eşadlılık, popüler etimolojiyle, Ülker'in göksel maymunlar olarak anlatıldığı Moğol efsanelerinin doğmasına yol açmıştır." Prof. Bazin, "Les noms turcs et mongols de la constellation des 'Pleiades,'" *AOAH*, 1960, s. 295-7.

¹⁵³ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 76; c. III, s. 40.

cüğüne çevrilirse İkizler, yani “uyum içindeki kahramanlar”dır. Prof. Bazin yakın zamanda Mayence Akademisi’nde sunduğu bildiride, tüm bu astroloji ile batı (Asur-Babil) astrolojisinin birbiriyle yakından ilgili olduklarını, hatta çoğu zaman şaşırtıcı örtüşmeler olduğunu açıklamıştır. Astrolojinin önemli bir yer tuttuğu ilk Türkçe eser olan *Kutadgu Bilig*’de astrolojinin neredeyse tamamı Yunandır. Tam bir özgünlük sergileyen tek bir yıldız vardır, o da Türk-Moğolların *Temür kazuk* (*kaznguk*), demir kazık ve Moğolca *kadasu(n)* = hayvanların bağlandığı kazık (aslında birer hayvan olan yıldızların bağlandığı kazık mı?) olarak adlandırılan Kutupyıldız.’dır. Ama kuşkusuz burada bir imge söz konusudur. Gökte görülebilecek tek hayvan Jüpiter, *Kara Kuş*, kartaldır (sözcüğü sözcüğüne *kara kartal*), ama burda da Yunan etkisi olduğu açıktır.

Dolayısıyla astroloji ne başlangıçta ne de kökeninde hayvan dünyasına hiç borçlu değildir.

Jüpiter kartalı, Büyük Kartal’ın çok sayıda mitte yakın zamanda oynadığı oldukça özel ve önemli rolü ortaya koyar. Birçok Hint-Avrupa efsanesinde, kartalın kozmik ağacın üzerinde durduğu bilinmektedir.¹⁵⁴ Sibirya folklorunda tanrıların habercisi olarak karşımıza çıkar,¹⁵⁵ hatta Yakutlarda üstün varlıkla bile karıştırılabilir.¹⁵⁶ Kartalın neden olmadığı tek bir temsil yoktur ve bunları incelemek, çağdaş dönemin tüm kutsal hayvanbilimini neredeyse tek bir karakter altında incelemek demektir, oysa bunun belirtileri ortaçağda ve antikitede çok daha belirsizdir. İnsanları tanımlamak için kartal adının çok sık kullanıldığı ve MÖ IV ve III. yüzyıllardan itibaren İskitlerin hayvanbiçimci sanatında, özellikle de kraliyet mezarlarının ünlü altın levhalarında kartal figürüne çok sık rastlamamız dışında kartalla ilgili bir bilgiye sahip olmadığımız doğrudur.¹⁵⁷ Aslında bu kuş, tüm Asya’nın efsanevi kuşunun Altay versiyonundan, Arapların *rok*’undan ve Hintlilerin *garuda*’sından başka bir şey değildir; Orta Asya’yla iyice bütünleşen Hintlilerin *garuda*’sından ad belirtilerek söz edilmiştir.¹⁵⁸ Büyük Kartal’ın çok önemli bir rol oynadığı *Er-Töştük*’te, bu ku-

¹⁵⁴ Bkz. Funk ve Wagnalls, *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, ed. M. Leach, New York, 1949-1950, s. 441 B ve 442 A.

¹⁵⁵ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 84-85.

¹⁵⁶ Harva, a.g.y., s. 317.

¹⁵⁷ Rostovtzeff, *Le centre de l’Asie, La Russie, La Chine et le style animalier*, Prag, 1929, s. 43. Bkz. Anderson, “Hunting Magic in the Animal Style,” *BMFEA*, 1932, s. 442 A.

¹⁵⁸ Sternberg, “Die Adlerkult bei den Völkern Sibiriens, Vergleichende Folklore Studie,” *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVIII, 1930, s. 130-134. Bu makalede temel veriler bulunur. Özellikle iki başlı kartalın şamanların köken mitlerinde oynadıkları önemli rol için bkz. s. 143-144.

şun tezahürlerinin en karakteristik çizgilerini ortaya çıkarmak yeterli olacaktır. İki bölüm tamamen bu kuşa ayrılmıştır,¹⁵⁹ başka birçok yerde de karşımıza çıkar. Kartal yedi gün toprak üstünde, yedi gün toprak altında avlanır; yuvası bir kavak ağacıdır. Kahraman Er-Töştük bu kuş tarafından yutulur, çünkü bu avcı kuş, kemiklerini düzeltip çelik kadar sağlamlaştırarak Er-Töştük'ü yenilmez bir kahramana dönüştürmek ister. Canlı ve sağlıklı ve büyük oranda mükemmelleştirilmiş olarak çok uzun zamandan beri toprak altında başıboş dolaşan kahraman, günlerce ve aylarca süren bir uçuşla kartal tarafından evine geri getirilir.¹⁶⁰ Sonra sınavdan çıktığında bitkinlikten yere yığılıp kaldığında kartal onu yeniden yutar, yeniden güçlü ve sağlıklı kılar.¹⁶¹

Bu efsanede dişi olarak gösterilen kartal yaşam kuşu ve kozmik kuş olarak iki rol oynar. Birinci rolü ikincisinden daha enderdir. Bildiğimiz evrenin dışına konulan tek hayvan kartal değildir. Çağdaş tasvirler hayvanların dünyayı taşıdıklarını ya da destek verdiklerini göstermektedir. Teleutlarda dünyanın dört boğa üzerinde durduğu anlatılır; Kırgızlardaysa içinde bir taş olan büyük bir okyanus hayal edilir, bu taşın üzerindeki bir boğa dünyayı boynuzlarının arasında tutar. Benzer imgelere İslamın etkisine girmiş Türk toplumlarının çoğunda rastlanır¹⁶² ve bizce bu imgeleri Arap-Fars uygarlığına borçludurlar. Dört boğayı evrenin dört köşesine yerleştiren efsanelerde Çin veya Tibet aracılığıyla¹⁶³ Hindistan'ın uzaktan etkisi olabilir: Tibet'te dünyayı sırtlayan bu kez dört fildir – dünyayı bir kaplumbağa üstüne oturtan efsaneler de vardır.¹⁶⁴ Vişnu dünyayı işte bu hayvanın görüntüsü altında taşımaktadır. Daha önce söz ettiğimiz bir öyküde Pallas, yaldızlı kaplumbağanın, evrenin merkezini oluşturan dağı sırtladığını anlatan Moğol mitlerini aktarır.¹⁶⁵ Bu inanç günümüzde Buriyatlarda ve Tunguzlarda¹⁶⁶ ve güneş her şeyi kurutup yakıtığında, dünyayı taşıyan kaplumbağanın da sıcak yüzünden endişeyle ters döneceğini

¹⁵⁹ Er-Töştük § 34 ve 35.

¹⁶⁰ Er-Töştük § 49.

¹⁶¹ Er-Töştük § 51.

¹⁶² Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 31-32.

¹⁶³ Harva, a.g.y., s. 30.

¹⁶⁴ Harva'nın, kaplumbağanın buna benzer, hatta neredeyse aynı rolü oynadığı Kuzey Amerika (Siular, Huronlar)mitleriyle kurdugu ilginç bağlara bakınız.

¹⁶⁵ Pallas, *Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften*, St. Petersburg, 1776-1801, c. II, s. 24.

¹⁶⁶ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 30.

ve böylece dünyanın sonunu getireceğini anlatan Kalmuklarda da¹⁶⁷ vardır. Bu ödünç almanın çok eski tarihli olduğu kesindir, çünkü Orhon Yazıtları, dev bir kaplumbağadan başka bir şeye benzemeyen bir kaide üstüne oturtulmuştur.¹⁶⁸

İnsanın yaratılış döneminde köpeğe önemli bir rol veren tüm mitlerin daha yakın bir zamanda ortaya çıktığına inanma eğilimindeyiz, zaten yaratılış fikirleri Altay halklarında hızlı bir biçimde kabul edilmemiştir. Harva görüş ayrılıklarına karşın oldukça basit bir şemaya indirgenebilecek birçok Yakut, Çeremis, Altay Tatarı, Buriyat, vb öyküsü aktarmaktadır: Yaratıcı tanrı yarattığı henüz tamamlanmamışken yanına bekçi olarak köpeği koyar. Bu ikilik mitlerin çoğunu renklendirir: İlahi eseri şeytanın yok etme girişimlerine karşı korumakla görevli bekçi köpeği. Öykü burada köpeğe çifte değer atfeder: çünkü korumakla görevli olduğu kimseyi terk etmesi için çıplaklığını kıllarla örtmeyi teklif eden kötülük tininin baştan çıkarışına kapılan köpeğin koruyuculuk rolü, “düşüş”ünü izleyen tanrısal bir lanetle gölgelebilir. İnsanın, daha Tanrı ona can vermeden önce bozulmasını ortaya koyan bu efsaneler, herhalde insanın yasaklı ağacın meyvesini yiyerek ahlak çöküntüsüne uğradığı daha basit başka bir oyundan önce geliyor olmalıdır.¹⁶⁹

Köpek halk öykülerinde günahkâr melek rolünü oynar. Bu nedenle köpek, çağdaş Altay mitolojisinin çoğalttığı ve herhangi bir kanıtımız olmasa da, eski zamanda ortaya çıktığını düşündüğümüz ve sonuçta ancak sınırlı bir önem taşıyan, tanrıların hayvanbiçimli tüm hizmetkârları ve habercileriyle akrabadır: Tanrılar tıpkı insanlar gibi hayvanları kullanır.

Tanrı'nın hizmetkârının ya da habercisinin bazen tanrısallaştırılması oldukça mantıklı bir girişimin sonucudur ve kartal örneğinde buna daha önce değinmiştik. Tarihin en başından beri Altay halklarının dininde hayvan tanrı ve hayvana tapma kesinlikle var olmamıştır. Buna karşın kimi kanıtlar bu kesin olguya karşıdır, ama bu yalnızca görünüştedir, çünkü eski ve çağdaş gözlemcilerin büyük kısmı bazı hayvanları ve insanların bunlarla ilişkilerini tanımlamak için sıklıkla “tanrı” ve “tapma” sözcüklerini kullanmıştır. Örneğin Klemm Kalmuklarda “yılana tapıldığından,”¹⁷⁰ Riasanovsky de Moğollarda tavşan ve ayıya tapıldığından söz eder.¹⁷¹ Çok

¹⁶⁷ Lasch, “Die Ursache und Bedeutung der Erdbeden im Volksglauben und Volksbrauch,” *AIE*, s. 252-253.

¹⁶⁸ Sayısız tanıklık vardır. Kumandan Bouillane de Lacoste'un güzel betimlemesi için bkz. *Au pays sacré des anciens Turcs et des Mongols*, Paris, 1911, s. 79.

¹⁶⁹ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 114.

¹⁷⁰ Klemm, *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, Leipzig, 1843, s. 202.

daha önceki bir zamanda İbn Fadlan: “Bazı Başkırtlar aylara taparken, bazıları balıklara, geri kalanları da turna kuşlarına tapıyorlar”¹⁷² demiştir. Tüm bu yazarlar kendi kasvirlerinin ya da sözcük hatalarının kurbanıdır. Tanrı'yı ve Göğü belirten *tengri* sözcüğü son derece esnek ve Türklerin kabul ettiği tüm dinlerde bu sözcük bir yerde cinleri, başka bir yerde *apsara*'ları ve *deva*'ları, başka bir yerde Manici öğeleri, ilkeleri, yine başka bir yerde de Hristiyan ikonlarını, vs'yi tanımlamaya yaramaktadır.¹⁷³ Şamanizmde bu sözcük, örneğin Yakutlarda *tangana* ya da gırtlaktan çıkan *kanara* olarak put-*ongon*'ları tanımlamak için kullanılmaktadır: Birebir çevirmek karşıt anlam doğurur. Öte yandan şu veya bu kavmin şu ya da bu hayvana özel bir ilgi gösterdiği oldukça açıktır. İstisnalar dışında kavim boyutunu aşmayan bu ilginin tapmakla hiçbir ilgisi yoktur; bu ilgi, hayvanın bir grup insana yaptığı hizmetlerden ya da kan bağlarından, yani hayvanı insana bağlayan gerçek bir ortaklıktan kaynaklanmaktadır. Kan bağı ata-hayvan tapımına bağlanabilir. Burada da (hayvan dini olarak) hayvana tapma değil, ataya tapma söz konusudur.

Bu kuralın istisnaları var mıdır? İşte bu noktada, bildiklerimizin bu haliyle, kesin bir görüş ileri süremiyoruz. Kaplan bu istisnalardan biri olabilir, ama bunun kanıtları oldukça yetersizdir. *İrk Bitig*'de,¹⁷⁴ tek bir kez, kamışların arasında esneyip duran ve hiçbir öykünün kahramanı olmayan bir karakter görülür: Kaplan, *bars*. “Yiğit ve erdemli” olduğundan başka hakkında hiçbir şey bilinmiyor. Çin'de, “bitkileri yiyen hayvanları öldürdüğü” için bir tarım tanrısı olarak bilinen Shang adında simgesel bir kaplan olmasaydı kaplanı kesin olarak tanrılaştırmayı düşünmezdim.¹⁷⁵ Sibiryakaplanının ne denli cüsseli, “Hindistan'dakine oranla ne denli büyük olduğu” ne denli “yırtıcı” olduğu bilinir.¹⁷⁶ Yine de yerli bir kaplan tanrısından söz etmek akla yakın bir olasılık değildir. Hayvan tanrı değildir; insanı aşar, ama insanla aynı kandan, aynı kemiktendir ve aynı ruhu taşır.

¹⁷¹ Riasanovsky, *Customary Law of the Nomadic Tribes of Siberia*, Tientsin, 1938, s. 52.

¹⁷² *Ibn Fadlan* § 42; Zeki Velidi Togan, *Ibn Fadlân*, s. 36; Canard, “La relation du voyage d'Ibn Fadlân chez les Bulgares de la Volga,” Cezayir, 1958, s. 85. Macartney de söz eder: *The Magyars in the Ninth Century*, Cambridge, 1930, s. 223-224.

¹⁷³ Bkz. Büchner, “Tängri,” *El*, c. IV, s. 685-687.

¹⁷⁴ *İrk Bitig* § 10; Thomsen, *TRS*, s. 198; Orkun, *ETY*, II, s. 75.

¹⁷⁵ Waterbury, *Early Chinese Symbols and Literature: Vestiges and Speculation*, New York, 1942 ve “The Tiger and Agriculture,” *AA*, 1947, s. 56-60.

¹⁷⁶ Ujfalvy, “Les chasses en Asie centrale,” *Bulletin de la Société d'Acclimatation*, 1878, s. 8: “Bataklıkta bitki örtüsü çok yoğundur... Hatta Balkaş Gölü kıyılarna kadar bu yoğunlukta devam ettiği anlatılır.”

Henüz nasıl mücadele edeceğini bilmediği tüm doğa güçleriyle karşı karşıya kalan, Gökke iletişim kurmak için ağaca bağımlı olan, kaçınılmaz sondan kaçabilen bitki örtüsünün bitmeyen verimliliği karşısında hayrete düşen, yiyeceğini ve elbise-lerini borçlu olduğu, kendisinden daha iyi yüzen, daha iyi uçan, hata yapmayan, geleceği bilen, önsezisine güvenilen ve biçimi, özellikle de kendi ruhu olmak üzere, her şeyin gerçek ve temel biçimi olan hayvana karşı avda çok sık talihsiz bir rakip durumuna düşen Altay insanı sürekli zayıflıklarıyla yüzleşir. Zayıf yönlerinden bunalarak kendisinden daha güçlü bir şeye dayanmak ister. Gözlemlediği tüm farklılıklara karşın doğasının tüm evreninkiyle aynı olduğunu ve yetersizliklerinin sorumlusunun yalnızca insan olmasından kaynaklandığını bilir. Bu zorlukları dinle, büyüyle, hayvanları ya da bitkileri taklit ederek ve mümkünse bunlarla özdeşleşerek yenmesi tek şansıdır. Ve insan bu şansı değerlendirmesini bilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN TOPLULUĞU VE HAYVAN TOPLULUĞU: ÇATIŞMA

Altay halkları yaşamın birliğine ve canlı varlıkların yalnızca yoğunluk olarak birbirlerinden farklı, yapısal açıdansa benzer olduğuna inandıkları için tüm evrenin kendileriyle aynı şekilde düzenlendiğini düşünmüşlerdir.¹ Her tür, insan türü gibi bir toplum oluşturmaktadır. Böylece insan toplumunun yanı sıra hayvan, bitki, madden toplumları vardır; aynı özellikleri taşırlar, aynı şekilde örgütlenmişlerdir, aynı kurallara uyarlar.

Antikiteden beri Orta Asya, bozkırlar ve daha az ölçüde olmakla birlikte onları fark ettiğimiz andan itibaren Sibiryaya ormanları, iki çekim kutbu arasında kalmıştır. Bir yandan kavimler arasındaki kesin ve temel ayrımlara duyulan saygı, öte yandan sürekli olarak kurulan, yıkılan, yeniden kurulan, birleşen, sonra yine dağılan ve René Grousset'nin çok güzel bir biçimde Bozkır İmparatorlukları dediği imparatorluklar. Altay dininde hayvanbiliminin önemini anlamak için, bunların önemli bir değeri olmasına karşın, siyasal ve toplumsal düzenin temelini oluşturanların kavimler ve alt-bölümlerini göz önünde bulundurabiliriz.

Tüm belgeler boylardan ve alt-kavimlerden söz eder, ama büyük göçebe konfederasyonlarının kurulduğu dönemlere dayandığından tarihsel gelişimlerini tam olarak izlemekte, hatta aralarındaki ilişkileri tanımlamakta zorlanıyoruz. İçlerinden en iyi tanıdığımız kavimlerden Batı Türkleri, yani Oğuzlar paleo-Türk yazıtlarına göre önceleri dokuz kavimdiler;² ortaçağ Müslüman kaynaklarında *Tokuzoguz* ya da *Toguzoguz*, Dokuz Oğuz olarak adlandırılıyorlardı, ama daha sonraki kaynaklar bu dokuz kavim yerine iki gruba ayrılmış yirmidört kavimden söz eder:³ *Bozoklor* ve

¹ “Burada (Sibirya’da) doğa bile insan model alınarak oluşturulmuştur,” Lot-Falck, “La notion de propriété et les esprits-maîtres en Sibérie,” *RHR*, 1953, s. 172.

² Bkz. *Tonyukuk*, satır 9; Giraud, *L’inscription de Baïn Tsokto*, metin: s. 54, çeviri: s. 60.

³ Örneğin bkz. Vambéry, *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*, Leipzig, 1885, s. 4-6. Houtsma, “Die Ghuzenstämme,” *WZKM*, s. 230-231. *Divanü Lûgat* yalnızca yirmiiki Oğuz kavminin adını verir (c. I, s. 55-58), ama uzun bir açıklamanın olduğu daha ayrıntılı bir kısımda (c. III, s. 421 vd) yirmidört Oğuz kavminden söz edilir: “Türkmenler Oğuzdur. İlk önceleri 24 kavimden oluşmaktaydılar ...”

Onoklar. Onikilik gruplar da hükümdarın altı oğluna paylaştırılarak dört büyük kavme ayrılır, bu dört kavmin her biri de üç boya ayrılır.⁴ 9'dan 24 kavme nasıl ulaşıldığına ilişkin bir bilgimiz yok, ayrıca Dokuz Oğuzların Dokuz Uygurlar⁵ olup olmadığını da bilmiyoruz; *T'ang-chou*'ya göre, Uygurlar, Tölişler ya da Töleşler denilen onbeş kavim arasında yer alıyordu.⁶ Boyların örgütlenmesiyle ilgili bu kadar az bilginin olması, tüm kavim topluluklarında olduğu gibi bireylerin kökenlerine ve soylarına bu kadar çok önem verdiği toplumlarda çok daha ciddi bir eksiklik oluyor. Müslüman tarihçi Reşidüddin, dinleri konusunda oldukça karamsar olduğu Moğollar hakkında şöyle demiştir: "Moğollar her zaman kökenlerini ve boylarını tanımışlardır. Çocuklarını yetiştirirken başkaları gibi anlatacakları dinleri ve inançları olmadığı için anne ve baba yeni doğan çocuklarına soylarını anlatır ve çocuğa boyu tanıtır. Bu kurala her zaman uyarlar ve hâlâ bir boya ait olmayı bir onur olarak görürler."⁷ Boyun adı ailenin adıdır. Mostaert "bireyleri ayırmak için özel adlarına boy adlarını eklediklerini" söylemiştir. *Gizli Tarih*'ten birkaç örnek verir: "Tatar'un Tamujin üge = Tatarlardan Temucin-uge; Onggiradai Dei Seçen = Unggirat'lı Dei-seçen, vb."⁸ Gerçekten de oldukça muhafazakârdılar; bazı kavimlerin yok olmasına karşın, varlığını sürdürenler adlarını yüzyıllar boyunca çok az değişiklikle korumuşlardır ve yeradibilimi (örneğin modern Anadolu) bunları yeniden gündeme getirir.

Tüm bu kavimler göçebedir, çünkü yerleşik yaşam tarzı boy temelli örgütlenmeye uymaz. Olağanüstü olgular olarak görülen büyük göç hareketleri gibi tarihsel rastlantıları saymazsak her kavim ait olduğu ve karşılığında da kendisini sahibi olarak gördüğü toprağa bağlıdır. Lot-Falck'ın da açıkladığı gibi "Bir boyun dinsel dünyası yerleştiği toprağın sınırlarına bağlıdır."⁹ Doğal olarak siyasal, toplumsal ya da dinsel örgütlenme bir insan örgütlenmesidir, ama sahip olduklarıyla zengin ve belli bir alanın örgütlenmesi de söz konusudur.

⁴ *Oğuzname*'de bulunduğu biçimiyle satır 66-69 ve 85-88.

⁵ *T'ang chou*, 252, A, 2 b. *Kieou T'ang chou*'de de (195, 2, A) söz edilir. Hamilton, *Les Ouighours à l'époque des cinq dynasties d'après les documents chinois*, Paris, 1955, s. 3. Tartışmalar, s. 7 vd. Ayrıca bkz. Minorsky, "Tamim ibn Bahr's Journey to the Uyghurs," *BSOAS*, 1947-48, s. 275-305. Hüseyin Namık Orkun, "Oğuz Destanına Dair," *Ülkü*, 1935, s. 412-420.

⁶ *T'ang chou*, 217, A, 1, A. Alıntılan: Hamilton, *Les Ouighours à l'époque des cinq dynasties d'après les documents chinois*, Paris, 1955, s. 1-2.

⁷ Reşidüddin, II, 28. Alıntılan: Vladimirtsov, *Moğolların İçtimai Teşkilâtı*, Paris, 1948, s. 56-57.

⁸ Mostaert, "Ordosica," *Bulletin*, n° 9, 1934, Catholic University, Pekin, s. 22.

⁹ Lot-Falck, "La notion de propriété et les esprits-maîtres en Sibérie," *RHR*, 1953, s. 175.

Başka canlıların boy ve yerleşilen toprak temelli örgütlenmelerine ilişkin eski tarihli belgeler yok, ama olduğuna ilişkin bazı işaretler var. Günümüzde bu daha da açık ortaya çıkmaktadır.

Bir orman ya da koruluk oluşturan ve belli bir bireysellik kazandırılmış (bir şamanın seçtiği kayın ağacı koruluğu ya da çok büyük bir ağaç) çeşitli ağaçların birbirine harmanlandığını ve genel anlamda ortak bir tin olarak kabul edildiğini görmüştük. Bu orman ya da koru tını burada yaşayan insan topluluğunun ortak ruhudur ve dolayısıyla ortak törenlerde, *tamga* ve sancak, *tuğ* gibi amblemlerde, ata tapımlarında tezahür ettiği biçimiyle boyun ortak ruhundan ayrılamaz. Ruhlarla donanmış sıradan nesnelerden oluşan her tür topluluk da bu topluluğu oluşturan nesnelerden her birinin özdeki gücünü artırır ve çok güçlü yeni bir ruh yaratır. Sıradan bir taşın ruhu zayıftır. Ama sayısız başka taşın ruhlarıyla birleşince birlikten doğan ortak ruh, *obo*, ilahi büyük bir güç oluşturur. Bu gücü, belli yerlerden alınan taşları toplayarak oluştururlar ve *obo*'nun ortak ve kutsal ruhu, bu topluluğun üstünde oluşturulduğu toprağın kutsal ruhundan ayrılamaz.¹⁰

Eğer ağaç toplulukları, taşlar, belli bir alandaki özel bir yerde ortak ruhu olan bir grup, yeni bir boy (aslında bu koşullarda boy sözcüğünü kullanmak biraz şaşırtıcıdır) oluşturmak için bir araya getiriliyorsa, hayvanlar için de aynı şey geçerlidir. Lot-Falck gibi belirli şeylerin yan anlamlarını göremeyenler, “bunların, toplumsal örgütlenmeleri oldukları gibi taklit ederek ... hayvanların, tanrıların ve ölümlerin dünyalarını oluşturduklarını” söyler ve hayvan boylarından (ve göksel boylardan) söz eder.¹¹ Özellikle Zelenin modern Sibiryalıların, hayvan topluluklarından insan toplulukları gibi söz ettiklerini gösteren bilgiler toplamıştır. Çoğu örneğin Altaylar dışındaki halklardan, Sibirya'daki azınlıklardan alınmasına karşın, en karakteristikleri Türk-Moğol görüngüsüdür. En azından dünyanın bu bölgesinde dinsel olguların doğasının dilsel aidiyete bağlı olmadığını deneyimler gösteriyor: inanç birliği ifade birliğinin sınırlarını aşar. Rus bilim adamının temkinliliği, etnografik olmaktan çok tarihsel olmayı amaçlayan bir araştırmaya çıkış noktası olabilir; eski tanıklıkları daha da açıklayacak bir araştırma olacaktır bu.

¹⁰ *Obo* için bkz. Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 396, fotoğraf 49, s. 397. Castagné, *Les monuments funéraires de la steppe des Kirghizes*, Orenbourg, 1911, s. 13-19, vd. Eski Moğolca biçimi olan *oboya* için bkz. Bleichsteiner, Heissig, Unkrig, *Wörterbuch der heutigen mongolischen Sprache*, Viyana-Pekin, 1941, s. 56, 8: “Votivmal, Kultmal aus Steinen und Reisern ...”

¹¹ Lot-Falck, “La notion de propriété et les esprits-maitres en Sibérie,” *RHR*, 1953, s. 172.

Buriyatlar, Rus imparatorluk hanedanlığına bağlı oldukları dönemde yılanlar “çar”ı ve eşinden (*hatun*) söz ederler.¹² Ülkelerindeki üç dağda “yılanlar topluluğu, belediye başkanları ve yaşlılar” yaşamıştır. Başka kaynaklara göre¹³ balıklar çarı, kuşlar çarı, karıncalar çarı, kurbagalar çarı vardır.¹⁴ Yakutlarda şaman çok etkilidir, kuğu-şamandan, çaylak-şamandan, turna-şamandan söz edilir.¹⁵ Başka halklar da bütün hayvan ailelerinin şamansız yapabileceklerini düşünemezler bile. Ensest ilişkiye giren köpekleri öldürme geleneği, dişevlilik yapan Gilyaklarda türler arasındaki örtüşmeyi göstermesi açısından ilginçtir.¹⁶ Aslında bu toplumda da reng-yikleri ile keçilerin kavimler oluşturduğu ve kendilerine şefler seçtiği anlatılır.¹⁷ Zelenin tüm bu bilgilerin oldukça yakın tarihli ve artık boy temelli yönetimlere bağlı olmayan insanlarla ilgili olduğunu, bu insanların da “feodal ya da kapitalist toplumlarda yaşadıklarını” söyler.¹⁸ Bunların geçmişten kalıp varlıklarını sürdürmeleri açıklayıcı değerlerini daha da artırır.

İnsanlar ile hayvanlar arasındaki sayısız ilişki, kişiden kişiye değişen özel ilişkiler olarak değil, kavimden kavme değişen toplumsal ilişkiler olarak alınmalıdır. Aslında bir kavmin oluşturduğu toplumda bu konuyla ilgili net bilgiler mevcuttur, insan birey olmadan önce bir grubun parçasıdır. Yakınlarının terk ettiği ve kavmin dışına itilen kişi kayıp kabul edilir. Vladimirtsov, *Moğolların Gizli Tarihi*’ne dayanarak, “adak törenlerine (boyun ortak davranışı) katılma yasağı boydan atılma, toplum dışına itilme anlamına geldiğini”¹⁹ iyice göstermiştir; bu, bir insanı mahkum eden ilk eylemdir. Herkes kendisi için değil de yakınları için çalışır. Doğum ve ölüm yalnızca aileyi değil tüm toplumu ilgilendirir. Üyelerden birine yapılan saldırı tüm boyu ilgilendirir. Bir halkın ayrılmaz bir biçimde birleşmesi, ancak bir bütün olarak ulaşılabilen *tek bir* yaşam olduğu anlamına gelir. Düşmanlarından biri “Türk halkını öldüreceğim” der²⁰ ve haklıdır. Çünkü yazıtlarda bir halkın insan gibi doğduğu ve öldüğü yazılıdır. Zelenin için “boy temelli yönetimin en karakteris-

¹² Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 140 vd.

¹³ Hangileri? Zelenin bunu söylemiyor.

¹⁴ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 140 vd.

¹⁵ Zelenin, a.g.y., s. 142-143.

¹⁶ Zelenin, a.g.y., s. 140.

¹⁷ Zelenin, a.g.y., s. 140-141.

¹⁸ Zelenin, a.g.y., s. 141.

¹⁹ Vladimirtsov, *Moğolların İçtimai Teşkilâtı*, Paris, 1948, s. 63.

²⁰ O.I, satır 10-11; O.II, satır 9-10.

tik özelliği olan kan davası kurumunu”²¹ meydana getiren de, onun kendisi olan da halktır. Hayvan boyu ile insan boyu arasındaki ilişkiler varsayım düzeyinde kalmayıp gözlemlenmiştir de. “İnsanlar ile hayvanlar arasında, Tunguzların diğer etnik gruplarla kurduğu ilişkilerle tamamen aynı biçimde ilişkiler kurulduğu görülür.”²² “Amur havzası Tunguzları ayı boylarını müttefikleri olarak görürler.”²³ “Tunguzlara göre rakip üç grup vardır: insanlar, kaplanlar ve büyük ayılar. Bir kaplan küçük bir vadide hakimiyet kurarsa bu vadide artık ne insan ne ayı yaşayabilir.”²⁴

Oysa insan ile hayvan boyları arasındaki ilişkiler insan kavimleri arasındaki ilişkiler gibidir: ittifaklar, askeri, ekonomik ya da evliliğe dayanan (ve bu son nokta, genellikle dışevlilik yapan bir toplumda oldukça büyük önem taşır) ilişkiler, feodalizm ya da düşmanca ilişkiler: her durumda belli bir antlaşmaya dayanan ilişkilerdir, çünkü öldürmek, savaşta olduğu gibi avda da karşı tarafla örtük bir antlaşma olmasını şart koşar.

Hayvanın ölümünden önce, ölümü sırasında ve ölümünden sonra gerçekleşen ve av ayinini oluşturan olaylar ve uluslar arasındaki savaşın ilkel psikolojisini unutturan modern zamanın ateşli zafer gösterileri, insan dünyası ile hayvan dünyası arasındaki çatışmanın, içerik açısından olduğu kadar biçim açısından da iki insan topluluğu arasındaki çatışmayla benzerlik gösterdiğini görmemizi engeller. Savaş yalnızca öldürmek ve şiddet gibi ilkel içgüdülerin doyurulması için değil –bunlar karşılıklarını av sanatının zevklerinde bulur– iki rakip grubun ekonomik rekabeti sonucunda birbirlerinin mal varlıklarını ele geçirme isteğinden patlak verir. Av ile savaşı karşılaştırsak avın amacı avcı için besinini sağlamaktır, savaşta fethetme duygularıyla hareket edenlerin amacı komşunun zenginliklerinden başka kadınlarını, kölelerini almaktır ve daha önemlisi öldürülen düşmanların ötedünyada hizmetçileri olacağını bilirler.²⁵ Rekabete dayalı düşmanlığa gelince bu duygunun ifadesini de, av sırasında yalnızca ortak bir ava saldırmakla yetinmeyip göçebenin sürüsüne de saldıran vahşi hayvanların av özelliklerinde buluruz.

Daha XI. yüzyılda Cüveyni, son derece isabetli bir gözlemlerle Moğolların, avlanmanın “ordu kumandanına yaraşır bir uğraş” olduğuna (çünkü avlanma sanatıyla as-

²¹ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 143.

²² Shirokogorov, *Social Organisation of the Northern Tungus*, Şanghay, 1929, s. 44.

²³ Lewitsky, “Quelques aspects de la vie religieuse des peuples de l’Asie centrale et septentrionale,” *Histoire générale des religions*, ed. A. Quillet, Paris, 1948, s. 158.

²⁴ Shirokogorov, *Social Organisation of the Northern Tungus*, Şanghay, 1929, s. 42.

²⁵ Jean-Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Paris, 1963, s. 102 vd., s. 186 vd.

kerlere bilmeleri gereken her şey öğretilir)²⁶ inandıklarını belirtirken üzerinde durduğu da işte tam bu noktadır. Avlanmanın nasıl gerçekleştiğini tüm ayrıntılarıyla anlattıktan sonra şunları ekler: “Avladıkları tüm av hayvanlarını toplarlar ve tüm türleri ayırt etmek mümkün olmadığında yalnızca av hayvanları ve yabaneşekleri,”²⁷ yani değer verdiklerini sayarlar. Şu sonuca varır: “Savaş ölümlerle, kurbanların sayılmasıyla, hayatta kalanların bir köşeye ayrılmasıyla, yani her ayrıntısıyla ava benzer, hatta aynıdır.”²⁸ Özellikle hayatta kalanların nasıl bağışlandıklarını inceleyen bu görüşe tekrar döneceğiz.

Metinlerde de savaş ile av aynı kefeye konulur ve aynı bakış açısıyla değerlendirilir. Kahramanın ya askeri bir zafer kazanarak ya da parlak bir av gerçekleştirerek üne kavuştuğunu görürüz. Ayrıca genç birisinin erkeklik adını ya bir insanla ya da hayvanla yaptığı ilk dövüşten sonra aldığını göreceğiz. İlk büyük Türk yazıtlarında ölümlerin askeri işleri ayrıntılarıyla anlatılırken küçük cenaze metinlerinde ölünün göze çarpan olaylarından, özellikle de avlarından söz edilir.

Türk ordusu savaşta, çok iyi bilmediği topraklarda ilerlerken bir rehber gereksinim duyar. Ordu kumandanı Tonyukuk “çöldeki yolları iyi tanıyan birisini” seçip hizmetine alır.²⁹ Böylece bir yabancidan, belki de bir düşmandan hizmet umar, çünkü bu kişi yolunu şaşırınca bedelini boğazı kesilerek öder. Avcı da eski düşmanına, av hayvanına karşı savaşa giderken bir yardımcı, ondan daha iyi bir avcı, yani şahini ya da köpeği yanına alır. Tazıyı ya da avcı kuşunu yetiştirirken aklında bunlara hükmetmek yoktur. Kendisine hizmet etmeye zorlar, çünkü tıpkı tinlere egemen olan büyük gibi hayvanları evcilleştiren hakim sözcüğü biliyordur.

Hayvanlar insanların niyetlerini sezebilirler: bu nedenle insandan daha çok çekinirler. O halde dikkatli olup planların bilinmemesini sağlamak gerekir. Etnograflar pek çok kez avcının, hayvanı ürkütmemek için adıyla çağırmaktan kaçındığını vurgulamışlardır; bu Sibiryâ halklarının ayı avlarında çok açık bir biçimde gözlenmiştir.³⁰ Bu âdetle (hâlâ tartışılan) ad tabusunun kökenini bulabilir miyiz? Olabilir. Kesin olan bu önlemin savaşa giderken alınan önlemlerle eşdeğer olduğudur. Her ikisinde de de saldırı beklenmedik olmalıdır,³¹ ama bir cinayet görünümüne de almamalıdır.

²⁶ Cüveynî, *Tarih-i Cihan Gûşaye*, çev. Boyle, Manchester, 1958, c. I, s. 27.

²⁷ Cüveynî, *a.g.y.*, c. I, s. 28.

²⁸ Cüveynî, *a.g.y.*, 1958, c. I, s. 19.

²⁹ *Tonyukuk*, satır 23; Giraud, *L'inscription de Bain Tsokto*, Paris, 1961, s. 61.

³⁰ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 408-409.

³¹ Gece saldırılarından söz eden sayısız metin vardır.

Bazı dönemlerde kan davaları olduğunu söylemiştik. Öldürülen av hayvanının intikamını alacağı endişesini yaratanın, öç almanın insan kavimleri arasında çok sık görülmesi olduğundan eminiz; genellikle öç almak kurbanın ait olduğu hayvan bo-yuna düşer.³² İnsan bunu engellemek için böyle bir cinayet işlediğinden dolayı özürl diler, hatta ava hazırlandığından, hayvanın ölürken boş yere acı çekmemesi için elinden geleni yapar.

Ay ile savaş arasındaki tüm ortak noktaları ortaya koyan davranışları ve günümüzde hâlâ varlığını sürdüren ayinleri sayabiliriz. Bu tür örneklerle araştırmamız ilerledikçe göreceksiniz. Ama sanırım bir çelişkiye dikkat çekmeliyiz. Av hayvanının ancak kendisi ölmek isteyince avlanabildiği inancı evrensel bir inançtır. Ama öte yandan insanla savaşır, kendini savunur ve mücadele eder: "Avcı ne kadar kurnazsa ayı da o kadar yol bilir."³³ Ama sonunda yenilir. Bu çelişkinin çözülüp çözül-meyeceğini ilerde göreceğiz.

Av, orman halkları için yaşamsal önemdedir ve belki de tek geçim kaynağıdır. Göçebe çobanlar için de belirli bir önemi vardır, ama Orta Asya'da vahalarda yaşayanlar avla neredeyse hiç ilgilenmezler.³⁴ Ama av her durumda savaştan daha fazla neşe verir ve önde gelen gelen zevklerden, örneğin Kaşgarlı'nın aktardığı eski şiirler bunu gösterir.³⁵ Orman halkları için temel önemde olan ve göçebelerin zamanlarını oldukça alan av, beslenmede ve giyimde vazgeçilmez bir rol oynadığı için dinin de dikkatini çekmiş ve en önde gelen kaygıları arasına yerleşerek pek çok büyü ayinine konu olmuştur. "Av ayinleri" bugün de çok fazladır ve etnografik araştırmalarda uzun bir bölüm ayrılır. Bu ayinler üzerine monografiler bile hazırlanmıştır.³⁶ Ama özgün olmayı hedefleyen bir çalışmada sınıflandırılmış ve açıklanmış modern belgeler yığınına tekrar ele almak söz konusu olamaz.³⁷ Avın vazgeçilmez olduğu üçra coğrafi bölgelerde yaşayan orman halklarının hiçbir metin bırakmadık-

³² Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 420-22.

³³ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 63.

³⁴ Örneğin bkz. Ujfalvy, "Les chasses en Asie centrale," *Bulletin de la Société d'Acclimatation*, 1878, s. 1.

³⁵ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 142, 263; c. III, s. 429. Bkz. Brockelmann, "Altürkistanische Volkspoeseie," *Hirth Anniversary Volume*, Londra, 1923, s. 1-22.

³⁶ Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953. Ayrıca bkz. Holmberg, "Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas," *JFOu*, 1925; Paulson, *Schutzgeister und gottheiten des Wildes*, Stockholm, 1961.

³⁷ Bu bilgilerden, ancak çalışmanın genel gidişatı için vazgeçilmez olduğunda ya da tarihsel belgelerin doğruladığı eski olguları açıklamak gerektiğinde çok az ölçüde yararlanacağım.

larını ve bunların eski doğu ve batı dünyasının seyyahları ve tarihçileri tarafından fazla bilinmediklerini hatırlayalım. Ama bozkır çobanları için durum farklıdır. Av tek yaşam kaynakları olmadığı için avla ilgili ayinler daha az gelişmiş ya da daha az merkezde olabilir; ama yine de önemi büyüktür. Eski dönemlerle ilgili az sayıdaki kaynaktan avın zorunluluklarını, avın nasıl kabul gördüğünü, nasıl avlanıldığını ve avdan neler beklendiğini çıkarabiliyoruz. Şimdilik avı bir erginliğe giriş ayini olarak gören, insan ile hayvan arasındaki savaşa yönelik her tür bilgiyi başka bir zaman kullanmak üzere bir kenara ayırıyoruz.

Kendi açımızdan bozkır hayvanbıçımci sanatın ünlü “dövüş levhalarını” açıklamak için tamamen farklı bir öneri geliştiresek de,³⁸ bu levhaların av simgeciliğine karşılık geldikleri düşüncesinden söz etmeden geçemeyiz. Bu levhalarda vahşi bir hayvan ya da avcı kuş bir av hayvanına saldırır konumda tasvir edilmişlerdir. Varsayımımız, ilk saptamanın oldukça uzağına giderek, bu levhalarda insan ile hayvan arasındaki mücadelenin altının çizildiğinin inkâr edilemeyeceği yönündedir. Bu çatışmanın tasviri çok farklı noktaları gösteriyor olabilir: kaplan ve kartal insanın avdaki yardımcılarıdır ve burada belirtilen onların başarısıdır; dövüş levhası sempatik büyü levhasından başka bir şey değildir. — Avlanan yabani hayvan avlanan insanla özdeşleşmiştir: sanat eserinde aynı büyüsel değere sahiptir. — Hayvan bıçımındaki şaman bir hayvan tininin peşindedir ve onu kendisine hizmet etmeye zorlar: çok bilinen bir şamanlık teması. — Buradaki hayvanlar kozmik simgelerdir ve doğaüstü güçlerin çatışmalarını yansıtır. — Çarpışan hayvanlar kavmin totem figürleridir ve kavgadan galip çıkan, karşı kavmi yenen kavmin totemidir.³⁹ Tüm bu varsayımlar doğru olabilir ve savunulabilir; zaten diğer olasılıkları tüketmiş değildir ve yalnızca arkeolojik parçaları dikkate alarak bu olasılıklar arasında nasıl seçim yapılacağı da ayrı bir konudur. Rostovtzeff, bu kuramlardan birini geliştirirken bu sorunu çözmenin tek yolunun edebi temalarla örtüşen noktaları ortaya çıkarmak olduğunu fark etmiştir. Tarihöncesi dönemin bozkır sanatı ile Altay halklarının uygarlığı arasında bir süreklilik olabileceği kabul edilebilir de edilmeyebilir de. Ama araştırmaya bu varsayımla başlıyorsak antik örnekleri açıklayabilecek mitlerin hangileri olduğunu incelememiz gerekir.

Sibiryâ levhalarını incelerken, Rostovtzeff, “ormanlarda ve dağlarda yaşayan ve

³⁸ Bkz. ilerde, kısım II, 2. bölüm.

³⁹ Bu son kuramı Gabain kısa bir süre önce desteklemiştir, “Über die Bedeutung frühgeschichtlicher Tierdarstellungen,” *Mélanges Fuad Köprülü*, İstanbul, 1953, s. 172. Bu konudaki düşüncelerimizi ilerde açıklayacağız.

insan ruhunun ölümden sonra başlıca düşmanlarından olan kötü tinlerden birine" saldıran dev gibi bir köpeğin yardım ettiği bir insan olduğunu görür ve "bu sahne, destan kahramanının yaşamından bir dönemi, insanın yaşamındaki kötülüğü simgeleyen her şeye karşı verilen büyük mücadeleyi tasvir eder" sonucuna varır.⁴⁰ "Büyük kahramanlar, Gılgamış, Mitra, Herakles büyük avcılardır, yabani ve tehlikeli hayvanları öldürmüşlerdir" diye hatırlatır.⁴¹ Roerich'e başvurduktan sonra daha da ileri gider ve iki kahramanın dövüşmesi temasının Türk ve Moğol halkları ve Tibetliler arasında yaygın olduğunu vurgular.⁴² Bu saptama doğrudur ve Rostovtzeff'in bu yöntemle çözümünden çok uzakta olmadığını hissediyoruz. Ama bu araştırmacının hatası, sorunları çok daha geniş almak yerine özel durumları örnek almakta ısrar etmesidir. Büyük kahramanlarla ilgili kuramı ve İskitlere atfettiği etik kaygılar bir temele dayanmaz ve doğru olmaktan çok uzaktır. Akıl yürütüşünü yeniden ele alma niyetinde değiliz ve levhaların öncelikle gösterdikleri gibi olduklarını, yani dövüşü, bir hayvanın diğerini "avlamasını" tasvir ettiklerini belirtmeliyiz.

Kaya gravürlerinden daha kesin bilgiler edinebiliriz. Bunlar iki gruba ayrılabilir: bir grup kazanmış kayalardan, öteki grup dikilitaşlardan oluşmaktadır. Kayalar üzerindeki resimler çok zengindir. Sayısız boynuzlu hayvana, uzun kuyruklu birkaç yabani hayvana, ön ayaklarında topuza benzer bir şeyler tutan ayılara (?) (bunlardan Sulyek'teki I. grupta iki,⁴³ II. grupta bir tane vardır; ama bence buradaki daha çok ayı kılığına girmiş bir insandır,⁴⁴ dördüncü figür de aynı biçimdedir, ama ayaklarında bir şey yoktur⁴⁵) ve Sulyek I. grupta en az dört defa, birbirleriyle dövüşürken resmedilen develere, ok atan atlılara rastlıyoruz. Sulyek I'in üst kısmında dörtnala giden atının oku geyikgillerden bir hayvanın sağrısına, alt taraftaysa dağ keçisinin sağrısına, başka bir yerde ise doğrudan boyna saplanmıştı.⁴⁶ Türklerde özel bir yeri olan ve bugün Anadolu'da hâlâ düzenlenen deve güreşlerini şimdilik bir kenara

⁴⁰ Rostovtzeff, "The Great Hero of Middle Asia and His Explanation," AA, 1930, s. 103-104.

⁴¹ Rostovtzeff, a.g.y., s. 104.

⁴² Bkz. Gesar, Kesar efsanesi.

⁴³ Sulyek XVII. grup heykeller (Pisannaya Gora = İmgeler Dağı) Yukarı Yenisey'in batısındadır (Yeni Minusinsk'e yaklaşık 110 km uzaklıktadır).

⁴⁴ Appelgren-Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931, levha 66.

⁴⁵ Appelgren-Kivalo, a.g.y., levha 77.

⁴⁶ Appelgren-Kivalo, a.g.y., levha 77. Daha ayrıntılı bir inceleme, başka hayvanlara (sağrılarına ya da boyunlarına) saplanmış okların da bulunduğunu ortaya çıkarmıştır. Sulyek grubunun ayrıntıları için bkz. Appelgren-Kivalo, a.g.y., levha 78, 79, 85. Bkz. Orkun, *ETY*, III, s. 195.

bırakalım. Geri kalan tüm yerlerde, özellikle av sahnelerinin tasvir edilmek istendiği kuşku götürmez. Buna karşın yabani hayvanların avcı, yani insanın rakibi mi, yoksa avlanan hayvan, yani geyikgillerle aynı sınıfta yer alan hayvanlar mı olduklarına dair hiçbir bilgi yoktur.

Dikilitaşlar üstünde yazıtlara ya da (oldukça az olsa da) figüratif heykellere ya da her ikisine rastlıyoruz. Şimdilik yalnızca hayvan tasvirlerini ele alacağız. Örneğin Uyuk Arkan dikilitaşı⁴⁷ yazıtbilimce incelenmiştir, fotoğrafı çekilen iki yüzünde üçü büyük geyikgillerden yirmibir hayvan resmi vardır. Daha soluk bir resimde yay geren biri tasvir edilmiştir. Ulu Kem⁴⁸ kıyılarından bir parçada çok güzel geyikgiller ve geometrik desenler vardır.⁴⁹ *Uyuk Turan* dikilitaşında⁵⁰ yazıtın yanı sıra yabandomuzuna benzer büyük bir hayvan vardır,⁵¹ ama öteki yüzlerde yedi büyük geyikgil, bir at ve belirlenmesi çok güç birçok küçük hayvan resmedilmiştir.⁵² Turan yakınlarındaki bir başka dikilitaşa dört hayvan, çizgiler, noktalar ve belki de bir kılıç olan büyük bir haç vardır.⁵³

Bu hayvanlar çok az şeyi gösteriyor olabilirler ya da ölünün kavminde belirli bir anlamları vardır; bu akla yakın görünmüyor, çünkü bu durumda çok çeşitli hayvanlar değil de tek bir hayvan ya da aynı türden birkaç hayvan resmedilmeliydi. Öte yandan soyut bir işaret olan *tamga* boyun işaretidir zaten; ya da koruyucu tınlerdir ya da ötedünyada avlanabilmesi için ölüye sunulan hayvanlardır. Her iki durumda da bunlar, ölenin kendisinin öldürdüğü ya da onun için öldürülen hayvanlardır.

Başka incelemelerde ortaya koyduğumuz şamanizm kurallarınca, belirli ayinlere göre öldürülen ya da yenilen kişi, kendisini öldürenin ya da yenenin ya da onun bağlı olduğu hükümdarın hizmetine girmektedir (bkz. *balbal*'lar). Her durumda hay-

⁴⁷ Orkun, *ETY*, III, s. 14. Appelgren-Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931, levha 329 A ve B. Bu yazar Arschan Ujug olarak yazmıştır. Bkz. Tallgren, "Inner Asiatic and Siberian Rock Pictures," *ESA*, 1933, s. 193, şekil 29 ve inceleme, s. 194.

⁴⁸ Ulu Kem = Günümüz Sovyet sınırının güneyinde bulunan Moğol toprağındaki (Tannu Ula) Yenisey'in yukan kolu.

⁴⁹ Orkun, *ETY*, VIII, s. 22.

⁵⁰ Uyuk Turan, yaklaşık 52° kuzey, 94° doğu.

⁵¹ Orkun, *ETY*, III, s. 42: çok kötü, neredeyse kullanılamaz durumda olan resim. Buna karşın Appelgren-Kivalo'nun bulduğu belgeler çok iyi korunmuştur, ama dikilitaşın aynı yüzünden alınmamışlardır.

⁵² Appelgren-Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931, şekil 331 A ve B.

⁵³ Orkun, *ETY*, III, s. 44.

vanın öldürülmesi (bunun hâlâ yaşayan hayvanlarla ilgili olması imkânsızdır) ikincil bir eylemdir. Hayvan öldürmek, insan yaşamı için bu dünyada değeri olan ve onu ötedünyada koruyan belli başlı olgulardandır.

Genellikle çok kısa olan yazılı metinleri incelediğimizde bazılarının bir av tablosunun tasvirini yaptığını görüyoruz. Begre yazıtında şöyle denir:⁵⁴ “Yedi kurt öldürdüm, panter ve kökmek öldüremedim.”⁵⁵ Bu çok ilgi çekici bir sonuç değildir. Bununla birlikte Gabain'ın da belirttiği gibi,⁵⁶ ölünün adının anılmasından sonra aile durumunun, yaşının, Çin'de gerçekleştirdiği görevinin, yaşamı boyunca kazandığı zenginliklerin hatırlatılmasının iyi olacağını düşünmemiz açısından önemlidir. Türk-Mogollarda kozmik olarak kutsal sayı olan yediden ve kurttan, “kutsal” hayvandan söz edilmesi (bu metni yazan Kırgızlarda kutsal hayvan olmalıdır), bunun özel bir önemi olan bir av olduğunu –av ritüeli ya da ilk av– gösteriyor olamaz mı? Şimdi bu yazıtı kaya kabartmalarıyla karşılaştıralım; yazıyla değil de, yontu biçiminde aynı anlama sahip bir av tablosu tasvir ettiklerini görebiliyoruz: öldürülen insanlar gibi öldürülen hayvanlar da ötedünyada kendilerini öldürenin hizmetindedir.

Orta Asya'daki av türlerini incelemek için Marcel Mauss'un “küçük av ya da bireysel av ve büyük av ya da ortak av”⁵⁷ ayrımını yapmak önemlidir.

Avın şart koştuğu güçlerin yayılımı özellikle gözlemcilerin dikkatini çekmiştir. Bununla birlikte bireysel avın her zaman bilindiği de görülmektedir.

Türkçede avlanma anlamında kullanılan *av* ya da *ab* sözcüğü hem balık avı⁵⁸ hem de av hayvanı⁵⁹ için kullanılır. Moğolca karşılıkları *ang* ve *aba*'dır.⁶⁰ *Ab*, “al-

⁵⁴ Begre Yazıtı, Orkun, *ETY*, III, s. 69-73.

⁵⁵ Malov *kökmek*'i sibiryaparsı, alageyik (Rusça *lanei*) olarak almıştır. *Eniseskaia Pis'mennost Tiurkov*, Moskova-Leningrad, 1952, s. 33. Gabain bunu “yedi kurt öldürdüm, panter ya da yüklemek öldürmedim” diye çevirmiştir (“Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften,” *Anthropos*, 1943, s. 547).

⁵⁶ Gabain, “Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften,” *Anthropos*, 1943, s. 547.

⁵⁷ Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947, s. 47.

⁵⁸ Gabain, *ETG*, s. 297. Barbier de Meynard: *avlamak* = *chasser*, *balık avlamak* = *pêcher*, *Dictionnaire turk-français*, s. 188.

⁵⁹ Örneğin bkz. Zajaczkowski, *Vocabulaire arabe kiptchak*, 1958, s. 9. Radlov, *Versuch eines Wörterbuches der Türkdialekte*, St. Petersburg, 1905, s. 636.

⁶⁰ Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kazan, 1844-49, c. I, s. 15 *A* ve *B* ve 40 *A*. Bleichsteiner, Heissig, Unkrig, *Wörterbuch der heutigen mongolischen Sprache*, Viyana-Pekin, 1941, s. 43 *B*.

mak" fiili klasik Moğolcada ele geçmek, çarpışmak ve mücadele etmek anlamına gelen *abaldu* olmuştur.⁶¹ Türkçede *av avlamak* ifadesi vardır⁶² ve *avlamak* fiili başlarda "av hayvanını kuşatmak" anlamına gelirken, kuş avı için *kuş kuşlamak* ifadesi kullanılmıştır.⁶³ Kuş, kuşlara verilen genel addır, ama özellikle avcı kuşları, şahin ve doğanı belirtir; *kuşçu*, doğancı ise avcı kuşları yetiştiren için kullanılır.⁶⁴

Ortak av, belirli ekonomik (kavmi ya da sefere çıkan büyük bir orduyu beslemek gibi) zorunluluklara ve ritüellere uymak zorundadır. Av kavmin ortak ifadesidir ve ilerde göreceğimiz gibi kavim adına cinayetin sorumluluğunu alabilecek tek kişiye, şefe özgü bir ayrıcalıktır. Toplumsal bir değer de taşıyabilir. Her durumda toplumun mutluluğunu temsil eder. Kutlama, genellikle gösterişli bir ortak avla ya da avın ardından düzenlenen ziyafetle yapılır. Tonyukuk, hükümdarlığın refahından söz ederken kendisinin, hükümdarının ve halkın "geyiklerle, tavşanlarla beslenerek hüküm sürdüğünü" söyler.⁶⁵ *İrk Bitig*'de altın kanatlı yırtıcı kartal sevdiği şeyleri yer ve şöyle der: "Onca güçlüyüm!"⁶⁶ Avlanmaya giden bir kaplan "neşe ve sevinç içindedir."⁶⁷

Av hayvanının çembere alınması yöntemi uzun süredir bilinen bir tekniktir, ama en eksiksiz bilgiyi veren en eski betimlemeler Moğol dönemine aittir ve belki de bu nedenle bu çembere Moğolca *nerqe*, av çemberi adı verilmiştir. *Gizli Tarih*'te pek çok kez bu yöntemden söz edilir: "Yabani hayvan avına çıktığın zaman (Cengiz Han'a katılanlar söyler bunu), önde giderek onları sana doğru süreriz."⁶⁸ Guillaume

⁶¹ Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kazan, 1844-49, c. I, s. 45 B.

⁶² Barbier de Meynard, *Dictionnaire turc-français*, s. 188. Radlov, *Versuch eines Wörterbuches der Türkdialekte*, St. Petersburg, 1905, s. 641'de *avla*'yı jagen, fangen, angen olarak çevirmiştir.

⁶³ *Avlak* av yeridir: Pavet de Courteille, *Dictionnaire turk oriental*, Paris, 1870, s. 74. Radlov, *Versuch eines Wörterbuches der Türkdialekte*, 1905, s. 641. *Kitâb el-İdrâk*'da *avlu* olarak geçer (A. Caferoğlu, s. 7 = *av yeri*). *Kuşluk*, "kuş avlanan yerdir" (P. de Courteille, a.g.y., s. 432). *Avlamak*, çembere almak için kullanılmıştır: bkz. Caferoğlu, *Uygur Sözlüğü*, İstanbul, 1934, s. 19.

⁶⁴ Ahmet Caferoğlu, *Uygur Sözlüğü*, İstanbul, 1934, s. 145. Yudahin, *Kırgız Sözlüğü*, Ankara, 1945, s. 526. Barbier de Meynard, *Dictionnaire turc-français*, II, s. 562. Radlov, *Versuch eines Wörterbuches der Türkdialekte*, St. Petersburg, 1905, II, s. 1031.

⁶⁵ *Tonyukuk*, satır 8; Giraud, *L'inscription de Baïr Tsokto*, metin: s. 54, çeviri: s. 60.

⁶⁶ *İrk Bitig* § 3; Thomsen, *TRS*, s. 196; Orkun, *ETY*, II, s. 73.

⁶⁷ *İrk Bitig* § 31; Thomsen, *TRS*, s. 202; Orkun, *ETY*, s. 81. Bu falın, bir hanın düşmanını mızrakladığı seferden nasıl "neşe ve sevinç içinde" döndüğünün anlatıldığı fala tamamen uyduğunu söyleyelim (*İrk Bitig* § 34).

⁶⁸ *MGT* § 123; Pelliot, metin: s. 32, çeviri: s. 156; Haenisch, metin: s. 25, çeviri: s. 35. Ayrıca bkz. *MGT* § 179; Pelliot, metin: s. 61, çeviri: s. 192; Haenisch, metin: s. 50, çeviri: s. 72.

de Rubrouck oldukça açık bir tanımlama verir: “Yabani hayvan avlamayı istediklerinde pek çoğu bir araya gelir ve avın bulunduğunu bildikleri alanı kuşatırlar, sonra yavaş yavaş birbirlerine yaklaşıp av hayvanı ortalarında kapalı kalacak biçimde bir çember oluştururlar ve ardından oklarla saldırırlardı.”⁶⁹ Başka seyyahlarda aşağı yukarı aynı sözcüklerle bu yöntemden söz etmişlerdir. Marco Polo da pek çok ayrımı⁷⁰ ve avlara katılanlar hakkında oldukça etkileyici sayılar –onbinlerce– eklemiştir.⁷¹ Odoric de Pordenone de bunu doğrular ve Çin’e yerleştiklerinde Moğolların av alışkanlıklarını hiç değiştirmediklerini gösterir.⁷² Verbiest de şunları anlatır: “Bu tür ağlara düşmüş 1000’den fazla geyik gördük ve birer birer avcılarının eline düştüler ... Ayılar, yabandomuzları ve altmıştan fazla kaplan avladılar.”⁷³ Ama herhalde en zengin açıklamayı yine Cüveyni verir: “Moğollar avlanmaya çıkmak istediklerinde avın çok mu az mı olduğunu görmek için ... ilk önce öncüler gönderirlerdi.... Kağan’ın her büyük ava çıkışında şu hazırlıklar yapıldı. Ordunun sağ tarafı, sol tarafı ve merkezi hizaya sokulurdu ... ve bir ay, iki ay ya da üç ay boyunca bir av çemberi oluştururlar ve yavaş yavaş daraltarak avın dışarı çıkmasına izin vermeden ilerlerdi.” Av hayvanı elden kaçtığına ölüm cezasına varan ağır cezalar uygulanırdı. “İki üç ay boyunca gece gündüz bir koyun sürüsü güder gibi av hayvanını güderler ve bilgi vermek için Kağan’a haberciler gönderirlerdi.”⁷⁴

Av çemberi kuş avında da kullanılırdı. “Hükümdar atlılara ... ördek ve kazları korkutup kaçırmak için tamburlar çalıp gölü kuşatmalarını emretti. Bunlar uçtuklarında da üstlerine akdoğanlar gönderdi.”⁷⁵

Av mevsimi rastlantılara göre belirlenmezdi. Marco Polo, yavru hayvanların büyümeye başladığı ve tüm dünyada ava ayrılan bir dönem olduğu için çemberlerin ekim ile mart ayları arasında hazırlandığını⁷⁶ söylemiştir. Başka bir yerde aralık, ocak ve şubat aylarında “(Kağan’ın) ikametgâhına altmış günlük mesafede olan her-

⁶⁹ Guillaume de Rubrouck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World as Narrated by Himself*, ed. Rockhill, Londra, 1900, s. 71.

⁷⁰ Bkz. ilerisi.

⁷¹ Marco Polo § 93, Hambis, s. 129.

⁷² Cordier, *Les voyages en Asie au XIV^e siècle du bienheureux frère Odoric de Pordenone, religieux de Saint-François*, Paris, 1891, s. 367-368 ve 376-377.

⁷³ Verbiest, “Voyage de l’Empereur de Chine,” *Recueil des Voyages au nord*, Amsterdam, 1715-1738, c. III, s. 309.

⁷⁴ Cüveyni, *Tarih-i Cihan Güşaye*, çev. Boyle, Manchester, 1958, c. I, s. 28.

⁷⁵ Stein, *Leao-tche*, s. 79.

⁷⁶ Marco Polo, Hambis, s. 130.

kesin ava ya da kuş avına çıkmak zorunda” olduklarını söyler.⁷⁷ Yine Marco Polo’nun verdiği bilgilere göre, mart ayında kağan Okyanus kıyısına iner ve kuş avlarıdır: “İkibin doğancı, beşyüz akdoğan, şahin, kutsal şahin ve çakırdoğanla gelir-di;”,⁷⁸ turna kuşu, kuğu, balıkçıl ve başka kuş avları Paskalya’ya kadar sürerdi.”⁷⁹ Çoğaldıkları aylarda, yani mart ile ekim sonu arasında karaca, tavşan, geyik, alageyik ve benzer hayvanları avlamak yasaktı.⁸⁰ Mirkhond birkaç değişiklik dışında aynı bilgileri verir: bu dönemde yabaneşekleri ve birkaç kuşu avlamanın da yasak olduğunu ekler.⁸¹ Cüveyni, Mirkhond gibi “kış mevsimi boyunca av partileri düzenlemek gelenekler arasındaydı” der.⁸² *Pen-hi*’lerde ve *Leao-che*’nin 68. bölümünde imparatorluk işlerinin takvimi ay ay sunulmakta ve böylece madalyonun başka bir yüzü ortaya çıkmaktadır:

1. ay : Av – özellikle de kaplan vurma, balık avlama, doğancılarla yabankazı avı.
2. ay : Av ve av çemberleri (yabandomuzu, kaplan ve geyik) ve avcı kuşlar kullanmak (yabankazı ve yabanördeği)
3. ay : Av, özellikle de doğancılarla yabankazı avı.
4. ay : Avlanma ve balık avlama.
6. ay : Av: özellikle de geyik, ayı ve yabanatı avı. Balıkçılar bırakılacak.
7. ay : Av, özellikle de kaplan, geyik ve ayı avı.
8. ay : Av, özellikle de kaplan, geyik, ayı, ördek ve tavşan avı.
9. ay : Av, kaplan, geyik, ayı ve tavşan avı. Balık avlama. Tavşanları ve tilkileri yakalamak için ağ kurmak yasaktır.
10. ay : Kaplan, geyik, ayı avı. Balık avlama. Kanatlı hayvanlar bırakılacak. Tavşan yakalamak için ağ kurmak yasaktır.
11. ay : Av ve balık avlama.
12. ay : Av ve balık avlama.

Leao’lar beşinci ay dışında bütün yıl avlanabilirdi; bununla birlikte kısmi ya da

⁷⁷ Marco Polo § 91, Hambis, s. 128.

⁷⁸ Marco Polo § 91, Hambis, s. 130.

⁷⁹ Marco Polo § 91, Hambis, s. 133.

⁸⁰ Marco Polo § 91, Hambis, s. 133.

⁸¹ Langles, *Notice de l’histoire de Djenguyz-khan*, Paris, 1799, s. 212-213.

⁸² Cüveyni, *Tarih-i Cihan Güşaye*, çev. Boyle, Manchester, 1958, c. I, s. 216.

geçici yasaklamalar vardı. Tüm bu bilgiler çok açık değildir ve Stein bu metinleri ayrıntılı bir biçimde incelemesine karşın çok açıklayıcı bilgiler aktarmaz.⁸³

Postlu av hayvanlarının bahar ve yaz aylarında avlanmamalarının nedeni kuşkusuz bu türlerin çoğalarak yaşamlarını sürdürmelerini sağlamaktır. Bu kaygı batı toplumlarında da vardır ve bunda dinsel hiçbir yön yoktur. Bu da, arkaik zihniyette yasalarla ilgili gerçek bilgiler ile büyüsel tasvirler arasındaki sınırı saptamamızı çok zorlaştırmıştır. Örneğin Plan Carpin'in aktardıklarına göre, Cengiz Han'ın yasak'ına "küçük kuşları öldürme ve yakalama"⁸⁴ yasağının eklenmesinin nedeni de budur.

Hayvanların korunması için av hayvanlarını yetiştirme amaçlı koruma bölgeleri kurulur. Cüveyni bu koruma bölgelerinin "korularda duvarlarla çevrili yerler"⁸⁵ olduklarını söyler. Marco Polo bu tür bölgelerin varlığını kabul eder, ama oluşturulma nedenleri olarak avcılarının av hayvanlarını besleme kaygısını gösterir.⁸⁶ Başka bilgi kaynakları av hayvanı besleme nedeninin daha kolay avlar sağlamak olduğunu aktarır. Bu nedenle Venedikli keklıkların korunduğunu söyler: "Büyük Han avlanmak için bu ülkeye geldiğinde istediği kadar bol kuş bulabilir."⁸⁷ Ama Altaylılar bu işi daha ileriye ve türün korunması kaygısını doğal kuralların ötesine götürmüşlerdir. Çünkü ayinler bunu garanti altına alır. "(Av çemberlerinde) eğer yaralı ve yorgun hayvanlardan başka av hayvanı kalmazsa gri sakallı yaşlılar"⁸⁸ Han'a yaklaşırlar ve kalan hayvanların canlarının bağışlanması ve ot ve su açısından verimli bölgelelere doğru gitmelerine izin verilmesi için yakarırlar."⁸⁹ Cüveyni bu açıklamanın yanı sıra şu hikâyeyi anlatır: "Bir arkadaşımın anlattığına göre Ka'an Han'ın (Ögedey Han) zamanında kışın böyle avlanırlardı ve Ögedey Han bunu görmek için bir tepenin tepesine oturmuştu; burada her türden hayvan yüzlerini hanın tahtına çevirmiş olarak geçerken tepenin eteklerinde adalet isteyen insanların yakarışlarına benzer yakarışlar yükselmisti. Han da serbest bırakılmalarını ve her tür kötülükten uzak tutulmalarını emretmiştir."⁹⁰ Bunun yankısını Altan Tobç'i'de de duyar gibiyiz: "Kan-

⁸³ Stein, *Leao-tche*, s. 83-93.

⁸⁴ Plan Carpin, *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, ed. d'Avezac, Paris, 1838, III. bölüm, § 3, s. 228.

⁸⁵ Cüveyni, *Tarih-i Cihan Güşaye*, çev. Boyle, Manchester, 1958, c. I, s. 29.

⁸⁶ Marco Polo § 75, Hambis, s. 94.

⁸⁷ Marco Polo § 74, Hambis, s. 93.

⁸⁸ Şamanlar mı?

⁸⁹ Cüveyni, *Tarih-i Cihan Güşaye*, çev. Boyle, Manchester, 1958, c. I, s. 28.

⁹⁰ Cüveyni, *Tarih-i Cihan Güşaye*, çev. Boyle, Manchester, 1958, c. I, s. 29.

kay Han tepesinde gerçekleştirilen büyük bir avda Han şunu ilan eder: mavi-boz bir kurt ve alageyik (av çemberine) gelecek. Onları öldürmeyin.”⁹¹ Cüveyni’nin öyküsünü Mirkhond da doğrular. Mirkhond kısaca avcılarının av çemberine düşen bütün hayvanları öldürmemeleri gerektiğini söylemiştir.⁹²

Cüveyni’nin anlattığı öyküde gördüğümüz gibi hayvanların yaşamaları için hana yakaran insanlar değil, hayvanların kendileridir; bunlar yenilen savaşçılar gibi davranırlar. Cüveyni’nin bu nokta üzerinde durmasının nedeninin, daha önce söylediğimiz gibi, av ile savaşın birbirine nasıl benzediğini ortaya koymak olduğu kesindir. Ayinin kendisine gelince anlamı çok da gizemli değildir. Ayinin amacı sosyologların gösterdiği üzere, türün “özünün” ve “yaşam gücünün” tükenmemesidir. “Aynı nedenle, asla bir ağacın son meyveleri toplanmaz, tıpkı koyunun sırtında her zaman birkaç tel yün bırakılması gibi her zaman birkaç tane bırakılırdı.”⁹³ Bu kaygı Altaylıların her döneminde görülmüş ve doğrulanmıştır. Yine bugün “Tunguzlar gerekli olandan fazlasını avlamazlar.”⁹⁴ Lot-Falck, Shirokogorov’un bu cümlesini olduğu gibi alarak insan ile hayvan arasında bir uzlaşma olduğundan söz eder.⁹⁵ Plan Carpin aynı yaklaşımla, “bir içki ya da yiyeceğin israf edilmesi büyük bir günah olarak görülürdü”⁹⁶ açıklamasını yapar.

Çemberde sıkışmış avı yakalamanın en iyi yolu elle tutmaktır. İnsan ile hayvan arasındaki eşsiz dövüşün önemini göstermesi açısından bu yakalama biçimi çok önemlidir; hatta av sözcüğü en eski zamanlarda çok daha önemli olduğunu gösterir. *İrk Bitig*’de “Hanın ordusu ava çıkmış. Avlak [çember]⁹⁷ içine bir erkek karaca girmiş. (Onu) elleriyle tutmuşlar. (Hanın) bütün sıradan askerleri seviniyor,”⁹⁸ diye yazar. Bu türden öykülere çok sık rastlanır. Örneğin Levchine, Kazakların karacaları sazlıkların arasına sürdüklerini ve “burada adamların karacaları elleriyle yakaladığı-

⁹¹ Altan Tobçi § 39, Bawden, *The Mongol Chronicle Altan Tobci*, Wiesbaden, 1956, s. 139.

⁹² Langles, *Notice de l’histoire de Djenguyz-khan*, Paris, 1799, s. 212-213.

⁹³ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, RHR, 1959, s. 289.

⁹⁴ Shirokogorov, *Social Organisation of the Northern Tungus*, Şanghay, 1929, s. 45.

⁹⁵ Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, s. 163-167. Shirokogorov’u taklit etmemiş, ama öyle görünüyor ki aynı saptamaları yapmıştır.

⁹⁶ Plan Carpin, *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, ed. d’Avezac, Paris, 1838, IV. bölüm, § 3, s. 244.

⁹⁷ *İrk Bitig* § 63; Orkun, *ETY*, s. 90; Thomsen, *TRS*, s. 208.

⁹⁸ Neden söz edildiğini anlamayan Girard şöyle çevirir: “Çayırda” ve bir koymak? *Les Régnes d’Elterich Qapghan et Bilgā* (680-734), Paris, 1960, s. 87.

nı⁹⁹ belirtmiştir.

Bununla birlikte hayvanların öldürülmesi oldukça kanlı gerçekleştirilirdi. Gör-
düğümüz gibi kaya gravürlerinde av hayvanına ok atan avcı tasviri oldukça yaygın-
dır. Aynı döneme ilişkin metinler bunu doğrular: Hiong-nular “oklarının uçlarına
kartal tüyleri takarlardı,”¹⁰⁰ amaçları kuşkusuz oklarına kartalın avcı özelliklerini
kazandırmak istemeleriydi. Plan Carpin av için kullanılan oklarla savaşta kullanılan
okların farklı olduğunu belirtmiştir: “Üç parmak uzunluğundaydılar; kuş avı ve
hayvan avı için farklı özellikler taşıyanlar ... çeşitli türlere ayrılırlardı.”¹⁰¹ Rubro-
uck çembere alınan hayvanların oklarla katledildiklerini söyler.¹⁰² Buna karşın
bazen kan akıtmadan öldürmek bazı hayvanlar için gizemli bir nedenle tercih edili-
yor olmalıydı. Kaşgarlı, köpeklerin yakaladığı ve yabandomuzları ile tilkilerin taş-
lanarak öldürüldüğü bir avı tasvir eden küçük bir şiir aktarır.¹⁰³ Hayvanları öldür-
mek için genellikle topuz kullanılırdı. Örneğin Uyük Turan dikilitaşında üç büyük
geyikgilin¹⁰⁴ ortasında bir topuz çizili gibidir ve üzerinde fazla resim bulunmayan
bir kaya parçasının üzerinde yabandomuzuna benzer bir hayvanın kafasına çekiç ya
da topuzla vuran bir adam açıkça görülür.¹⁰⁵ Edebi açıdan topuz daha çok Hitanla-
rın kullandığı bir araçtır: “Bronz ve taştan topuzlar yapmaktan hoşlanırlardı ve
bunlarla tavşan öldürürlerdi.”¹⁰⁶ Başka toplumlarda hayvanlar kamçılarla öldürülür-
dü. Levchine, Kazakların güçsüz hayvanları çembere aldıklarını ve kamçı darbele-
riyle öldürdüklerini anlatır: “Genelde av hayvanlarını okla öldürmeleri çok nadirdi,
ateş ederek öldürmeleri çok daha nadirdi.”¹⁰⁷ Ujfalvy, Kırgızların da kurtlara ateş
etmediklerini anlatır. Kurda saldırır ve kamçı darbeleriyle öldürürlerdi.¹⁰⁸

Bu son açıklama bu geleneğin silahları koruma kaygısından değil, av hayvanının

⁹⁹ Levchine, *Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks*, Paris, 1840, s. 417.

¹⁰⁰ Groot, *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, Berlin ve Leipzig, 1921, s. 94.

¹⁰¹ Plan Carpin, *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appelamus*, ed. d'Avezac, Paris, 1838, VII. bölüm, § 2, s. 293.

¹⁰² Guillaume de Rubrouck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World as Narrated by Himself*, ed. Rockhill, Londra, 1900, s. 71.

¹⁰³ *Divanü Lûgat*, c. II, s. 343, Brockelmann, “Alttürkestanische Volkspoesie,” *Hirth Anniversary Volume*, Londra, 1923, s. 20.

¹⁰⁴ Appelgren-Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931, levha 331 A.

¹⁰⁵ Appelgren-Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931, levha 218.

¹⁰⁶ Stein, *Leao-tche*, s. 80.

¹⁰⁷ Levchine, *Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks*, Paris, 1840, s. 418.

¹⁰⁸ Ujfalvy, “Les chasses en Asie centrale,” *Bulletin de la Société d'Acclimatation*, 1878, s. 7.

kanının akıtılmaması kaygısından, yani ona evcil hayvanla aynı davranışı gösterme kaygısından kaynaklandığını çok mantıklı olarak göstermektedir (bkz. ilerde). Belki de yakalanan hayvanın (*sinirler*) topuğunun ya da tendonlarının kesilmesine neden olan ve *Dede Korkut Kitabı*'nda anlatılan gelenegin kökeninde de aynı türden bir kaygı vardır. Ama buna karşın *tepelemek* ifadesi de vardır; anlamı “kafa üstü düşürmek” ya da “tekmelemek”dir, ayrıca “son darbeyi vurmak” anlamına da gelir; bu sözcük, av hayvanını başına vurarak ya da tekmelerle öldürmek biçimindeki iki teknik için kullanılır; prensler de (boğarak öldürmedikleri zamanlarda) kanın akıtılmasını istemedikleri için keçeden bir haliye sararak tekmeleyerek öldürürlerdi.

Büyük ya da küçük avda (küçük avdan kasıt bireysel avlardır kuşkusuz) avın çembere alınmasından başka yöntemlerde kullanılmıştır. Tek başına ya da toplulukla birlikte ava giden kimse yalnızca silahlarıyla avlanmazdı. Beraberinde av hayvanlarını ve yardımcılarını da götürürdü. En eski zamanlardan beri köpeklerle avlanılmıştır. Sayısız av köpekleri vardı. Marco Polo on bin avcıya eşlik eden beş bin köpek olduğunu söyler.¹⁰⁹ Başka yerlerde “hepsi de iyi avlanan ve iyi av tutan” leoparlardan, kurtlardan, büyük arslanlardan söz edilir: “Bunlar yabandomuzu, yaban-öküzü, ayı ve yabaneşegi, geyik, karaca ve öteki hayvanları yakalamak için eğitilirdi.”¹¹⁰ “Kurt, tilki, alageyik ve karaca, tavşan ve başka küçük hayvanları yakalayabilen” kartalları eğittiklerinden söz ederler. “Ve kurt avlamak için eğitilenlerin çok büyük ve güçlü olduklarını, çünkü ne kadar büyük olsa da yakalanmayan kurt yoktur, bunu bilin.”¹¹¹ Bu arada çok sayıda doğan ve şahin eğitilir, “(hanın sarayında) şahinler dışında iki yüzden fazla doğan bulunurdu.”¹¹² Ama tüm bu avcı hayvanlar bizi insan ile hayvan arasındaki ilişkilerin farklı bir boyutuna götürür; artık çatışma değil, ittifak vardır.

Bireysel avlarda avcı genellikle atlı ve silahlıdır, ya tek başınadır ya da ona eşlik eden bir hayvanı vardır. Ok atıp hayvanlarını gönderir, avını kovalar, tuzak kurar, gizlenip bekler. Tüm bu teknikler doğrulanır, ama en ilginç avını gizlenip beklemesidir, çünkü burada avcı pasiftir, av hayvanının kendiliğinden gelmesini bekler. İbn Fadlan tekboynuz avından söz eder (söz konusu olan gergedanlardır) ve avcının

¹⁰⁹ Marco Polo § 93, Hambis, s. 129.

¹¹⁰ Marco Polo § 92, Hambis, s. 129. Venedikli seyyah, arslanların da küçük köpekler eşliğinde evcilleştirildiğini anlatır.

¹¹¹ Marco Polo § 92, bkz. sonraki kısım, kurt avı.

¹¹² Marco Polo § 74, Hambis, s. 94.

ağaçta yaptıklarını anlatır.¹¹³ Zeki Velidi Togan'a göre bu yöntem Başkırtların ayı avı yöntemini hatırlatır: Avcı ayıyı ağaçların üzerinde bekler.¹¹⁴

Bireysel avın pek çok ayine konu olmuş olması mümkündür. Çünkü insan bu avda tek başınadır, yalnızca düşmanına karşı değil, tüm topluma karşı da yalnızdır. Kuşkusuz içinde bulunduğu grup onu desteklemektedir, ama bu öldürme eylemini onun yapacağı gerçeğini ortadan kaldırmaz. Acaba sorumluluk paylaşılır mı? Saldırdığı türün üyelerinden birinin özellikle öç almaya kalkmayacağını güvencesi var mıdır? Bir kurbanın ölümünün hayvan topluluğuna zarar verdiği gibi avcı kendi ölümünün topluluğuna zarar vereceğini ve öcünün alınacağını bilir: zayıf bir telli.

Avcı bu nedenle büyük avdaki başkalarına olan bağımlılığı bireysel avında da edinmeye çalışır. Bir prensin ya da kavim şefinin avına katılmak için özgürlüğünden vazgeçer, şef olmayınca kendi başına hareket etmesi gerektiğinden mutsuzdur. Çünkü monarşinin yararlarından biri de budur, birey ve halk kendisini yönetenin arkasında silinir. Ona büyük bir yetki bırakırlar, ama böylece büyük bir sorumluluk da yüklerler.

Hükümdarın av önceliği ortak avda ortaya çıkar; ama av hep ayrıdır: "Av çemberinin çapı 10.000 ila 15.000 metreye ulaştığında, hayvanları bir iple bağlayıp üzerlerine keçe atarlar ve tüm ordu çemberin arkasına dizilir.... Böylece bir araya getirilen hayvanlar büyük gürültü çıkarırlar, arslanlar yabaneşekleriyle, sırtlanlar tilkilerle, kurtlar geyiklerle yakınlaşır. Çember yabani hayvanların hareket etmesine fırsat vermeyecek kadar daraldığında han birkaç adamıyla üstlerine biner. Sonra sürekle doruğa ulaştığında çemberin ortasında yüksek bir yere çıkar ve ardından sırayla gelen prenslerini, soyluları,¹¹⁵ subayları ve askerleri seyreder."¹¹⁶

En tehlikeli olan ilk kan prens tarafından akıtılır. Kitanlarda da avlanan ilk balık hükümdar tarafından sudan çıkartılmalıdır. Çince bir metinde 1058'de gerçekleştirilen büyük bir balık avı anlatılır: hazırlıklar, yemler sıradan halkın işidir, ama "balıklar geldiğinde gözlemciler hükümdarı uyarırlar ve o da bir ip yardımıyla çengeli dipteki delikten geçirir."¹¹⁷ Moğol hükümdarlığı döneminde avın kaganın işi oldu-

¹¹³ *Ibn Fadlan* § 74; Zeki Velidi Togan, *Ibn Fadlân*, s. 76; Canard, "La relation du voyage d'Ibn Fadlân chez les Bulgares de la Volga," Cezayir, 1958, s. 113.

¹¹⁴ Zeki Velidi Togan, *Ibn Fadlân*, s. 215.

¹¹⁵ *Noyan*: Moğol unvanı, ordu komutanlarına verilir.

¹¹⁶ Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşaye*, çev. Boyle, Manchester, 1958, c. I, s. 28.

¹¹⁷ Stein, *Leao-tche*, s. 94-95.

gunu ve kurallarını kağanın belirlediğini görmüştük. Av kağana aitti. Hatta bulunduğu yerde kağandan başka kimse avlanamazdı. Av kuşlarını avlamak imparatorluk sarayına yirmi günlük uzaklıkta oturan tüccarlara, zanaatkârlara, yurttaşlara yasaktı. “Doğan yetiştiricilerinin şefi görevlendirmeden ya da bir ayrıcalıkları olmadan hiçbir bey, soylu ya da asker avlanmaya cesaret edemezdi.”¹¹⁸

İmparatorun avlanma önceliği ya da ayrıcalığı ailede reis konumunda olan babanın elindeydi. Oğuz efsanesinin Uygurca versiyonunda, Oğuz, “yüksek bir görevlinin” (bir şaman?) kendisine açıkladığı kehanet içeren rüyasında altı oğlunu çağırır ve: “Kalbim av ister. Çünkü artık yaşlandım ve kalbimin gücü kalmadı” der. Avlanmak için çok yorgun olduğundan oğullarına yerini almaları emrini verir. Üç tanesini şafağa, üç tanesini de geceye doğru gönderir. Oğulları babalarının isteğine uyar ve birçok av hayvanı getirir. Yaşlı adam büyük bir şölen düzenler ve bu şölende hükümdarlıktan el çektiğini ve iktidarı oğullarına bıraktığını açıklar. Artık ölebilir: “Mavi göğre borcumu ödedim” der.¹¹⁹ Oğuz’un efsanevi yaşamının sonunu belirleyen bu avın, kahraman olduğu ve onu olgunluğa erdiren başka bir avın, erginlenme avının karşılığı olduğunu göreceğiz. Bununla birlikte daha az önemli başka bir yönün de altını çizelim: baba, avı gerçekleştirme görevini oğullarına veriyor ve bu kuşkusuz ilk avları olacak; başarıları “babayı sevindiriyor ve güldürüyor.” İşte kendi emriyle avlandıkları için baba, yönetme yetkisini ve bizim ikincil bir olgu olarak gördüğümüz av yetkisini bir yay ve ok vererek oğullarına bırakıyor.

Aynı tema farklı biçimde *Dede Korkut Kitabı*’nda da işlenmiştir. Bir prensin oğlunun düşmanları vardır. Bunlar, veliahtı babasının gözünden düşürmek için izin almadan kendi adına avlanmakla suçlarlar. Bu prensi sinirlendiren çok ciddi bir suçtur, derhal oğlunu huzuruna çağırır ve büyük bir süre avı düzenler ve oğlunu ölüme gönderir. Oysa oğlan masumiyetini kesinlikle kanıtlayan bir şey yapar, kimse ona inanmazken av başlar başlamaz tüm olanaklarını babasına sunar: “En büyük avı yakalamak için avlanır, sonra avı babasına getirir ve kırımlarını keserek öldürür.”¹²⁰ Öldürmek için görevlendirildiğinde, kendi adına değil, ona bu gücü veren kişi adına öldürür.

¹¹⁸ Marco Polo § 94, Hambis, s. 133.

¹¹⁹ Oğuzname, satır 375.

¹²⁰ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 85; Rossi, s. 106. Savaşta prensin izni olmadan teslim olmak da yasaklanmıştır. *Dede Korkut Kitabı*’ndan bir örnek vermek gerekirse, Şir Şemseddin’in, hanının emri olmadan bir düşmanı ezip geçtiğinde çok kötü azarlandığı hatırlanmalıdır (Ergin, s. 112).

Prese ve ailenin liderine ait olan hak, yetkiyi veren kişi adına avlanma zorunluluğu, ilerde göreceğimiz gibi öldürme eylemlerine katılmak için ergen olmayı bekleme zorunluluğu Altaylıların komşularının çok yaygın olarak anlattıkları bilgilere ve bunların daha çocukluktan avlanmaya başladıkları açıklamalarına uymaz. Groot'un çevirisini yaptığı Hiong-nularla ilgili Çince bir açıklama çelişkiyi giderebilir: "Çocuklar kuşları, fareleri ve gelincikleri öldürüyorlardı. Büyüdüklerinde beslenmek için tilki ve tavşan avlıyorlardı."¹²¹ Küçük hayvanların öldürülmesi toplumsal bir sonuç doğurmaz ve öğrenme aşamasındaki herkes bunu yapabilir. Buna karşın soylu av hayvanının avlanması şefin ayrıcalığıdır.

Güçlü hükümdarlarda bir avantaja dönüşen bu ayrıcalık aslında ilk hareketi yapmayı gerektirdiği için ona sahip olanlar açısından bir yüküdür. Avın, kanın ilk kez akacağı ilk anı gibi, insanın ya da yılın ilk avı da çok önemli ve ilahi anlardır. Kimi zaman ilk av, yeni ayın ilk on gününe, verimin doruğa ulaştığı en verimli döneme, yeni yıla, tüm dünyanın eskiden olanları unutup yaradılış günü gibi her şeye yeniden başladığı, yenilendiği, Büyük Şenliğin kutlandığı ayınlerin zamanına denk getirilerek ava kozmik özellikler de yüklenmek istenir.¹²² Başka dönemlerde atalara yakarırlardı. Belki de avın onlardan geldiğine inanılırdı. İlk avlar onlara adanırdı, çünkü "ölülerin ve yaşayanların karşılıklı yükümlülükleri vardı."¹²³

"Beş ya da yedi adımlık mesafelerle gölü sararlardı.... İmparator uzaktan onları izlerdi (davullar çalınırdı). Kazlar korkarak havalanırlardı. İmparator ilk kazı yakalar ve ataların tapınağına adardı."¹²⁴ Stein, kavimlerin hayvandan gelmesini, ilk avda yakalananların atalara sunulmasıyla ilişkilendirmiştir; atayla aynı türden hayvan avlandığında adak ata-hayvanla aynı türden olacaktır. Pek çok ata-hayvanı olan Kitan kavimlerinin, avlanan tüm hayvan türlerinden ata-hayvanını seçmiş olma olasılığı çok uzak değildir. Ama bu konuda bir bilgimiz yoktur. Kavimle bir bağı olan bazı hayvan türlerinin öldürülmesi yasağını ve Stein'in kuramına aykırı durumları ilerde göreceğiz. Bu yasak belirli bir toplumda geçerlidir ve herkesin kabul edeceği bir türün soyunu sürdürmesini sağlayan tek bir yasa bile yoktur. Örneğin kurttan gelen Moğolların, bu vahşi hayvanı öldürmede tam bir serbestlikleri vardı. Stein'in varsayımının kabul edilebileceğini sanmıyoruz, çünkü atalara, *ongon*'lara, ateşe her

¹²¹ Groot, *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, Berlin ve Leipzig, 1921, s. 3.

¹²² Bu Büyük Şenlik için başka çalışmalara bakınız; örneğin Lanternari'nin yakın tarihli oldukça ilginç eseri *La Grande Festa*, Milano, 1959.

¹²³ Stein, *Leao-tche*, s. 97.

¹²⁴ Stein, *Leao-tche*, s. 96.

türden yiyecek sunulmaktadır. Bize göre ilk avın sunulması âdeti, yaşamın sürmesini sağlayan özellikleri ve şimdiki kuşakların gelecekteki başarılarının ilk örneklerini sergilemiş olan ataların av başarılarını anımsatmayı amaçlamaktadır. Bir eylemi, daha önce bunu gerçekleştirenlerin güçlerini kullanarak yeniden gerçekleştirmek her defasında yeniden başlamaktan daha kolaydır.

Büyük vahşi avcılar aynı nedenle anılırdı, çünkü avlarında başarılı olmuşlardı ve av üzerinde belli bir etkileri vardı. Goldlarda kaplanla karşılaşan avcı onu öldürmez, şöyle derdi: “Ey atamız, bize avda şans ver, bize yiyecek ver, bize yeni avlar getir.”¹²⁵ Ayrıca av üzerinde belirli hakları olanlar da anılır ve memnun etmek için öldürülen ilk hayvan onlara sunulurdu. Gmelin’e göre Tunguzlar, “av sırasında öldürülen ilk hayvanı şeytana sunmak” zorundaydılar.¹²⁶ Gmelin’in “şeytan” dediği cin ya da av tanrılarının tasvirleriydi (bkz. ilerde). İlk av, bir canlıya ya da başka bir nesneye de, yani kimin hakkı varsa ona “sunulurdu.” Kinlerde “imparatorlar ilk avlanan avı, kazları ve yeni yakalanan balıkları çeşitli yakarılarla sunarlardı.”¹²⁷

İlk avın sunulması yalnızca avcı toplumlara özgü bir âdet değildir ve Altay halklarında bugün olduğu gibi dünde çok rastlanan bir uygulamadır: sürülerin ilk sütlerinin, ilk hasatın, ilk avın, ilk toplanan sebze meyvenin sunulması sık rastlanan bir âdettir. Bu da her zaman, ilk ürünlerin sunulduğu kişiyle birlikte ortak bir şölene eşlik eder. Ordoslarda “kışın etinden faydalanılacak bir dana öldürüldüğünde ... bir ziyafet verilirdi, yeni öldürülen hayvanın eti ilk kez bu ziyafette pişirilirdi.”¹²⁸ Çağdaş hayvan yetiştiricilerinin bu şölenleri, bugün hâlâ ilk balık¹²⁹ ya da ilk kaz¹³⁰ yakalandığında bu tür şölenler düzenleyen avcı Leao’lardan beri sürdürülmektedir. “Herkes buzlar üzerine kurulmuş çadırlarından çıkar ve uzun ömür dileklerinin sunulduğu ve müzik çalınan şölen çadırlarına gider.”¹³¹ Bu çadırlar yeni kurulmuştur ve buralarda yenilenme kutlanır, bir anlamda Büyük Şenlik kutlanır. Stein’in dediği gibi “ilk av ürününün verilmesi önümüzdeki yılın kötü ya da iyi geçmesini sağlar.”¹³² Bir insanın ilk avı da yaşamının başında gerçekleşir ve daha sonra gerçekleştireceği avların kaderini belirleyici bir etkisi vardır.

¹²⁵ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 406.

¹²⁶ Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, Göttingen, 1751-52, c. II, s. 214.

¹²⁷ Harlez, *La religion nationale des Tartares orientaux*, Brüksel, 1887, s. 73.

¹²⁸ Mostaert, *Textes oraux Ordos*, MS, Pekin, 1937, s. 462.

¹²⁹ Stein, *Leao-tche*, s. 95.

¹³⁰ Stein, *Leao-tche*, s. 116.

¹³¹ Stein, *Leao-tche*, s. 95.

¹³² Stein, *Leao-tche*, s. 116.

Av bir savaş olduğuna göre düşmandan daha kuvvetli olunmalıdır ve düşmanı ölmeye zorlamak gerekir, ama o bunu kesinlikle yapmak istemeyecektir, oysa bunu kendi isteğiyle yapmalıdır. Bu çelişkiyi daha önce belirtmiştik. Bu, av hayvanının avcının kendisinden daha güçlü olduğunu gördüğünde kaderini kabul etmesiyle de açıklanabilir. “İlkel insan için en yetenekli avcı bile gizemli güçlerin yardımı olmadan avıyla karşılaşmaz, oku ya da mermisi av hayvanına ancak gizemli güçlerle donatıldığında ulaşır. Yoksa ava gitmeye gerek yoktur, hiçbir av avlayamayacağından emin olunabilir.”¹³³ Blondel’in saptaması Altaylılara özgü özellikleri açıklayamasa da genel olarak doğrudur, ama bunu kanıtlayan savlar henüz yeni olduğundan üzerinde durmayacağız. Etnografların uzun uzun anlattıkları kötü ya da iyi tüm etkiler av sırasında ortaya çıkar. Başarı ya da başarısızlık ölçülemez ve genellikle önemsiz şeylere bağlıdır. 1820’de Vrangal bir buruna haç diker. Çukçe şefi ona “bu haç bize mutluluk getirdi, çünkü baharda av çok iyiydi; bu nedenle minnettar kavmim bu haça adak olarak beyaz bir rengiği sunmakta geç kalmadı. Buna karşın seninkilerden birinin diktiği haç ... kötü etkisiyle balıkları kaçırttı: bu haçı yıktık, sonra da yaktuk,” der.¹³⁴

Avda başarılı olmak için yalnızca kötü etkileri uzaklaştırmak, gerekli ayinleri yapmak, yaşamın ya da yılın ilk avını, ataların ya da vahşi hayvanların ilk avını taklit etmek, av üzerinde hakkı olanları yatıştırmak ve gizli güçlerin yardımını almak yeterli olmaz; av hayvanının ait olduğu topluma olabildiğince sızmak ve onunla özdeşleşmek gerekir.

Leao-tche Hitanların avda nasıl başarılı olduklarını anlatır. “Yazın ... yedinci ayın ilk on gününde han geyik avlamak için (dağlara) giderdi. Geceyarısı avcılara, boynuz üfleyerek geyiğin sesini taklit etmeleri emrini verirdi. Geyikler toplandığında (Han) saldırırdı.”¹³⁵ Geyiğin sesini taklit etme tekniği Cücenlere özgüdür, Kitanlar arasında da bu av sanatında ustalaşmış avcılar vardı.¹³⁶ Aynı dönemde “hayvan insanlar,” “karaca insanlar,” “yabandomuzu insanlar,” “kurt insanlar,” “sülün insanlar” ve “geyik insanlar”dan söz edilir.¹³⁷ Tüm hayvanların, seslerini taklit eden insanlardan etkilendikleri düşünülebilir. Aralarındaki çatışmada Cücenler isyan edip Kitanların hakimiyetine son vermeden kısa bir süre önce Kitan imparatoru

¹³³ Blondel, *La mentalité primitive*, Paris, 1926, s. 108.

¹³⁴ Vrangal, *Le nord de la Sibérie*, Paris, 1843, c. II, s. 270.

¹³⁵ Stein, *Leao-tche*, s. 76, ayrıca bkz. s. 103.

¹³⁶ Stein, *Leao-tche*, s. 98.

¹³⁷ Stein, *Leao-tche*, s. 99.

kendisine gerekli saygıyı göstermeyen Cücen şefini öldürtmek ister. Ama danışmanlarından biri ona, “Kardeşleri ve ... ötekiler her zaman avlarımızın izini sürer ve seslerini taklit ederek geyik yakalamakta, kaplan öldürmekte ve ayı yakalamakta üstlerine yoktur”¹³⁸ diyerek gözünü korkutur. Asıl ilginç olanı geyiğin sesini taklit etmekle yetinmemeleridir. Daha mükemmel bir yanılsama yaratmak için geyik postuna bürünüp boynuzlar takarak tıpkı geyikler gibi görünmeye çalışırlar. Ayrıca, “Ava gitmeden önce daha çok ganimet elde edebilmek için ... geyiğin ruhuna adaklar adarlar.”¹³⁹ Tüm bu davranışlardaki amacın hayvanın güvenini kazanmak ve onu kandırmak olduğu varsayımını Stein haklı olarak çürütmüştür.¹⁴⁰ Bu varsayım doğru olmadığı gibi eksiktir. Bir hayvan postuna bürünmenin, özellikle de kafasını taşımanın, onun gibi sesler çıkarmanın amacının o hayvan olmak, ona dönüşmek olduğu çok iyi bilinir: bu olguyu araştırmamız boyunca sık sık dile getireceğiz. Geyik ya da başka bir hayvanı öldürmek için, Stein’ın dediği gibi, “avcıların geyik ya da ‘başka bir hayvan’ topluluğuna girmesi, bu topluluğa ait olması” gerekir.

Kişiliği değiştirmeyi amaçladığı için maske takmakla eşdeğerde olan hayvanın kılığına bürünme çok sık doğrulanmıştır; ama bu değişimin av için mi yoksa başka bir amaçla mı gerçekleştirildiği sorusu hâlâ bir yanıtsızdır. Yalnızca birkaç bilgi bu konuda belirli açıklamalar getirmektedir. Örneğin Ujfalvy, Başkırtların kurt postuna bürünerek avlarının yanına kadar sokulduklarını ve “çoğunlukla kuru yaprakların altına gizlendiklerini”¹⁴¹ aktarır. Sibiry’a da “Tunguz şamanı avını yakalamak için dişi rengineyiği görünümüne bürünür.”¹⁴² Orta Asya’daki büyük kaya kabartmalarında en azından kısmen hayvan kılığına girmiş figürler gözümüze çarpar. Bu kayalarda av sahneleri arasında, dolayısıyla da bunlara bağlı olarak bedenleri neredeyse boylarının yarısına yakın kalınlıkta –genellikle çok ince olan öteki figürlerle tam bir karşıtlık oluştururlar– ve çok büyük iki kulağa da benzeyen iki büyük boynuzu olan küçük insan figürleri görülür.¹⁴³ Kulak da boynuz da hayvanların fiziksel özellikleridir. Şişman gövdeleri ise bir hayvanı hatırlatır, ama burada söz konusu olan hayvan postu giymiş insan da olabilir.¹⁴⁴

¹³⁸ Stein, *Leao-tche*, s. 102.

¹³⁹ Stein, *Leao-tche*, s. 103.

¹⁴⁰ Stein, *Leao-tche*, s. 103.

¹⁴¹ Ujfalvy, “Les chasses en Asie centrale,” *Bulletin de la Société d’Acclimatation*, 1878, s. 7.

¹⁴² Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, s. 76.

¹⁴³ Appelgren-Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931, levha 135.

¹⁴⁴ Bu konuya ilerde ayrıntılarıyla döneceğim.

Hayvan kılığına bürünmenin ve hayvan sesini taklit etmenin birbirine tamamen zıt nedenleri ve sonuçları olabilir: Avlanılacak hayvanı, kendisini öldürecek olanın insan değil de başka türden bir canlı olduğuna inandırmak. Bu kurnazlıkla, misilleme tehditi altında olan topluluk olası intikam tehlikesini başka bir türe yöneltir. Etnograflar buna sayısız örnek verirler. Böylece ayıyı izlemek için karga gibi uçulur; vahşi hayvan, kendisini öldürüp yiyecek olanın kargalar olduğuna inanır.¹⁴⁵

Bu ikinci çözüm sorunu ortadan kaldırmaz, hayvan kılığına girme bir üçüncü gereksinimi daha karşılar: belirli bir amaçla hayvanın yaşamının dramatik olarak temsili; bu temsilde hayvan rolünü doğal olarak bir insan oynar. Pallas, Ostiaklarda, "avcılarının turnanın, rengineyinin ve külrengi doğanın yaşam biçimlerini yaşattığını"¹⁴⁶ görünce şaşkınlığını gizleyememiştir. Lesseps, "Danslarında, yakaladıkları hayvanların hareketlerini taklit etmekten hoşlanırlar, örneğin kekliğin hareketlerini, özellikle de ayının yürüyüşünü, farklı hareketlerini, ayı yavrularının annelerinin çevresindeki davranışlarını, dişi erkek oyunlarını ve kaygılandıklarında yaptıkları davranışları taklit ederler"¹⁴⁷ diye yazmıştır. Lot-Falck'ın belirttiği gibi dansla hayvanların yaşamını ve davranışlarını dramatik olarak temsil etmek çok daha güçlü eski geleneklerden kalan birkaç anıdan biridir.¹⁴⁸ Kökenlerinin eskiye dayandığı açıktır, çünkü XII. yüzyıldan kalma kanıtlar bulunmaktadır. Cücenlere giden Çinli bir elçi "vahşi dansların, av ve dövüş pandomimlerinin"¹⁴⁹ yapıldığı şenliklerden söz eder.

Pandomimin avdan sonra ya da önce yapılmasına göre amaç değişebilir. Avdan sonra gerçekleştirilen karakteristik hayvan dansında amaç, av hayvanını onurlandırmak ve onu hâlâ yakınlarının arasında olduğuna inandırmak olmalıdır, ama pek çok kere görüldüğü üzere bu dansın simgelediği şeyler tamamen farklıdır. Yapısı daha eski görünen avdan önce gerçekleştirilen dans âdetinin amacı, daha iyi geçmesi için gerçekleştirilmeden önce avı simgelerle betimlemektir. Ava çıkmış gibi yapmak, avın önceden belirlenmesi olup gerçekleşmesini güvenceye alır. Bir anlamda hayvan

¹⁴⁵ Dyrenkova, "Bear Worship Among Turkish Tribes of Siberia," 23. *Uluslararası Amerika Uzmanları Kongresi Tutanakları*, 1928, New York, 1930, s. 417-418.

¹⁴⁶ *Histoire des découvertes faites par divers savants voyageurs dans plusieurs contrées de la Russie et de la Perse*, Bern, 1787, c. III, s. 152.

¹⁴⁷ Lesseps, alıntı yapılan kaynak: Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, s. 121.

¹⁴⁸ Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, s. 120.

¹⁴⁹ Chavannes, "Voyageurs chinois chez les Khitan et les Joutchen," *JA*, 1897, s. 378.

üzerinde hakimiyet kurmak, öleceğini söylemekten öte onu daha şimdiden öldürmektir. Altay halklarında heykel, put yalnızca birer tasvir olmayıp canlının kendisidir. Bu o kadar gerçektir ki, gökyüzündeki ölümlere bir sürü göndermek istendiğinde ya gerçekten kurban edilirlerdi ya da kuklaları yapılır ve yakılırdı.¹⁵⁰ Burada aslında çok özgün bir şey yoktur, bunlar arkaik uygarlıklarda iyi bilinen şeylerdir.

Bu büyüsel sahneler oldukça eskilere dayanırlar ve belli kılık değiştirmelerle Kitanlarda da varlığından haberdarız. “Kameri üçüncü ayın üçünde” diye yazar *Leao-tche* “yerli halk tahtadan bir tavşan yapar ve iki gruba ayrılarak atlarını dört nala bunun üzerine sürer. Tavşana ilk dokunan grup kazanır. Kaybeden grup atlarından iner ve diz çökerek kazanan tarafa şarap ikram eder.”¹⁵¹ Bu bir tür alıştırma ve oyundur. Ama kullanılan Çince sözcük dağarcığını inceleyen Stein, “avin, biçim olarak oyuna dönüşmüş bir ritüelinin temsili”nin¹⁵² söz konusu olduğunu vurgular.

Hayvan topluluğuna girebilmek için avcının nasıl kişilik değiştirdiğini gördük. Yakalanan ve kampa getirilen hayvan artık olduğu gibi değildir. Tüketilmeden önce kendisini türdeşlerinden ayıran ve onunla beslenecek olan topluma ait olmak zorundadır. Bu nedenle, hayvan dansları ve av canlandırmaları gibi yabancı öğeler eklenmesi bir karışıklık yaratsa da kuzey halklarının “ayı şenlikleri”nin¹⁵³ temel nedeninin bu olduğuna inanıyoruz. Yakutlarda ayı, tilki, vaşak köye getirilip cinsiyetlerine göre kadın ya da erkek gibi giydirildiklerinde kişilik değiştirme daha açık ortaya çıkar.¹⁵⁴ İnsan kılığına sokularak kendi boylarının bir üyesi olmaktan çıkarlar, artık insanlara düşman ya da yabancı değillerdir ve öldüklerinde insanlar için bir tehlike oluşturmazlar; insan olmuşlardır, boydan kişiler olmuşlardır ve bu konuda kimse bir şey diyemez.

Antikçağdan ve ortaçağdan beri etnografların ortaya çıkardıklarına az ya da çok ölçüde benzeyen ve Sibiryalı halklarını çeşitli önlem almaya zorlayan ve birçok yasak getiren sayısız ayin vardır. Bu ayinlere ilişkin çok açık bilgilerimiz yok ve keşfede-bildiğimiz zayıf bilgiler bilimin şu anki durumunda kullanılmaz haldeler.

Ulaşabildiğimiz tek âdeti Paul Pelliot incelemiştir. Pelliot bu âdetin bir süre yaygınlaştıktan sonra “unutulduğunu” belirtmiştir.¹⁵⁵ Bizi biraz gerilere götürür,

¹⁵⁰ Bkz. “Kurban” bölümü, ileride.

¹⁵¹ Stein, *Leao-tche*, II, s. 127.

¹⁵² Stein, *Leao-tche*, bkz. yorum, s. 127.

¹⁵³ Dyrenkova’nın kitabı daha ayrıntılıdır; üstelik kaynakçası çok kapsamlıdır.

¹⁵⁴ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 427.

¹⁵⁵ Pelliot, “Sirol’ya~siral’ya,” *TP*, 1944, s. 102.

çünkü göreceğimiz gibi ilk sungu âdetine kadar uzanmaktadır. Radlov bu âdetin Altay'da da olduğunu söylemiş ve *uca* sözcüğünü kullanarak şu tanımlı vermiştir: *Uca*, “biri yabani bir hayvan öldüren bir avcıyla karşılaştığında, avcının, avın henüz derisini yüzmeden karşılaştığı kişiye verdiği av etidir.”¹⁵⁶ Radlov'un bu açıklaması ve Tannu Tuva'da “burada bir avcıyla karşılaştığında *uca* denilir ve o da av etinin yarısını verir”¹⁵⁷ denmesi, Hasan Eren'in ortaya çıkardığı birkaç kalıntı¹⁵⁸ bu âdetin Pelliot'un sandığından daha eskilere dayandığını gösterir. Bounak, Tannu Tuva'dan söz ederken *uca*'nın bu ülkede oturanlardan çok rengeyiği yetiştiricileri arasında geçerli olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁹

Uca, uç'dan gelir, anlamı sivriltmek, uç yapmaktır. Osmanlıcada uç sözcüğü vardır. Radlov ilk anlam olarak “arka kısım, sağrı” anlamını verir ve, “Eski Türklerde hayvanın Han'a ve saygıdeğer kişilere ikram edilen nadide bölümüne verilen addır” tanımını yaptıktan sonra bu konudaki ayinden söz eder.¹⁶⁰ Şu sözleri ekler: “Eğer avlanılan hayvan yenilir türden değilse avcıyla karşılaşan kişi hayvanın derisini alırdı.”¹⁶¹ Aynı ayin Radlov tarafından Kırgızlarda *sauga* adıyla aktarılır: Tanım aynıdır, ama daha kısadır.¹⁶² Daha eski zamanlarda, yine Türkçede, *Dede Korkut Kitabı*'nda,¹⁶³ *pay vermek*, *pay dilemek* gibi deyimlere rastlıyoruz; *pay* Türkçeye Farsçadan geçmiş bir sözcüktür. Moğolcada *şiralga* ya da *şirołga* olarak adlandırılır. Eberhard bu sözcüğe VIII. yüzyılda Çince bir metinde, ama farklı bir anlamda rastlamıştır. *Şirołga*, “alageyiğin bağırsakları ile kanının karıştırılıp kaynatılmasıyla hazırlanan tipik bir av yemeğidir.”¹⁶⁴ En eski kanıt *Moğolların Gizli Tarihi*'nden gelir.

“Bundan sonra bir gün Dobun Mergen Toboçah-undur (dağına) ava çıkmıştı. Or-

¹⁵⁶ Radlov, *Versuch eines Wörterbuches der Türkdialekte*, St. Petersburg, 1905, I, s. 1722.

¹⁵⁷ Maenchen-Helfen, *Reise ins asiatische-tuva*, Berlin, 1931, s. 53-54.

¹⁵⁸ Hasan Eren, “*Dede Korkut Kitabı*'na Ait Notlar, Pay Dilemek, Pay Vermek,” s. 33-37, *Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar*, I, Fuad Köprülü'nün Doğumunun 60. Yılı, ed. Hasan Eren ve T. Halasi Kun, Ankara, 1950.

¹⁵⁹ Bounak, “Un pays de l'Asie peu connu: Le Tanna-Touva,” *AfE*, Leiden, 1928, s. 8.

¹⁶⁰ Radlov, *Versuch eines Wörterbuches der Türkdialekte*, St. Petersburg, 1905, c. I, s. 1722.

¹⁶¹ Radlov, *Versuch eines Wörterbuches der Türkdialekte*, St. Petersburg, 1905, c. I, s. 1723.

¹⁶² Radlov, *Versuch eines Wörterbuches der Türkdialekte*, St. Petersburg, 1905, c. IV, s. 234.

¹⁶³ Bkz. Hasan Eren, “*Dede Korkut Kitabı*'na Ait Notlar, Pay Dilemek, Pay Vermek,” s. 33-37, *Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar*, I, Fuad Köprülü'nün Doğumunun 60. Yılı, ed. Hasan Eren ve T. Halasi Kun, Ankara, 1950.

¹⁶⁴ Eberhard, “Remarks on *Siralga*,” *Oriens*, 1948, s. 220-221.

manda Urianghatlardan bir adamın üç yaşında bir geyiği keserek kaburga ve ahşasını [içorganlar] kızartmakla meşgul olduğunu gördü. Dobun Mergen ona: 'Arkadaş kızartmaktan [şiroлга] bana da ver' deyince, öteki: 'Vereyim' diyerek, hayvanın derisini ve ciğerleriyle yarım göğsünü alıp, üç yaşındaki geyiğin (geri kalan) etini Dobun Mergen'e verdi."¹⁶⁵ Avcı çok cömert davranmıştır. Pelliot'un dediği gibi cömertliğinden *şiroлга*'nın kendisini vermek zorunda bıraktığı paydan çok daha fazlasını vermiştir.¹⁶⁶ Dobun Mergen daha sonra bu geyiğin bir butunu koparıp fakir bir adama verir; karşılığında oğlunu hizmetine alır.¹⁶⁷

Söz konusu av ayininin Babur'un anılarında yer alıp almadığını bilmemiz biraz zor; Babur, *Veka'î*'de [*Baburname*] ateşe verilmiş ormanda buldukları yarı yarıya yanmış genç bir gergedanı boğazladıklarını ve herkesin *şiroлга*'sını aldığını anlatır.¹⁶⁸

Hasan Eren'e göre bu âdet dinsel kurban düşüncesiyle sıkı sıkıya bağlıdır. Zamcarano'ya göre boyun komünizminden kaynaklanmaktadır.¹⁶⁹ Pelliot ise, "Avin iyi gitmesi için tanrıların cömert olması gerekir. Gelecek av için yatırılmak istenirlerse, tanrıların bu avda gösterdikleri cömertlikten başkalarını da yararlandırmak gerekir, elbette bazı koşullar ve çekincelerle"¹⁷⁰ açıklamasını yapar. Bunun doğru yönleri olabilir; ama o dönem için av tanrılarına gereğinden fazla önem atfetmekte, özellikle de var olması olanaksız bir ahlak kuramından söz etmektedir.¹⁷¹ Pek uygun olmayan modern sözcük dağarcığına karşın Zamcarano'nun açıklaması daha sağlamdır. Boyun dayanışmasının altını çizmek, avcıyı bekleyen tehlikeleri ve öldürme eyleminin sorumluluğunu başkasıyla paylaşmak (av etinden vermek) gerektiğini hatırlatır. Bu, av etinin neden hayvanın derisi yüzülmeden, yani kişileştirilmeden önce verilmesi, paylaşılması gerektiğini de açıklar. Bununla birlikte başka nedenler de ekleyebiliriz. Daha önce av hakkının kişiye değil hükümdara, şefe ve babaya ait olduğunu görmüştük. Her avcı edinilmiş haklara göre ve başkası adına av-

¹⁶⁵ MGT § 12 ve 13; Pelliot, metin: s. 6, çeviri: s. 122; Haenisch, metin: s. 2, çeviri: s. 2.

¹⁶⁶ Pelliot, "Sirolya~siral'ya," TP, 1944, s. 102 vd.

¹⁶⁷ MGT § 15 ve 16.

¹⁶⁸ Babur, *Mémoires*, çev. Pavet de Courteille, Paris, 1871, Ilminski baskısı, Kazan, 1857, s. 258 [*Baburname*, çev. Reşit Rahmeti Arat, Kabalcı Yayınevi, 2004].

¹⁶⁹ Alıntılayan: Pelliot, "Sirolya~siral'ya," TP, 1944, s. 113.

¹⁷⁰ Pelliot, "Sirolya~siral'ya," TP, 1944, s. 113.

¹⁷¹ Bkz. Rintchen, *Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. I. Les Sources Littéraires*, Wiesbaden, 1959 (*Asiatische Forschungen*, c. III), dua n° 20, 21, 22; kurban adama törenlerinde av cinine dua edilir. Bu cin büyük bir rol oynamaktadır.

lanmaktadır. Av etinin bir kısmından vazgeçmek, başkasının üstünlüğünü tanımak, kendisi için değil, av hakkına sahip olan kişi için avlanıldığını gösterir. Prens ya da baba olmadığında (*Dede Korkut Kitabı*'nda gördüğümüz gibi oğullar avı babalarına getirirler) sıradan birine, örneğin yoldan geçen birine, itaat etmek önemlidir. Böyle davranmak, kurban üzerinde çok küçük bir hak iddiası olduğunu gösterir; bu da kurbanın kendisinin öldürülmesinde gösterdiği iyi niyetten kaynaklanır.

Derisi yüzülen hayvan canlı olmadığı gibi belirli bir toplumun üyesi de değildir artık tamamen kendisini öldürene aittir, çünkü ölü ötedünyada kendisini öldürenin hizmetindedir. Ama derisi yüzülmediği sürece, tıpkı tamamlanmamış cenaze törenlerinde olduğu gibidir: düşman topluluğun üyesidir ve kendisini öldürenle hiçbir ilişkisi yoktur.

Böylece ilk başta çok çarpıcı görünen, ama sonra Altay kültür dünyasında tamamen normal bir olgu olduğunu keşfettiğimiz bu âdetten temel bir sonuca varıyoruz: Aslında tam olarak av âdetlerinden ve geleneklerinden söz edemeyiz. Bunların yerine daha çok insan ya da hayvan toplumları olsun aynı yapıdaki toplumlar, dövüşler, öldürme ve kurban edilme yasaları arasındaki savaş ilişkilerini belirleyen belirli bir anlayış ve ittifak ilişkilerini, alışveriş ve hizmet kurallarını yönlendiren, yani barış ilişkilerini belirleyen bir dünya görüşü vardır. Şimdi inceleyeceğimiz konu da budur.

İNSAN TOPLULUĞU VE HAYVAN TOPLULUĞU İTTİFAKLAR VE İLİŞKİLER¹

Rekabet kurallarının çok katı olduğu Orta Asya ve Sibiryâ gibi yabanıl topraklarda insan ve hayvan grupları arasında sürekli çatışma vardır. Siyasal ve toplumsal toplulukların katı bir yapılanmaya sahip olmaları bile yaşamın sürmesi için gerekli düzeni sağlamakta yetersiz kalabilir. Savaş ve rekabet ne kadar çekici olursa olsun rakip gruplar arasında geçici de olsa antlaşma yapma gereği duymayan bir toplum düşünülemez. Toplumlar ne kadar ilkel olurlarsa düzen isteği o kadar fazladır. Barışın ulaşılması güç olan, ama her zaman ulaşmaya çalışılan bir idealdir.² Öldürmek bir zorunluluktur, daha önce de gördüğümüz gibi öldürmekten hoşlanılsa bile asla nedensiz öldürülmez, sonuçları çok ciddi olabilir! Özgürlüklerine aşık sayısız kabileye bölünmüş bozkır uygarlıkları ya büyük konfederasyonlar kurmak zorundadır ya da ölmeye mahkûmdur. Bu nedenle kavimsel yapının ötesinde art arda krallıklar ve imparatorluklar kurulur. Altay Asya'sının bir ucundan ötekine uzanan bu ekonomik, askeri ve anaerik ilişkilerin çok karmaşık ve çok değişken ağında, hayvan dünyası, savaş ilişkilerinden aşağı kalmayan bir yere sahiptir.

Daha önce av olarak tanımladığımız çatışma sürecinin insanlar ile hayvanlar arasında gerçek "ittifaklar" kurulmasını şart koştuğunu görmüştük. İttifak aslında avcının avlanan hayvan topluluğuna ya da avlayan türün dünyasına girmesidir; ittifak, öldürülen ve insan topluluğuna girmek üzere köye ya da kamp yerine getirilen hayvanın kılık değiştirmesidir; ittifak, avda insana yardım etmek üzere eğitilen bazı hayvanların, köpeklerin, leoparların, kartalların, doğanların ... evcilleştirilmesidir.

Bununla birlikte söz konusu olan her zaman aynı şey midir? İlk durumlarda süreci anlamak daha önce de gördüğümüz gibi kolaydır: bir canlı, yabancı bir gruba katılabilmesi ve yeni bir kişilik kazanması için dönüştürülür.

¹ Bkz. II . kısım, 8. bölüm; burada insan-hayvan ilişkilerini insanın, hayvan atası ve aynı türün üyeleriyle ilişkileri açısından ele aldım.

² Bkz. Kotwicz, "Les Mongols promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIII^e siècle," *RO*, s. 428-434.

Bir hayvan evcilleştirilirken de aynı süreç mi izlenir? Bir hayvanı evcilleştirmek bu hayvanı insan boyuna sokmak mıdır ya da tersine bireyselliğini koruyarak bir insanı, boyun eğmiş ve ittifak kurmuş bir düşmanına bağlayan bağlara benzer bağlarla bu hayvanı kendisine bağlamak mıdır? Bu soru bir hayvan sürüsü –sığır sürüsü bir boy oluşturabilir– ya da yakalanmış ve ortamından farklı bir ortama sokulmuş bir av hayvanı söz konusu olduğunda farklı terimlerle ifade edilebilir.

Vernadsky çok iyi saptamalar ile son derece büyük yanlışların bir arada bulunduğu çok zengin eserinin bir bölümünü bozkır insanı ile atı arasındaki ilişkilerin incelemesine ayırmış³ ve sonunda atın insan topluluğunun bir parçası olduğu sonucuna varmıştır. Bu görüş çok makuldur. Göçebe savaşçı için atın yararı üzerine kurulan her tür akıl yürütüş, atının kaderinin binek hayvanının kaderine sıkı sıkıya bağlı olduğu saptamasından daha anlamlı değildir kuşkusuz. Dövüşte at öldürülürse efendisi tehlikededir. Sahibi öldüğünde at da zorunlu olarak onun kaderini paylaşır: bu ikili ayrılmaz görünmektedir. Buna karşın atın kişiliği her zaman metinlerde vurgulanan bir temadır. At ya rengiyle ya kökeniyle ya fiziksel bir özelliğiyle ya da sahibinin adıyla tanımlanır. Bu son özellik oldukça anlamlıdır. Tu-kiu prensi Kül Tegin sırasıyla, “Çor Tadik’in boz iğdiş atına,” “İşbara Yamatar’ın boz iğdiş atına,” Bayirku’nun boz damızlığına,”⁴ “Alp Salçı’nın boz iğdiş atına,” “Öksüz’ün açık gri atına”⁵ biner. Böylece şef kendisine ait atlara binmiş olsa bile, atlar, hâlâ haklarında bir şey bilmediğimiz gerçek sahiplerinin adlarıyla çağılır.

Atın çok özel yeri ceza yasasının incelenmesiyle de ortaya çıkarılabilir. En büyük ceza ölümdür. Ölüm cezası cinayet işleyenlere verilir.⁶ Oysa örneğin T’u-yu-huen’lerde “at öldürmek ve at hırsızlığı ölüm cezasına varan ağır cezalar gerektiren suçlardır,”⁷ yani at hırsızlığı veya at öldürmek insan öldürmekle bir tutuluyordu.

Ayrıca miladın ilk yıllarından beri varolan *tamga*’nın kullanımı açıklamak da çok önemlidir. *Tamga* kesin olarak bir işaret, bir izdir. Siegel, Eigentumszeichen, magische Fingerhaltung’u açıklayan Gabain gibi yazarların yaklaşımlarının tersine *tamga*’nın kullanımının yaygınlığı ve yüklenen anlamlarla ilgili çok kesin bilgilere

³ Vernadsky, *The Origins of Russia*, Oxford, 1959, s. 17-20.

⁴ Bayirku, Yukarı Kerülen’deki Türk halkı (VIII. yy).

⁵ O.I, doğu, satır 32 vd. Bu nedenle bkz. Giraud, *Les Règnes d’Elterich, Qaghan et Bilgä* (680-734), Paris, 1960, s. 90-91.

⁶ Bkz. Jean-Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Paris, 1963, s. 54 vd.

⁷ Carroll, *Account of the T’u-yü-hun in the History of the Chin Dynasty*, çeviri ve notlar, Berkeley ve Los Angeles, 1953, s. 5.

sahip değiliz.⁸ *Tamga* (en az işaret ettiği nesne kadar) eski bir sözcüktür ve Kaşgarlı sözlüğünde yer vermiş,⁹ Reşidüddin, Marco Polo ve diğerleri de bildiklerini göstermişlerdir.¹⁰ Vernadsky kökenini Alanlarda aramış ve Moğol döneminde bu sözcüğün değişmeksizin Rusçaya geçtiğine inanmıştır.¹¹ İkinci saptama kesin gibidir, ama kökenine ilişkin kuşkularımız var. Bu sözcük proto-Altay sözcüklerindendir, *tag* fiilinden *-ma* ekiyle türetilmiştir ve anlamı “bir hayvanın üzerine bir şeyler basmaktır,” ses değişimiyle *tagma*, *tamga* (*damga*) olmuş olabilir.

Böyle gelince *tamga* basit geometrik bir işarettir, çok stilize edilmiştir: örneğin haç, kesik çizgi, paralel çizgiler, vs. Kesin kural olarak bir silüet ya da figüratif çizimin olduğu yerde *tamga*’dan söz edilemez. Tutuculuktan çok çizimin basitliği, ortaçağda bilinen bazı *tamga*’ların üzerlerindeki çizimlerin bozkırlarda bulunanlarla tamamen benzer olmaları sonucunu doğurmuştur.¹² Çağdaş göçebeler kayalar üzerinde gördükleri çizimleri taklit etmiş ve daha sonra eskilikleri nedeniyle bu çizimlere özel bir anlam yüklemiş olabilirler. Kaşgarlı’nın Oğuz kavimleri arasında bulunduğu *tamga*’ların çizimleri,¹³ Reşidüddin ve Ebulgazi Bahadır Han’ın¹⁴ aynı halk arasında taşların üstünde buldukları eski¹⁵ ya da modern¹⁶ *tamga*’lardan farklıdır; bu sayfada bazılarının örneklerini verdik.

⁸ Gabain, *ETG*, s. 337.

⁹ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 424.

¹⁰ Bkz. Vladimirtsov, *Moğolların İçtimai Teşkilâtı*, Paris, 1948, s. 72 ve bkz. ilerisi.

¹¹ Vernadsky, “Note on the Origin of the Word *Tamga*,” *JAMOS*, 1956, s. 188-189.

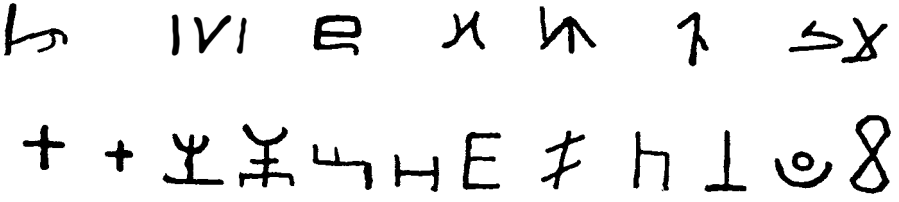
¹² Rintchen, “Mélanges archéologiques,” *CAJ*, 1959, levha 3. Rıza Nur, “*Tamga* ou *Tag*, marque au fer chaud sur les chevaux à Sinope,” *JA*, 1928, s. 148-151. Bu çalışmada Anadolu’dan modern *tamga* örnekleri verilmiştir. Oğuzların *tamga*’ları ile Orhon’daki *tamga*’lar arasındaki karşılaştırmanın önemi yoktur. İşaretlerin basitliği nedeniyle her zaman bir benzerlik kurulabilir ve taklit değil de bir süreklilik olduğu rahatlıkla söylenebilir.

¹³ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 55-58.

¹⁴ Ebulgazi Bahadır Han, *Şecere-i Terakime*; Kononov, *Rodoslovnaia Türkmen Sotchinieniie Abul Ghazi*, Moskova-Leningrad, 1958, s. ٢٥-٢٧. Bkz. Vambery, *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*, Leipzig, 1885, s. 4-6.

¹⁵ Orkun, *ETY*, IV, s. 209-210. Sayfa 209’da Granö’nün Hoytu Tamir’de (Orhon’un sol kollarından biridir, yaklaşık 101° doğu, 48° kuzeydedir) bulunduğu yirmi şekli vermiştir; buradaki balık biçimi çok figüratiftir, ama *tamga* olamaz (bkz. Granö, “Archeologische Beobachtungen von meiner Reise in Südsibiriens,” *JFOu*, 1912, levha 28.

¹⁶ Rintchen, “Mélanges archéologiques,” *CAJ*, 1959; Rıza Nur, “*Tamga* ou *Tag*, marque au fer chaud sur les chevaux à Sinope,” *JA*, 1928; Radlov, *Sibirya’dan*, Leipzig, 1884, c. I, s. 455-456 vd.



1. satır: Kaşgarlı'ya göre Oğuz kavimlerinin *tamga*'ları.

2. satır: Moğolistan'da kaya ya da taşlar üzerinde bulunan bozkır *tamga*'ları.

Yanıtlanması gereken ilk soru, *tamga*'nın boya, aileye ya da bireye ilişkin bir işaret olup olmadığıdır? Gabain doğru olarak eski dönemde de *tamga*'lar olmuş olsalar da haklarında bir şey bilmediğimizi belirtmiştir. Orhon ve Ongun dikilitaşlarında aynı işaret kazılıdır, ama bu benzerlikten bir sonuç çıkaramayız, çünkü söz konusu üç kişi aynı kavimden, hatta aynı ailedendir.¹⁷ Doğrulamak koşuluyla söylenecek tek şey bunun bireysel bir işaret olmadığıdır. Daha yakın dönemlerde farklı yazarların biçimleri konusunda belli bir uzlaşıya varmadan her Oğuz kavmine farklı bir *tamga* atfettikleri doğrudur. Ama Reşidüddin Kürlü'â'üt, Eljigin ve Baryut kavimlerinin aynı *tamga*'ya sahip olduklarını söylemiştir.¹⁸ Çağdaş gözlemciler de farklı yanıtlar vermişlerdir. Castagné “kavmin tüm üyelerinin bunu kullanabileceğini” söylemiştir.¹⁹ Sieroszewski ise Chodzidlo'yla birlikte, “her ailenin kendisine ait bir işareti olduğunu ... her ailenin savaş marşı, cılgılığı ve lakabı olduğunu” söylemiştir.²⁰ Ama ne yazık ki Sieroszewski, Yakutların kendisine, eskiden işaretlerinin kraliyet kartalı olduğunu söylediklerini de belirtmiştir.²¹ Bu noktada verdiği bilgiler değerini yitirmektedir. Sieroszewski bu işaretin bir *tamga* olduğunu söylese de bu kesinlikle mümkün değildir. Ya bilgi verenin bir hatasından ya da yazarın kendisinden ötürü, işaret olmayan ve daha çok *ongon* olduklarını söyleyebileceğimiz (bkz. ilerde) hayvanlı aile amblemleri ile soyut *tamga*'lar karıştırılmıştır. Etnografların burada yalnızca bir örneğini verdiğimiz bu belirsizlikleri, verdikleri bilgileri çözüm bulmak için kullanmamızı olanaksızlaştırıyor. O halde çözüm ne antikçağda ne modern dönemde, ama ikisinin arasında bir yerlerde: bu nedenle

¹⁷ Gabain, “Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften,” *Anthropos*, 1943, s. 542.

¹⁸ Alıntılan: Pelliot, *Notes critiques d'histoire kalmouke*, I: metin, Paris, 1960, s. 30.

¹⁹ Castagné, “Les tamgas des Kirghizes,” *RMM*, 1921, s. 36.

²⁰ Chodzidlo, “Spuren des Totemismus bei den Jakuten,” *Anthropos*, 1946-1949, s. 362.

²¹ Alıntılan: Chodzidlo, “Spuren des Totemismus bei den Jakuten,” *Anthropos*, 1946-1949.

fikir birliğine varamamalarına karşın Oğuzlarda *tamga*'nın kavim amblemi olduğunu söyleyen Reşidüddin ve Kaşgarlı'ya inanmamak için hiçbir neden göremiyorum. Eğer bu doğruysa başka yerlerde de aynısı geçerli olmalı. Reşidüddin'in de üç kavmin aynı *tamga*'ya sahip olmasından söz etmesinin nedeni bunu, normal olarak görmemesidir. Çok açık bir neden de bu sonucu doğrular: işaretlerin basitliği bunların kavimler arasında değil, aileler arasında paylaştırılmasını engeller, çünkü bu tür bir dağılım büyük bir çeşitlilik gerektirir.

Tamga'nın kullanımını belirlemekten başka bir amacımız yok. Bunlara, VIII. yüzyıl Türk dikilitaşlarında, yani mezarların üzerinde ya da yanında rastlıyoruz. Kaşgarlı bunun hayvanlara basıldığını²² ve bunun için *tamgala* fiilinin kullanıldığını söyler.²³ Marco Polo *tamga*'nın "atlara, kısraklara, develere, ineklere, danalara ve büyükbaş hayvanlara" basıldığını "küçükbaş sürülere, koyunlara, dişi koyunlara ve keçilere" basılmadığını belirtmiştir.²⁴ Vernadsky benzer öyküler aracılığıyla *tamga*'nın kullanımında her zaman bir sınırlama olduğunu gözlemlemiş, ama kullanımını tüm boynuzlu hayvanlara kadar yaymış²⁵ ve daha sonra da yalnızca damgalanan atların boyun bir parçası olarak kabul edildiğini söylemiştir.

Aslında bizi yönlendiren de bu saptamadır: boya ait olan, mal varlığı içinde bulunan her şey boyun ayırıcı işaretiyle damgalanır. Vernadsky'nin *tamga*'nın kullanımını kısıtlarken hatalı davrandığını düşünüyoruz; Marco Polo ve Kaşgarlı'nın tanıklığıyla *tamga*'nın bütün binek hayvanları ve bütün büyükbaş hayvanlar için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Koyunlar ve keçiler söz konusu olduğunda durum daha zordur. Daha küçük hayvanlar için *tamga* kullanılmaz; bunlar için tamamen farklı bir işaret vardır. Kulaklarına küçük çentikler yapılır ve böylece sahipleri kendi hayvanlarını bulabilir. Bu ayrım küçükbaş hayvanların boya ait olmadığını ve kendi başlarına bir hayvan kavmi oluşturduklarını gösterir – bu hayvanların birbirlerinin peşinden gitme güdülerini de böyle açıklanabilir.²⁶ İlginç olan tarihöncesinden kalma at mezarlarında atların kulaklarında, tıpkı daha sonraki zamanlardaki koyunların ve koçların kulaklarına yapıldığı gibi kesikler görülmesidir. Buradan *tamga*'nın o zamanlar bilinmediği sonucuna varabilir miyiz? Acaba o dönemlerde evren henüz

²² *Divanü Lûgat*, c. I, s. 55.

²³ *Divanü Lûgat*, c. III, s. 353.

²⁴ Marco Polo § 70, Hambis, s. 87.

²⁵ Vernadsky, *The Origins of Russia*, Oxford, 1959, s. 19.

²⁶ Sığırların kıymin, koyunların ise ailenin ortak malı olduğu düşünülebilir. Ama bu çok açık değildir. *Tamga* basılmış atlar ortak mallar değildir.

hayvan toplulukları insan topluluklarıyla örtüşecek biçimde düzenlenmemiş miydi? At boydan dışlanmış mıydı o zamanlar? Eğilimimiz bu son varsayımın doğru olduğu yönündedir. Bu mezarların bulunduğu uygarlıkta at kısa bir süre önce topluluğa katılmış dışarıdan gelen bir hayvandı ve Pazırık'tan edindiğimiz bilgilere göre rengiğinin yerini almıştı.

Türklerin ve Moğolların klasik döneminde büyükbaş hayvanların evcilleştirilmesi gibi bir sorunları yoktu, çünkü bu hayvanlar uzun süredir kullanılıyordu. Ama vahşi hayvanlar, avcı kuşlar, hatta yakalanarak evcilleştirilen yabandevelleri için durum farklı olmalı.²⁷ Konumlarını belirleyecek hiçbir bilgi yoktur. Bunlara, insanların sadık hizmetkârları olarak çok değer verilir ve her fırsatta övülürlerdi, bu nedenle dikkatleri çekerlerdi ve toplumda belli bir yer işgal ederlerdi. Boyun malı olarak görülmezlerdi, bu nedenle *tamga* vurulmazdı. Marco Polo avcı doğanların "pençelerinde sahiplerinin adının yazılı olduğu gümüşten bir levha taşıdıklarını" anlatır.²⁸ Bununla birlikte evcilleştirmek, topluma sokmak, bir durumdan başka bir duruma bir boydan başka bir boya geçirmektir. Böylece güçler uyandırılır. Evcilleştirme önlem alınmaksızın ya da ayin yapılmaksızın gerçekleşemez, ama bu konuda bir bilgimiz yoktur.

Mitlerde roller fark gözetilmeksizin evcil hayvanlar ile yabani hayvanlar arasında dağıtılmıştır. Son derece evcil görünen ve büyük bir önemi olan köpek ile boğanın yabani hayvanlar olduğunu kabul etmedikçe bunlar arasında bir ayırım yapamayız. Hayvanlar insan boyuna da yabancı bir hayvan boyuna da ait olsalar insanlar ve hayvanlar arasındaki yükümlülükler aynıdır. Bunu kabul etmenin bir sakıncası yoktur: Aynı kavim üyeleri birbirine nasıl davranıyorsa ittifak içindeki kavimler de birbirlerine öyle davranırlar. İnsanlar açısından, bireyler arasındaki bu kavimlerarası ittifak en yüksek ifadesini iki yabancıyı gerçek birer kardeşe dönüştüren "kan kardeşliği" kurumunda bulur; *kan kardeşliği*'nin Moğolcası *anda*'dır.²⁹ Ama başka ilişkiler, özellikle de evlilik ilişkilerinde bunu kabul etmek daha zordur. Dışevlilik

²⁷ Uzun süredir tartışılmıştır, ama Orta Asya'da yabandevellerinin olduğu artık kesindir. Bkz. *Grandes encyclopédies britannique et française*. Ayrıca bkz. Mirza Muhammed Haydar, *The Tārīkh-i Rāšidī, A History of the Moghuls of Central Asia*, çev. D. Ross, ed. N. Elias, Londra, 1895, s. 301-302.

²⁸ Marco Polo § 94, Hambis, s. 133.

²⁹ Cengiz Han (Timuçin) ve Camuka'nın *anda* töreni ve gerektirdikleri için bkz. *MGT*, § 116-117; Pelliot, metin: s. 28-30, çeviri: s. 152-153; Haenisch, metin: s. 22-23, çeviri: s. 31-32. Bkz. Mehmet Ziya Pakalın, "Kan Kardeşi," *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1946-1956, c. II, s. 161 A.

yapan toplumlarda A boyu B boyuyla karşılıklı kadın alıp vermek üzere ittifak kurar. Bu nedenle bir topluluktaki bireyler ile boyların kendi içlerindeki ilişkileri arasında bazı temel ayrımlar olmalıdır. İnsanlarla hayvanlar arasında evlilik ender değildir, evcil bir hayvanla, yani boyun üyesi bir hayvanla cinsel birleşmeyi getirdiğinden bunun yalnızca içevlilik yapan kavimlere özgü olduğunu söylememizi sağlayan hiçbir şey yoktur. Burada bir sorun karşımıza çıkabilir, ama evcil hayvanla yapılan evliliğin, hayvanın başka bir boya ait olabileceği göz önüne alınınca, bir içevlilik olmadığı düşüncesi bu sorunu kendiliğinden ortadan kaldırır. Mitin tüm toplumsal koşullara uyacak kadar güçlü olduğunu düşünüyoruz. İçeriden evlenen gruplarda bir erkeğin yabancı bir hayvanla, yani başka bir topluluğun üyesiyle birleşmesinden önce genellikle bu erkeğin hayvan grubunca tam anlamıyla kabul edilmesi, aileye katılması gerekir.

İlkel toplumlarda hiçbir eylem tek yanlı olamaz ve değildir de. Yüce Tanrı tapımı bile iyi ya da kötü güçlerin alışverişi olarak görülür. Yaradılışın tüm aşamalarında böyledir. Bol ve iyi kalitede et, süt ve deri elde etmek için yetiştiricinin sürüsünü beslemesi, bakması, su vermesi ve vahşi hayvanlara karşı koruması çok doğaldır. Binek hayvanı olması için ya da sağlam atlara sahip olmak için de atlarına özen gösterir. Göçebe çoban için de bütün bunlar doğaldır, ama tamamen başka düzlemde. Neden sonuç ilişkisi onda fizyolojik değil, psikolojiktir. Bu ilişki kendiliğinden doğmaz. Çok iyi bakılan bir hayvan iyi ve bol et, süt vermeyebilir; bir bekçi köpeği kendisine bakıldığı için sürüyü gözetmez. Daha da ileri gidip başlıca kazançlı taraf hep insan olacağı halde neden leoparın ya da doğanın avlara katılmayı kabul ettiklerini sorarsak bunun yalnızca iki nedeni olabileceği gerçeğini kabul etmek zorunda kalırız: ya insan, hayvanın kendisine itaat etmesini sağlayacak ayinleri yerine getirmiştir ya da hayvan cömertlik sergilemiştir. Her iki durumda da kurulan denge her an bozulabilir; çok dikkatli ve özenli olunmasını gerektirir.

Minnettarlıktan ya da çok yakın olarak ortak bir yaşamı paylaşma alışkanlığından dolayı, nedeni ne olursa olsun insan, hayvanı gerçekten sever. Tüm gözlemciler en eski çağlardan beri aynı görüştedir: “Köpeklerini ve atlarını çok severler. Hatta iyi bir köpeği ya da atı insanları sevdiklerinden daha çok severler.”³⁰ Ben de Türkiye’de yaşayan herkesin bugün bile hayvanları ne kadar çok sevdiklerini kendi deneyimlerimden biliyorum.³¹

³⁰ Serruys, “Pei lou Fong sou, Les coutumes des esclaves septentrionaux de Siao Ta-heng,” *MS*, s. 152.

³¹ Örneğin Bursa’daki leylek hastaneleri vardır. Arabalar, yolunu şaşırmış kaplumbağaları yol-

Hayvanların davranışı psikolojik açıdan değerlendirilince doğal yasaların çerçevesinin dışına çıkıyoruz. Bazı olgular çok yaygındır (bunlar “yasalarımız”dır) ve hepsi olasılık dahilindedir. Hiçbiri olağanüstü ya da gizemli değildir. Hepsı aynı mekanizmaya bağlıdır. Olsa olsa aralarında derece ya da yoğunluk farkı vardır. İnsanlarda olmayan hayvanlarda olan yetenekler bunları kanıtlamaya yeter: bir köpeğin burnunu iyi kullanmasının ya da bir devenin fırtınayı önceden hissetmesinin akla yakın hiçbir açıklaması yoktur. Her tür kontrolden uzak bu olgular olağanüstü denilen kategoriye girerler. Bu aşamada sınır kalmaz. Hayvanın üstün olduğunu kabul ettiğimiz anda hepsini kabul edebiliriz. Elbette öncelikle gerçek üstünlükleri fark edilir, ama sonra başka üstünlükler uydurulur. Bu açıklanamaz üstünlük karşısında duyulan hayranlık mitin doğmasına neden olur. Böylece mit alışıldık olana eklenemez. Olağanüstülüğe, ender oluşa geçilir. Elbette atların ya da köpeklerin gün içinde verdikleri hizmetler unutulmaz: yalnızca bu hizmetler günlük yaşamdaki büyüsel-dinsel değerlerini kaybetmişlerdir. O zaman bunlar dönüştürülür, ilksel bir döneme aktarılır ve kutsallaştırılarak zenginleştirilirler. Evcilleştirildikleri ilk zamanlarda bu hizmetlerden çok sık söz ediliyor olmalıdır, bir köpeğin bir kurtla nasıl dövüşüğünü ve koyunları nasıl kurtardığını, bir atının atının çevikliğiyle düşmanlarından nasıl kurtulduğunu, bir kervancının devesi sayesinde çölü nasıl geçtiğini anlatan sayısız öykü vardır. Ama çoklukları sıradanlaşmalarına yol açmış, belleklerden silinmelerine, efsanelerden uzaklaşmalarına neden olmuştur. Tekrar gündeme gelmeleri için önce etnografinin, sonra da tarihsel metinlerin gösterdiği gibi özel bir ayrıntı ya da şaşırtıcı bir özelliklerinin öne çıkması gerekmiştir. Üç gün üç gece yol aldıktan sonra yorgunluktan biten Segrek kendisini atının dizginlerine bağlayarak uyur. İnanmayan biri onu gafil avlamak ister. Ama “atın keskin kulağı vardır.” Düşmanın tuzağı iki kere suya düşer, çünkü her defasında at sahibini uyandırır.³² Şiirsel bir anlatım aslında pekâlâ mümkün bu olayı renklendirir.

Rastlantısal bir olay, olağanüstü bir durum daha az unutulur. Ne kadar özgün olursa o kadar prenslere yaraşır. Herkes atını sever ve ona çok şey borçludur: büyükler kurdu ya da turna kuşunu severler, onlara minnettardır. Kurt, turna kuşu ve prens “tapımları” tüm kavimlere, halkın geneline yayılır. Ama bir şeyin mümkün olması için buna olduğu gibi inanmak gerekir. Fakat hayvanların bu müdahalelerini mucizevi ya da fantastik olarak adlandırma eğilimindeyiz ve dinsel, büyüsel ya da olağanüstü bir yan görürüz. Bunlardan yararlananlar için böyle bir şey söz

dan çekmek için dururlardı. Pelikan yumurtalarını toplamak günahtır, vb.

³² *Dede Korkut Kitabı*, öykü X, Ergin, s. 229-230; Rossi, s. 215-216.

konusu değildir; olağanüstüdürler, ama aslında doğaldırlar, doğalarındaki gizemli tezahürleri ortaya koymaktan başka bir şey yapmazlar. Köpek koyunlarını toplayıp ahıra götürdüğünde kendisinden beklenen görevi yerine getirir, çünkü bu görevi yerine getirecek özelliklere sahiptir diye düşünürüz. Bir doğan bir tavşanı yakaladığında kuşbazın sabrına ve yeteneğine hayran oluruz. Ama burada doğal bir yasanın olduğunu da biliriz. Göçebe çoban ya da ilkel avcı, sıradan olan ile olağanüstü olan arasına bir sınır koymadığından, kampa bir düşman girdiğinde köpeğin havlamasını, devenin uzun bir süre susuz kalmasını, kuşun terk edilmiş bir çocuğa yiyecek götürmesini, vahşi bir dişi hayvanın yine terk edilmiş bir çocuğu sütle beslemesini, kurdun ordunun başında rehberlik yapmasını normal karşılar. Bu tür hizmetlerin anısına, bu hizmetlerin yararını gören insan ya özel bir hayvana ya bu hayvan türüne ya da türün belli bir kısmına minnettarlığını sunduğu anda dinsel boyuta geçilir, çünkü hizmet eden hayvan, boyun dayanaşan üyesidir ve bu boy adına hareket eder. Bununla birlikte dikkatli olmak ve dinsel boyutu olmayan olgulara dinsel boyut katmamak gerekir. Bir köy vahşi bir hayvanı, her gün köpeğini ya da kızığını çeken rengineyiğini beslediğinde olduğundan farklı dinsel bir boyutta mıdır? Bir yiyecek bağıışı söz konusu olduğunda “adak”tan ve bir hayvanı beslemek için bir canlının öldürülmesi söz konusu olduğunda cinayetten söz eden gözlemcilerin sözcük dağarcığı bizi yanıltabilir.

Çinliler Hoten’i işgal eden bir Hiong-nu ordusunun kamp yerinden ayrılırken atlarına binemediklerini, çünkü “farelerin Hunların kumaştan olan tüm koşum takımlarını kemirdiklerini” anlatırlar. Hoten kralı bu sayede kurtulunca, farelere minnettarlık adaklarının sunulacağı bir tapınak diktirir.³³ Klaproth’un dikkati çektiği gibi “bu hikâyede gerçek olan yönler olabilir.”³⁴ Saptamasına destek olarak da Sibiry’a da kemirgenlerin yol açtığı büyük felaketleri gösterir.³⁵ Tapınak ve minnettarlık “adakları” hükümdarın kendisine verilen hizmetin karşılığını vermek için bulduğu yegane çözümlerdir. Aslında kral rüyasında bir fare gördükten sonra bir

³³ Remusat, *Histoire de la ville de Khotan*, 1820, s. 48 vd. Klaproth, *Mémoires relatifs à l’Asie*, Paris, 1824-1828, c. II, s. 296-297.

³⁴ Klaproth, *Mémoires relatifs à l’Asie*, Paris, 1824-1828, c. II, s. 296-297.

³⁵ Levchine’in aktardığı gibi Eversman’ın bir uyarısını hatırlamakta yarar vardır: “Kemirgenler, ayakları altında ezdikleri çeşitli bitkileri ve ot köklerini yiyerek beslenirler. Bu küçük hayvanlar bir süre için tahrip ettikleri alanı terk ettiklerinde toprağın hemen kendini toparlamaya başladığı ve eskisinden çok daha verimli bir bitki örtüsüyle kaplandığı görülür” (*Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks*, Paris, 1840, s. 74). Bu durum yok oluş ve diriliş simgelerinin doğuşunu açıklar.

törende adaklar sunduğu için farelerin bu şekilde davrandığını eklemek öyküyü zenginleştirmiştir. Burada hiçbir şeyin açıklayamadığı farelerin davranışını açıklamak için sonradan yapılmış bir aklileştirme söz konusudur. Ama bu noktada bile insanın hayvanlara karşı dinsel bir davranışta bulunduğundan emin değiliz. Söz konusu adak, Hotenliler ile fare soyu arasında yapılan ve iki boy arasındaki dostluk antlaşması gereği gerçekleştirilen ittifakın bir sonucudur belki de.

Kurban kanının akıtıldığı ittifak adaklarını, çok yakından bağlantılı olduğu iki yabancuyu kan kardeşi yapan *anda* törenleriyle aynı düzleme koyabiliriz. İki insan bir hayvan öldürerek değil, kendi kanlarından bir iki damla akıtarak kardeşlik yemini eder. İki insanı değil de iki grubu birleştirmek amaçlanırsa adak adanan hayvanın kanı, kollardan akan kanın yerini alır. Bu durumda öldürülen hayvanın toplulukla özdeşleştirilip özdeşleştirilmediği sorulabilir – ama ne yazık ki yanıtı verilemez.

İnsanlar ile hayvanlar arasındaki ittifaklara tüm evrende çok sık rastlanır ve genellikle “bir kan değiş tokuşuyla sonuçlandırıldığında bu ittifakların daha içten olduğu” düşünülür. Kurban töreni olsun ya da olmasın görüldüğü gibi en önemli “kan değiş tokuşu” üremeye yönelik cinsel ilişki sırasında gerçekleşendir.³⁶ İnsanlar ve hayvanlar arasındaki akrabalık ilişkilerini burada değil, bu çalışmanın ikinci ve en önemli bölümünde ele alacağız. Ama hayvanların hizmetleriyle ilgili yaygın olguların büyük bir bölümünün daha çok insan grubu ile bunların geldiği hayvan grubu arasında gerçekleştiğinin altını çizmekte fayda var. Olguların bir bölümü de her tür soruşturmadan uzak kalmaktadır, çünkü her tür kültürel ya da mit-sel bağlamın dışındadırlar. Bir hayvandan gelen insan ile bunun atası arasında olağan ilişkiler olup olmadığını inceleyerek ve bu ilişkinin özelliğini araştırarak akrabalığın ittifaklar için gerekli bir koşul olduğu yanıtını verebiliriz. Altay uygarlığının genel anlayışı bu olasılığı öncelikle çürütür. Bu durumda kısa ve kesin kanıtların bir özetini verebiliriz yalnızca: “X kavmi özel bir Z hayvan koruyucuya sahiptir.” Ama bu açıklamanın uzantısında ne bir mit ne bir öykü ne de bir masal ögesi gelişmektedir. Burada özlerini tanımlamadan gruplar arasındaki ilişkilerin varlığını göstermekle yetineceğiz.

Hayvanın insanı koruması genellikle sistemli bir hizmet değildir, en azından bilgilerimiz bir sistem oluşturmak için yeterli değildir. Şurada burada, bir hayvanın bize karşılıksız gibi görünen korumasını keşfederiz. Korumanın genellikle bü-

³⁶ Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris, 1958, s. 220.

yük kişilere verilmesi de, bu insanların seçkinliğiyle, bu korumaya verilen önemle ve bu olayı aktaran belgelerin özellikleriyle açıklanabilir.

Cengiz Han su içmek ister. Kupasının üzerine işlenmiş gümüş doğan devamlı kanat çıkar. Su zehirlidir.³⁷ Bir dövüş sırasında Cengiz Han'ın atı öldürülür. Askerleri kaçarlar. İmparator bir çalılığın ardına gizlenir. Bir kuş gelip çalılığa konar. Burada olamayacağına inanan düşmanları çalılığa bakmazlar. Bu rivayeti aktaran Ermeni Hayton bu olayın ardından Tatarların Tanrı'ya şükrettiklerini ve söz konusu puhukuşunu onurlandırdıklarını, "bu kuşun tüylerinden birini bulan kişinin bunu kafasına taktığını" anlatır.³⁸ Bu oldukça bilinen bir temadır ve buna benzer pek çok örnek de bulabiliriz. Aşağı yukarı aynı koşullarda Hz. Muhammed'in başına gelenlerle benzerliği dikkat çekicidir.³⁹

Sarı Saltuk efsanesinde⁴⁰ sayısız hizmet öyküsü vardır, bu öyküler bizi şamanın yardımcı hayvanı temasına yaklaştırır. İşte birkaç örnek: Simurg, Saltuk'u sırtında taşır, çünkü Saltuk ejderhayı öldürerek çocuklarını kurtarmıştır. Saltuk arslanlara ve köpeklere binen ve yılanlar savuran büyücülerle dövüşür. Saltuk'un arkadaşlarından biri ayının saldırdığı bir domuza yardım eder; bir süre sonra bir canavar ona saldırdığında domuz onu kurtarır.⁴¹

Cengiz Han'ın yaşamından söz ederken verdiğimiz örnekte olduğu gibi yardım belli birine değil de bir halka yönelik olabilir. İbn Fadlan Başkırtların "turna kuşlarına tapındıklarını" ileri sürer ve nedenini de şöyle açıklar: "Başarısız bir dövüşten sonra Başkırtlar tam bir bozguna uğramışken turna kuşları cıgliklar atarak galiplerin ardından gider. Onlar da pusuya düştüklerini sanıp kaçmaya başlar."⁴² Verilen hizmetin karşılığının bir şekilde ödendiği bu örneklerin sayısı çoğaltılabilir. Hayvanın koruma hizmetinden yararlanan kişinin ya da halkın, korumanın karşılığında onu koruma eylemini gerçekleştirmediğinde tam olarak ne yapması gerektiğini bil-

³⁷ *Sayang Seçen*, alıntılan: Kler, "Travaux d'orfèvrerie," *CAJ*, s. 198.

³⁸ Hayton, "La flor des Estoires de la terre d'Orient," *RHC, Documents Arméniens*, c. II, s. 150-151.

³⁹ Hicret sırasında, iki güvercin Peygamberin sığındığı mağaranın girişine yuva yapar. Düşmanları geçip gider. Bu çok bilinen bir hikâyedir. Örneğin bkz. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, Paris, 1959, s. 107.

⁴⁰ Bkz. Melikoff, *Abū Muslim, le "porte-hache" du Khorassan*, Paris, 1962, s. 38-39.

⁴¹ Bkz. Melikoff, *Abū Muslim, le "porte-hache" du Khorassan*, Paris, 1962, s. 39.

⁴² *Ibn Fadlan* § 42; Zeki Velidi Togan, *Ibn Fadlân*, s. 37; Canard, "La relation du voyage d'Ibn Fadlân chez les Bulgares de la Volga," *Cezayir*, 1958, s. 85. Ohsson da söz etmiştir: *Des peuples du Caucase*, Paris, 1828, s. 131.

miyoruz, çünkü “tapınmak”tan kastedileni anlamıyoruz (bu tapınmak değil kuşkusuz) puhukuşunun tüylerini taşımanın anlamını da çözemiyoruz.

Bugün Sarı Saltuk efsanesine benzer sayısız hikâye anlatılmasına karşın, hayvan daha çok kahramanlık destanlarında ve kozmogonik mitlerde ön plana çıkmaktadır. Özellikle pek çok öykü farklı insan tekniklerinin hayvanlar tarafından nasıl bulunduğu ya da aktarıldığını anlatır. Buriyatlarda bir kirpi (ya da kirpi-adam) ateşin sırrını bulur ve insanlara verir.⁴³ Altay’da, “dağda (yanan) taşlar ve kayın ağacında kav olduğunu” insanlara söyleyen bir kurbağadır.⁴⁴ Yakutlarda bir kartalın oyun olsun diye iki taşı birbirine sürterken çalı çırpıyı tutuşturduğu anlatılır.⁴⁵ Başka öykülerde, kirpi kimi zaman danışman kimi zaman tarımı icat eden olarak karşımıza çıkar; hatta bir Buriyat öyküsünde “toprağın efendisinin” güneşi ve ayı gizlice aldığı, ama “gökyüzünün efendisinin,” dünyanın ışığına yeniden kavuşması için bir kirpiyi bunları geri almakla görevlendirdiği anlatılır.⁴⁶

En eski zamanlardan beri hayvan insana rehberlik yapmış ve korumuştur. Ünlü Hun Göçü efsanesinin kökenini Altay tarihi dışında aradık. Bu efsaneyi göçebe bozkır halklarının öteki temsiller kadar geçerli bir temsili olmaktan çok klasik anlayışın bir temsili olarak görmekte ısrar etmenin hiçbir mantığı yoktur sanırım. Bu efsanenin batıda büyük bir ün kazandığı doğrudur, bu nedenle başlıca versiyonlarından birkaçını hatırlatmak yararlı olacaktır:

1° – Hun kavminin savaşçıları alışkanlıkları gereği Maeotis’in [Azak Denizi] en uzak bölgesinde avlanırken birden bir alageyik görürler; alageyik bataklığa girer. Geyik tıpkı bir rehber gibi biraz ilerledikten sonra durmakta, sonra tekrar ilerlemekte, sonra tekrar durmaktadır. Avcılar geyiği izlerler ve deniz gibi aşılmaz olduğunu düşündükleri bataklıktan geçerler. O güne kadar bilmedikleri Iskit toprağı gözükmeye başlayınca geyik kaybolur.... Kesinlikle bilmedikleri bu yolu kendilerine Tanrı’nın gösterdiğine inanırlar. Geri dönerler ve başlarına gelenleri kavimlerine anlatırlar.⁴⁷ Hunlar böylece bu topraklara göç ederler. Got yazar Jornandes’in anlatığı biçimiyle efsane böyledir (Jornandes, VI. yy).

2° – VI. yüzyıldan Bizanslı tarihçi Procope de Cesaree, Jornandes’in öyküsünü iz-

⁴³ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 224-225.

⁴⁴ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 225.

⁴⁵ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 225.

⁴⁶ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 181.

⁴⁷ Jornandes, *Histoire des Goths*, 24. Alıntılanan kaynak: Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, Cambridge, Mass. 1936, s. 27. Altheim’in kısalttığı öykü, *Attila et les Huns*, Paris, 1952, s. 102.

ler, ama ona göre Maeotis'i geçen Kimmerlerdir. "Hiçbir zaman bu sulardan geçmemişlerdi, hatta geçebileceklerini düşünmemişlerdi bile.... Ama bir gün birkaç genç Kimmer avlanırken bir alageyik önlerinden koşarak suya girdi.... Gençler onu izlediler ve karşı kıyıya geçtiler."⁴⁸

3° – v. yüzyılın ilk yarısından Yunanlı tarihçi Hermias Sozomene'nin öyküsü birkaç değişiklik içermektedir: "Bu halk, İster Trakyalıları ve Gotlarca bilinmemeleriyle ünlüydü. Çünkü her ne kadar komşu olsalar da büyük bir göl bunları ayırıyordu ve her iki tarafın sakinleri de kendi kıtalarının gölün kendi topraklarının bulunduğu kıyısında son bulduğuna ve denizin ötesinde hiçbir şey olmadığına inanıyorlardı. Ama bir gün bir sığırsineğinin öfkeliendirdiği bir inek gölü geçti ve çoban da onu izledi ve yaşamında ilk defa öteki kıyıda da birilerinin yaşadığını gördü ve geri döndüğünde bunu kavminden insanlara anlattı." Bununla birlikte Hermias, Jornandes'in ünlü öyküsünü kabul eder ve buna gönderme yaparak şöyle der: "Bununla birlikte bazıları Hun savaşçılarından kaçan bir alageyiğin kısmen suların altında kalan yolu bunlara gösterdiğini anlatır."⁴⁹

4° – x. yüzyıldan itibaren, Bizanslı yazar Logothetes [mali denetçi] Simeon'un kroniğinin Slavça çevirisiyle efsane Hunlardan Got halklarına doğru kayar ve farklı yazarlar da fazla değiştirmeden bu biçimi kullanır. Bu yazarın öyküsünün özeti de şudur: Valence döneminde, Gotlar bir alageyik rehberliğinde Maeotis'i geçerler ve Trakya'ya gelirler.⁵⁰

Bu öykünün bu kadar yayılmasının nedeni Hunların ani bir kararla önlerine çıkan her şeyi yakıp yıkarak batıya doğru ilerleyişlerini anlatma gereği olabilir ve bu öykü zamanla bir batı efsanesine dönüşmüştür. Vasiliev mitte ilgili en eksiksiz incelemeyi yaparak şu açıklamayı yapmıştır: "Bu efsane bir anlamda, Zeus'un aşık olduğu ve Hera'nın ineğe çevirdiği Io efsanesinin kalıntısıdır." Mitte Hera'nın gönderdiği bir sığırsineğinin, ineği o ülkeden bu ülkeye o denizden bu denize sürüklediği anlatılır. Vasiliev açıklamalarına şöyle devam eder: "Ayrıca Euripides'in *Iphigeneia Taurois'te* adlı trajedisinde de bir alageyik efsanesi olduğu unutulmamalıdır."⁵¹ Çok

⁴⁸ Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, Cambridge, 1936, s. 29.

⁴⁹ Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, Cambridge, 1936, s. 25. Sozomenos Sozomeni, *Historia ecclesiastica*, VI, 37. Başka bir versiyonu için bkz. VI. yüzyıl tarihçisi Agathias de Myrina, *Historia*, V, 2; alıntılayan: Vasiliev, a.g.y., s. 28.

⁵⁰ Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, Cambridge, 1936, s. 29, bu versiyonu kabul eden tüm yazarların tam bir listesini verir.

⁵¹ Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, Cambridge, 1936, s. 29-30.

sık rastladığımız gibi bazı ayrıntılar hikâyeler arasında değiş tokuş edilmiş olabilir: böylece Sozomene'nin hikâyesindeki sığırsineği Hera mitinden gelmiş olabilir. Ama konuyu daha ileriye götürmeyeceğiz. Bu kadar zengin bir efsane birikiminde incelediğimiz efsaneyle ortak noktaları olan ya da örtüşen efsaneler bulmak ve böylece bazı etkilerin olduğu varsaymak kolaydır. Oysa Türk-Moğol folklorunda alageyiği izleyen askerlerin nehri geçtiğine ilişkin hiçbir iz yoktur. Ama buna karşın bu temanın Altay dünyasına çok da yabancı olmadığını düşünüyoruz.

Gerçeğe en az yakın olandan başlayalım. Pavet de Courteille, Babur'un söz ettiği *tekke segirikin* adlı geçiti "teke sıçradı" diye çevirir. "Nehrin bu yerinde dağların eteğinin aşağılara kadar inmesiyle geçit öyle daralır ki, bir tekenin bir sıçrayışta karşı tarafa geçebileceği söylenir, adı da buradan gelir."⁵² Burada efsanevi bir abartma yoktur, olsa olsa nehri geçmenin kolaylığını söylemek için ırmak geçidiyle teke arasında bir ilişki kurulduğu söylenebilir. Kore yıllıklarında, günümüzde Güney Mançurya olarak adlandırılan Leao-ho'nun batısına miladi ilk yıllarda yerleşen ve 668'de T'ang'lar tarafından yok edilen Kao-keouli'lerin kurucusunun mucizevi bir biçimde doğduğu, ama düşmanları yüzünden kaçmak zorunda kaldığı anlatılır. Büyük bir nehrin kıyısına geldiğinde "birkaç sözcük söylemesi yeter, o anda balıklar ve kaplumbağalar gelip bir köprü oluştururlar, kaçak böylece öbür tarafa geçer, peşindekiler yaklaşıncı köprü çöker."⁵³ Aynı öykü Fou-yü için de anlatılır. Moğol tarihinde (*Yuan-che* aktarımı) Cengiz Han'ın düşmanı Baçman bir nehre gelir ve balığa dönüşür.⁵⁴ Blochet, Reşidüddin'in aktardığı bir öyküyü inceler. Bu öyküde, Börteçine'nin (Cengizhanlıların atası Bozkurt) torunu Tamaç'ın beş oğlu olur, en büyük oğlu yerine geçer. Ötekiler göç etmeye karar verirler ve yollarının üzerindeki bir deniz kolunu aşmak için gübreden (*sic.*) bir sal yaparlar ve Dörben kavmini kurarlar. Blochet bu öyküyü İranlıların Pehlevi efsanesiyle karşılaştırır: bu efsaneye göre bir gün kadim Persliler bir öküzün sırtında Okyanus'u aşarlar. Blochet'ye "gübre" lafı garip geldiği için bu sözcüğün Moğolca bir kökenin yanlış yorumlanmasından geldiğini düşünür: bu ya *ot* = öküz ya *öteke* = ayı (Moğolca gübre = *ötök*) ya da *arghali* dağ koçudur (*arghal* gübrenin başka bir karışılığıdır). Bazı belirsizliklerine karşın

⁵² Babur, *Baburname*, çev. Pavet de Courteille, s. 14-15, Ilminski, s. 9.

⁵³ Gibert, *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie*, Hongkong, 1934, s. 402. Shiratori, "The Legend of the King Tung-ming the Founder of Fu-yü-kuo," *MTB*, 1938, s. 2, 19.

⁵⁴ Pelliot, "A propos des Comans," *JA*, 1920, s. 166-167. Groot yanlış çevirmiştir, *Die Westlande Chinas in der vorchristlichen Zeit*, Berlin-Leipzig, 1926, s. 115-116. *Yuan-che* § 63, folyo 16 R°.

bu varsayım akla yakın gelmektedir.⁵⁵ Bu öykü, ilerde ayrıntılarıyla inceleyeceğimiz ve Oğuz destanından gelen Cengiz Han efsanesinden çok etkilenen başka bir öyküye çok benzemektedir. Bu öyküde bir kurt orduya Volga ırmağına kadar rehberlik eder. Eski Hun temasını, çok benzer bir başka şekilde yeniden buluyoruz. Bu temanın ortaçağ bozkır uygarlığında varolduğunun kesin kanıtını Ebu Müslim’le ilgili Türk-İran epik geleneği veriyor. Bir kez daha ordu kumandanına nehrin geçidini gösteren ceylan temasıyla karşılaşılıyor;⁵⁶ burada hem mucize hem de büyücülük söz konusudur. Başka bir seferinde bir ceylanın Ebu Müslim’e baktığı ve bir şeyler anlatmak ister gibi davrandığı anlatılır.⁵⁷ Ceylan kendisini izleyen Ebu Müslim’i bir su kaynağına götürür.

Göç eden bir halkın önüne çıkan suların aşılması her zaman büyük bir “mucize” olarak görülmüştür. Bu Asya bozkırlarında yaşayan göçebeler arasında akla çok yakın olarak anlatılsa bile her zaman mitlerin doğmasına neden olmuştur.⁵⁸ *Oğuzname*’de sal yapma zanaatını bulan kişi büyük bir kavim atası olarak kabul edilir. Ünlü Selçukluların adlarının da burdan geldiğini sanıyoruz: *Selçuk* ya da *Salçuk*. Her iki durumda bir küçültme eki kullanılmıştır: -çuk ya da -çük. Kökü *sel* olarak kabul ederseniz anlamı “Küçük Sel;” *sal* olarak kabul ederseniz “Küçük Sal”dır. Bu bağlamda “küçük sal” anlamı en tatmin edici sonuç gibi geliyor, çünkü *sel* Türkçeye sonradan geçmiş Arapça bir sözcüktür.

Hunların tarihinde hayvanın rehberlik ve koruma görevi yapması yalnızca alageyik efsanesinde karşımıza çıkmaz. Attila’nın yaşamını dolduran hayvanlarla ilgili sayısız “işaret”ten biri de kuşatılan şehri terk eden leyleklerdir. Hunların büyük saygı duyduğu nesnelerin en önemlisi Iskit kralının uzun süredir kayıp olan eski kılıcıdır; bu kılıç bir inek ya da boğa tarafından bulunmuştur.⁵⁹ Alsas ve Bourguignon folklorüne ait batılaşmış bir öyküde neden Hun etkisi görülebileceğini başka bir yerde açıklamıştık. Burada öykünün özetini vereceğiz. Bourguignon kontu Hugues, Charlemagne’dan çeşitli kutsal emanetler devralır, içlerinde Kutsal Haç’ın bir parçası vardır ve kont bu kadar değerli bir hediye için hangi kilisede koruyacağını bilemez. Tanrı’ya güvenmeye karar verir. Kutsal parçayı büyük bir tahta haçın içine

⁵⁵ Blochet, “Études sur l’histoire religieuses de l’Iran,” *RHR*, 1898, s. 41-49.

⁵⁶ Melikoff, *Abū Muslim, le “porte-hache” du Khorassan*, Paris, 1962, § 30, s. 139.

⁵⁷ Melikoff, *Abū Muslim, le “porte-hache” du Khorassan*, Paris, 1962, § 18, s. 123.

⁵⁸ Nehirleri aşmanın farklı yöntemleri için bkz. Sinor, “On Water-Transport in Central Eurasia,” *UJb*, s. 156-179.

⁵⁹ Altheim, *Attila et les Huns*, Paris, 1952, s. 169-170.

yerleştirdikten sonra bir devenin sırtına bağlatır ve deveyi salar. Deve Alsas'a ulaşır ve Sainte-Odile Dağı'na gelir, Niedermunster Manastırı'nın bulunduğu yerde çöker, tapınağı Tanrı seçmiştir.⁶⁰ Efsanede elbette Fransa'da pek alışık olunmayan devenin kutsal emanetlerle birlikte geldiği belirtilir. Ama buna inanmak zorunda değiliz, çünkü bu deve de öyküyle birlikte Araplardan ödünç alınmış olmalı.⁶¹ Sainte-Odile ve Hunlar⁶² arasında üzerinde özellikle durduğumuz örtüşmeler, Bourgogne'da Attila efsanesinin yankıları, Cauvet'nin, "eski yıllıklarda Vizigotların, tanrılarını develerinin sırtlarında taşıyan göçebe Tatarlarla birlikte yolculuk ettiği anlatılır"⁶³ açıklaması (Asyalı işgalcilerin beraberlerinde develerini getirmedeğini iddia eden Hahn'a karşı⁶⁴) bizi bu efsanenin kökeninde Hun etkisi olduğuna inandırır.

İnsanların en önemli eylemlerini belirlemek için hayvanın seçimine boyun eğilmesi Altay halklarında çok sık görülür. Aynı adı taşıyan T'u-yu-huen krallığının kurucusu küçük kardeşinden ayrılır, kardeşi ona bir elçi gönderir ve geri gelmesini ister. T'u-yu-huen bu isteği, atlar kendisine engel olmazsa kabul edeceğini söyler. Elçi hemen sevinir. Ama atlar batıya gitmeyi reddederler. Elçi işareti anlar ve daha fazla ısrar etmez.⁶⁵

Rehberliğin olumsuz bir yönü de vardır: hayvan ona uygun gelmeyen bir yere gitmeyi reddedebilir. Ama eylemi genellikle olumludur. Çünkü hayvan reddetmek için olayların olmasını beklemeyiz. Olayların önünden gider ve bunları tetikler; bugüne kadar tanık olduğumuz budur ve bundan sonra da böyle olacaktır. Cüveyni'nin Uygurlarla ilgili anlattığı hikâyeler, oldukça zengin kurmacalarla basit bir şema sunar: T'u-yu-huen'lerde olduğu gibi bir halkın göçü söz konusudur, ama hayvanlar her tür geriye dönüş olasılığını engellemekle kalmazlar, göçebelerin yerleşeceği toprağı da seçerler.

"Uygur halkları ve kavimleri atların kişnediğini, develerin bağırıldığını, köpeklerin havladığını ve av hayvanlarının kükrediği ve oldukları yerde toprağı eşelediklerini, ineklerin ve öküzlerin böğürdüğünü, koyunların melediğini, kuşların cıvılda-

⁶⁰ Jean-Paul Roux, "Le chameau en Asie centrale," *CAJ*, 1959, s. 54-56.

⁶¹ Peygamber Muhammed Medine'ye geldiğinde evinin yapılacağı yerin seçimini dışı devesine bırakır. Bu çok ünlü bir hikâyedir. Bkz. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, Paris, 1959, s. 116; batıyı da etkilemiştir.

⁶² Jean-Paul Roux, "Le chameau en Asie centrale," *CAJ*, 1959, s. 54-56.

⁶³ Cauvet, *Le chameau*, Paris, 1925-1926, c. II, s. 26; kaynağı belli değildir. Ben de bulamadım.

⁶⁴ Hahn, *Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft der Menschen*, Leipzig, 1896, s. 229.

⁶⁵ Pelliot, "Notes sur les T'ou-yu-houen et les Sou-p'i," *TP*, 1920-1921, s. 326. Bkz. Mailia, *Histoire générale de la Chine ou Annales de cet Empire*, Paris, 1777-1783, c. V, s. 11-12 vd.

dığını ve çocukların ağladığını duydular, tüm bu bağış çağrılarda koş! koş! (ilerle! ilerle!) cıghlığını duydular ve topraklarını terk ettiler. Birkaç yerde durdular, ama aynı koş! koş! bağışı devam etti. Sonra bir ovaya geldiler ve cıghlıklar durdu, burada Beşbalık'ı kurdular. Yerleştiler ve beş köy kurdular..."⁶⁶

Tüm hayvanların aynı anda harekete geçmesi ve ulusa rehberlik yapması oldukça abartılıdır. Bu, tüm canlı dünyasının, gitmeleri gerektiği konusunda görüş birliğine vardığını ve Uygurlara baskı yaptığını gösterir. Aynı unsur farklı sözcüklerle paleo-Türk yazıtlarında da görüyoruz. T'u-kiu'leri gitmeye zorlayan, ama ordunun ya da halkın farkına varamadığı acil bir gereklilik doğduğunda şöyle denir: "Tengri (Gök), Umay, *ıduk yer sub* baskı yaptılar."⁶⁷

Hayvan müdahalesinin süresi ya da yinelenişi Cüveyni'nin öyküsünün önemli bir özelliğidir. Hayvanların yerine getirdiği koruma görevi anlık bir görev değildir sonuna kadar götürülmelidir. Bu görev oldukça uzun süren göç dönemi boyunca sürer. Koruma görevi her zaman çok açık olarak algılanamaz, ama her zaman varlığını sürdürmüştür. Levchine bir Kazak geleneğinde nehrin aşılması temasından söz eder, bu biraz gerilere gider. Bu inanışa göre Kazak ulusundan binlerce kişi Don ve Kuban nehirleri arasına çekilirler; yol boyunca "nehri geçmekle meşgul olduklarında ... bir at sürüsü topluluktan ayrılır ve kaybolur." Peşlerinden otuzüç kişi gönderirler. Atlar bunları çok uzaklara sürükler, ancak İşim kıyılarında dururlar.⁶⁸ Tüm göçü atlar yönetse de, Cüveyni'nin öyküsündeki toplu hareketi tamamen farklı başka bir hikâye olarak *Oğuzname*'de yeniden buluyoruz. Burada artık ortak bir baskı değil, göç eden bir halka değil de fetihçi bir orduya rehberlik eden tek bir hayvan söz konusudur. Buna karşın rehberliğin uzun süreli olması ve tekrarlanması vurgulanmıştır. Türklerde kurt en önemli efsane hayvandır ve ata-hayvandır; ama bu öyküde ata-hayvan değildir, çünkü Oğuz başka bir soydan gelmiştir.

Oğuz çeşitli maceralardan sonra Kağan olur ve tüm dünyayı egemenliğini tanımaya çağırır. Hakimiyetini reddedenleri yok edecektir. Oysa herkesten önce Urum Kağan bu iddiayı küçümser. Oğuz hemen harekete geçer. Kırk günlük bir yürüyüşten sonra Muz Dağı'nın eteklerine varır (Muz Dağı Kaşgar'ın güneybatısındadır). Kampını kurar. "Gün doğarken Oğuz Kağan'ın çadırına güneşe benzer bir ışık girer. Bu ışıktan mavi (*kök*) tüylü ve mavi (*kök*) yeleli büyük bir erkek kurt çıkar. Bu kurt

⁶⁶ Cüveyni, *Tarih-i Cihan Güşaye*, çev. Boyle, Manchester, 1958, c. I, s. 61. Beşbalık "beş şehir" anlamına gelir.

⁶⁷ *Tonyukuk*, satır 38; Giraud, *L'inscription de Baïn Tsokto*, metin: s. 56, çeviri: s. 63.

⁶⁸ Levchine, *Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks*, Paris, 1840, s. 128.

Oğuz Kağan'ın önünde durur ve ona şöyle seslenir: “Ey! Oğuz! Ey! Urum'a karşı yürümeye niyetlisin. Ey! Ey! Oğuz ben senin önünde yürüyeceğim.” Ordu yola çıkar. “(Oğuz) ordusunun başında mavi tüylü mavi yeleli büyük bir erkek kurdun yürüdüğünü görür. Bu kurdun izinden (hemen arkasından) giderler. Birkaç gün sonra kurt ... durur. Oğuz Kağan da askerleriyle durur. Önlerinde Volga adında büyük bir su birikintisi vardır.”

Bu noktada metinde artık kurttan söz edilmez, ama en baştan kurdun, nehri geçiren rehber olduğundan kuşkumuz yok. İlerde açıklayacağımız gibi konfederasyon oluşturmuş bir kavme, Kıpçaklara unvan verme gereksinimi, nehrin sallarla geçilmesine daha akılcı bir açıklama getiren versiyonun yaratılmasını sağlamıştır. Savaş olur ve zafer kazanılır. Ve metin sonraki olayları şöyle aktarır:

“Devam ettiler. Tüm bunlardan sonra Oğuz Kağan mavi yeleli erkek kurdu tekrar görür ve kurt ona, “şimdi ordunla burdan atlarını sür ve atlarını sürerken buraya halkını ve beyleri getir. Ben senin için başta yürüyeceğim. Sana yolu göstereceğim’ der. Şafak söktüğünde Oğuz erkek kurdun ordunun başında yürüdüğünü görür. Mutlu olur.”

Yeniden ara verilir. Kurtla ilgisi olmayan hikâyeler anlatılır. Sonra yeniden:

“Yola devam etti. Sonra bir gün kurt ... durdu.”

Üçüncü kez ara verilir ve savaş ve öyküler anlatılır.

“Gitti. Sonra mavi tüylü mavi yeleli kurtla birlikte yola çıktı ve Hindistan'a, Tangut diyarına ve Suriye'ye geldi. Birçok savaştan ve karşılaşmadan sonra buraları fethetti.”⁶⁹

Konumuzdan çok uzaklaşmamak için baştan sona yorumlamayacağımız bu öykü birkaç açıklama gerektirmektedir. Metin, Cengiz Han döneminden sonra yazılmıştır ve École des Hautes Etudes'deki seminerinde Prof. Bazin'in de belirttiği gibi burada söz edilen tüm seferler Cengiz Han'ın ve ilk haleflerinin seferleridir. Kurt doğrudan Moğol geleneklerinden gelir. Aslında günün ilk ışıklarıyla güneş ışığı içinde Oğuz'la ilk karşılaşması Moğolların köken efsanelerindeki karşılaşmayla aynıdır. Rengi de aynıdır. *Kök* sözcüğünün Moğolca karşılığı *köke*'dir (ama *Gizli Tarih*'teki kurt *börte*'dir, yani mavimsidir), göğün sıfatıdır, yani büyük Tanrı, *Kök Tengri*'dir: batı lehçelerinde gök anlamında kullanılır. Bu rengi genellikle boz olarak açıklama eğilimi vardır, ama bu yorum kurda atfedilmesinden kaynaklanır. Aslında mavi

⁶⁹ *Oğuzname*, satır 133-159; 217-225; 257-259; 288-291; Prof. Bazin'in çevirisini dikkate aldım (yayımlanmamıştır).

sözcüğünün buradaki tek karşılığı göktür, gökten gelir. Bu anlamda Türkler kendilerine *kök Türük*, Moğollar da *köke Moğol* demişlerdir. Bu kurdun göksel kökeni, özellikleri ya da işlevi kuşku ötesidir. Bu noktada kurdun bu niteliklerin atfedildiği tek hayvan olmadığının altının çizilmesi önemlidir. Başka hayvanlara da rastlantısal olarak bu özellik atfedilmiştir. Örneğin *Dede Korkut Kitabı*'nda, "gök bidevisini tutturdu" yazar.⁷⁰ Kurdun güneş ve ışıkla olan ilişkisini ilerde değerlendireceğiz. Şimdilik kurdun insan gibi konuştuğunu, Oğuz Kağan'a fikir verdiğini ve Oğuz Kağan'ın onu çok iyi anladığını söylemekle yetinelim.

Daha önce doğa ve *ruh*'un tezahürleriyle ilgili söylediklerimizi hatırlayacak olursak, hayvan (daha çok da kurt) tasviri ya da tüyler, yele, kuyruk taşıyan bayrağın hayvanın yaşamını içerdiğini ve onunla özdeş olduğunu anlarız. Bayrak da ordunun başında gider. Kamplarda, molalarda bayrak hükümdarın kapısı önüne dikiilir, buna tapılır ve metinlerde ifade edildiği gibi içinde bulunan tini taşır. Bu andan itibaren rehber hayvan teması zenginleşir, çünkü hayvan artık yalnızca gerçek olarak ortaya çıktığı anlarda değil, her zaman ordunun başındadır; bayrak, bir insan ya da ata *ruh*'u değil de bir hayvan *ruh*'u taşıdığından beri imgesiyle, kafasıyla ya da kuyruğuyla orduya rehberlik yapar.⁷¹

Aynı efsanelere "dağlardan çıkış" temasıyla ilgili olanları ekleyebiliriz; bu efsaneler hem geçiş ayini, özellikle de doğuş simgesi hem de ana rahmi olarak görülen mağaradan,⁷² güne çıkan, yani yaşama ve güce ulaşan bir halkın doğumudur. Bu olgunun tarihsel bir gerçekliğe karşılık gelmesi gibi (Türkler Altay'da demircilik yapmışlar, yenilince kaçıp ulaşılmaz dağlara sığınmışlar, güçlerini toplayınca intikam almak için dağlardan inmişlerdir), mitsel bir temsile karşılık gelmesi de şaşırtıcı değildir. Boodberg bu temanın Orta Asya'da çok yaygın olduğunu ve burada yaşayanların "tüm efsanelerinin çekirdeğini" oluşturduğunu ortaya çıkarmıştır.⁷³ Düşüncesini kanıtlamak için biraz gerçekleri zorlasa da Boodberg doğru bir saptama yapmıştır, izinden gitmek, hatta varsayımını daha da ileriye götürmek gerekir.

Din tarihçilerinin çok iyi bildikleri mağaranın rahimle özdeşleştirilmesi Altay halklarında geniş çapta doğrulanmıştır. Tarihteki büyük atalardan bazıları mağaralarda hayvanlardan doğmuşlardır. Birçok yabancı hayvan inlerde yaşadığına ve doğum yapmak için mağaralara gittiğine göre halkların, onları güne doğru götüren

⁷⁰ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 96.

⁷¹ Bayrakla ilgili inceleme için bkz. ileride.

⁷² Bkz. ileride.

⁷³ Boodberg, "The Language of the T'o-Pa Wei," *HJAS*, 1936, s. 181.

bir hayvan aracılığıyla gerçekleşen ya da kolaylaşan “doğum”larının o dönemde unutulmuş hayvan köken efsaneleriyle ilişkili olup olmadığını sorguluyoruz.

Bir halkın hapsedildiği dağlardan çıkışı farklı biçimlerde gerçekleşebilir. Bu konudaki tüm öyküler şamanist temalardan ve gerçek geleneklerden kaynaklanmıştır. Moğollarda yolu açan,⁷⁴ kayalardaki demir filizlerini eriten bir demircidir.⁷⁵ Ama halk daha sıklıkla özgürlüğüne bir hayvan sayesinde kavuşur.

“To-pa’lar (Çince Vey adını alan Tabgaçlar) geçit vermez dağların arasından güneye gitmeye çalışırlar. Yolculukları sırasında karşılaştıkları güçlüklerden umutları kırılınca neredeyse vazgeçmek üzereyken boğa sesli ata benzer olağanüstü bir hayvan onları dağların dışına çıkarır.”⁷⁶

Ricold de Monte Croce Moğolların ortaya çıkışıyla ilgili olarak yukarıda anlatılan şaman efsanesinden oldukça farklı bir efsane aktarır. Tatarlar ulaşılmaz çok yüksek bir dağın ardında yaşıyorlardı. Bir gün bir tavşanın peşinden koşarken, tavşan bunları büyük bir şatoya götürdü. Kapının üzerinde alacabaykuş ötüyordu. Şatoda kimsenin olmadığını düşündüler. Şatoya girdiler ve şato bir ovaya açıldığı için geçidi buldular. Ricold bu tarihten sonra tavşanlara ve alacabaykuşlara büyük bir saygı gösterdiklerini ekler.⁷⁷

Moğolların dağların ardında hapsolmalarıyla ilgili inanış batıda çok yaygınlaşmıştır. Bu efsane yerli olgularla bu kadar desteklenmemiş olsaydı, bu inanışın nedeni, bu halk hakkındaki bilgisizliğimiz, Yec’üc ve Mec’üc halklarını engelleyen İskender Duvarı’nın anısı olabilirdi.⁷⁸ Joinville, Tatarların “hiçbir insanın aşamayacağı”⁷⁹ çok büyük kayaların ardındaki büyük bir çölde yaşadıklarını anlatır. Parisli

⁷⁴ Demirci her zaman şamanla özdeşleştirilmiştir. Bkz. Sieroszewski, “Du chamanisme d’après les croyances des Yakoutes,” *RHR*, 1902, s. 319. Jochelson, “The Yakut,” *AMNH*, 1931, s. 172 vd. Popov, “Consecration Ritual for a Blacksmith Novice Among the Yakuts,” *Journal of American Folklore*, 1933, s. 258-261. Sandschjew, “Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten,” *Anthropos*, XXII, 1927, s. 538-540. Radlov, *Sibirya’dan*, Leipzig, 1884, c. I, s. 186 vd.

⁷⁵ Guignes, *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols et des autres Tartares occidentaux*, Paris, 1756, c. I, kısım II, s. 368-369.

⁷⁶ Boodberg, “The Language of the T’o-Pa Wei,” *HJAS*, 1936, s. 180.

⁷⁷ Backer, *L’Extrême Orient au moyen âge d’après les manuscrits d’un flamand de Belgique et d’un prince d’Arménie*, Paris, 1877, s. 290-291. Monneret de Villard, *Il Libro della peregrinazione nelle parti d’Oriente di frate Ricoldo da Montecroce*, Roma, 1948.

⁷⁸ Örneğin bkz. *Nestor Tarihi*, PELOV, Paris, 1884, s. 195-196.

⁷⁹ Joinville, *Histoire de Saint-Louis*, Société Histoire de France, Paris, 1868, s. 168-169.

Matthieu Müslüman Arapların gönderdiği bir elçinin Fransa kralını, “kuzey dağlarından inen korkunç ve acımasız bir halka”⁸⁰ karşı uyardığını anlatır. Parisli Matthieu de bunların “aşılmaz görünen kayaları aştıktan”⁸¹ sonra yayıldıklarını görmüştür. Rusya başpiskoposu Pierre, Papa III. Innocent’ın topladığı konsilde, Tatarların “çok yüksek, neredeyse ulaşılmaz dağlardan geldiklerini” söylemiştir.⁸² Macaristan’dan gelen bir mektupta: “(Moğolların) hapsedildikleri dağlardan çıkmalarından bu yana kırkiki yıl geçtiği söyleniyor” diye yazar.⁸³

Süryani Mikhael Türklerin ani gelişiyile ilgili oldukça eksiksiz bir öykü aktarır. Bar Hebraeus bu öyküden kısaca söz eder ve “bu öyküye başka hiçbir yerde rastlamadığını” da ekler.⁸⁴ Ama bu öykü, gerek anlattığı olayın ayrıntılarıyla gerek sonraki olayları betimlemesiyle oldukça doğru gözükmektedir; bu nedenle söz etmeden geçemeyeceğiz. “Şeflerinin ve zenginlerinin oturduğu yerden çok uzakta olan kavimler bir gün kendilerine rehberlik yapmak için köpek kılığına bürünmüş beyaz bir hayvanın ortaya çıktığını öğrenirler. Bu halklar yollarını şaşırıp dağıldıklarında köpek yüksek sesle havlamaktadır, bunun üzerine kendilerini onun rehberliğine bırakırlar. Hayvan onları (ülkelerini kapatan) kapının önüne getirir, kapıyı açar ve rehberleriyle gitmeleri için serbest bırakır.”⁸⁵

Köpek Altay mitlerinde neredeyse kurtla aynı rolü oynar ve onunla karıştırıldığı da olur. Yazarın burada aktardığı öykü *Oğuzname*’de geçen efsanenin bir değişkesi olabilir. Beyaz, genellikle iyi güçlere adanan ya da kutsanan hayvanların, mitlerdeki hayvanların, yani ayrıcalıklı hayvanların rengidir. Olgular ve anlatılanlar bu öykünün hakiki olduğunu göstermektedir.

İnsanlara rehberlik yaptığında hayvanın yanılmaz olduğu söylenebilir mi? Yanıtı kesin değildir. Yakın tarihli metinlerde ya da İslamlaşmış olanlarda ya rastlantı sonucu ya da etkilenmeden dolayı hayvanları izleyen insanların felakete düştükleri anlatılır. *Dede Korkut Kitabı*’nda Salur Kazan bir doğanla ava çıkar. Yumruğunda tuttuğu kuş uçar ve Tomanin kalesine konar. Efendisi onu izler ve düşmanlarının eline

⁸⁰ Parisli Matthieu, *Chronica Majora*, ed. Luard, Londra, 1872-83; Huillard Breholles’un Fransızca çevirisi: *Grandes Chroniques*, Paris, 1840-1841, c. IV, s. 555-556.

⁸¹ Parisli Matthieu, *Grandes Chroniques*, Paris, 1840-1841, çev. Huillard Breholles, c. V, s. 98.

⁸² Parisli Matthieu, *Grandes Chroniques*, Paris, 1840-1841, çev. Huillard Breholles, c. VI, s. 3-4.

⁸³ Parisli Matthieu, *Grandes Chroniques*, Paris, 1840-1841, çev. Huillard Breholles, c. VIII, s. 482.

⁸⁴ Bar Hebraeus, *The Chronography of Gregory Abūl Faraj, Commonly Known as Bar Hebraeus*, çev. Wallis Budge, Londra, 1932, s. 196 [*Gregory Ebul Faraç Vekayinamesi*, TTK, 1960].

⁸⁵ Süryani Mikhael, alıntılanan: Dulaurier, *Collection Histoires des Croisades, Documents Arméniens*, Paris, 1869, c. I, s. 314.

düſer.⁸⁶ Çağdaş Türk halklarıyla ilgili aſağı yukarı buna benzer bir öyküyü de Radlov anlatır.⁸⁷ Hayvan zarar verir mi? Yanılır mı? Başkasının hizmetinde midir? Bunları bilmiyoruz. Bu can sıkıcıdır, çünkü işlerin bu şekilde beklenmedik bir biçimde sonuçlanmaları daha önceki dönemlerde kurbanı olan halklarda tepki uyandırmaktan geri kalmamıştır?

Ŗu ana kadar hayvanın büyük kişilerin ve halkların yaşamına müdahale ettiğini gördük. Buna karŖın hayvanın koruması yalnızca ayrıcalıklı sınıfla sınırlı değildir herkes bundan yararlanabilir. *İrk Bitig*'de şöyle anlatılır: “(Bir) adam orduya gitmiş. Yolda atı yorulmuş. Adam (bir) kuğu kuşuna rastlamış. Kuğu kuşu (onu) kanatlarına vurup onunla uçmuş ve anasına babasına eriştirmiş. Anası babası neŖe ve sevinç içinde.”⁸⁸

Radlov'un Kırgızlarla ilgili anlattığı bir masalda sarı bir at (yani ışık ya da güneş renginde) tutsak olmuş bir kahramanın oğlunu bulur ve ona, “Ben babanın atıyım, seni ona götürreceğim, o şimdi mahpus” der.⁸⁹ İdrisi seyyahlardan edindiğı bir hikâyeyi anlatır: Aral Gölü civarında yaşayan Oğuzlarda kimi zaman suların üzerinde “uçan büyük bir balık ... balık avlamaları için balıkçılara yardım eder.”⁹⁰

Kuşkusuz başta belirttiğim bazı olgulardan, yani hayvanların gerçek yeteneklerinden kaynaklanan hayvanın rehberlikte uzmanlaşması, ötedünya coğrafyasında, hayatta olduğunda bile bedeninden ayrı olan insan ruhunun izlemesi gereken güzergâhlarda geniş çapta uygulanmıştır.

Dünya üzerinde yapılan yolculuklardan daha zor ve daha tehlikeli olan gök ve ötedünya yolculukları daha kaygı vericidir. Şaman ya da ölü bu yolculukları nasıl başarır? Dünyadayken bile yalnız yolculuk etmek tehlikeliyken yalnız ve yayan mı gidecektir? Kuşkusuz hayır. Bir binek hayvanı, bir rehber gerekir. Ölü, dünyadayken kendisine hizmet etmiş hayvanları yanında götürür. Bu defalarca yinelenir. Vuhuanlarda “köpekler, ölen kişinin ruhuna Kızıl Dağ'da eşlik etmekle görevliydi-ler.”⁹¹ Czaplicka, “Bir Yakutun ölümden önce önem verdiğı tek şey öldüğünde, yol-

⁸⁶ *Dede Korkut Kitabı*, öykü XI, Ergin, s. 234; Rossi, s. 219.

⁸⁷ Radlov, *Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme, süd-Sibiriens*, St. Petersburg, 1866-1896, c. V, s. 372-520.

⁸⁸ *İrk Bitig* § 35; Thomsen, *TRS*, s. 202-203; Orkun, *ETY*, II, s. 82.

⁸⁹ Radlov, *Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme, süd-Sibiriens*, St. Petersburg, 1866-1896, c. III, s. 317.

⁹⁰ İdrisi, *Kitābu Rocār*, Fransızca çevirisi: *Géographie d'Edrisi*, Paris, 1836-1840, c. II, s. 338-339.

⁹¹ Torii, “Populations primitives de la Mongolie orientale,” *Journal of the College of Science*, Tokyo Imperial University, 1914, makale 4, s. 9-13. Parker, “The History of the Wu-wan,”

culuğunda kendisine eşlik edebilmesi için bir hayvanın da öldürüleceğinden emin olmaktadır,” der.⁹² Bunu başka bir çalışmamızda ele almıştık⁹³ ve kurban bölümünde bir kere daha değineceğiz. Şaman, bir at-ruhunu ya da kuş-ruhunu evcilleştirmeyi tercih eder ve dünyadaki tüm görünmez hayvanların yardımına başvurur.⁹⁴ Hayvanlarla ruhlar arasındaki yakın ilişkiler, ruhların çoğunun hayvanbiçimli olması, hayvanın her iki dünyada da sahip olduğu olağanüstü güçler, bütün bu özellikler, hayvanları mükemmel ruh eşlikçileri yapar.

Radlov'un anlattığı ve yukarıda kısaca değindiğimiz şaman töreninde şaman, törenin başında kendisine hizmet edecek ruhları çağırır. Sonra yurttan çıkar ve kaz biçimli korkuluğa biner. Uçuyormuş gibi ellerini çırpır. Gerçekten de kazla birlikte uçar, çünkü onunla birlikte göğe yükselir. Bir ata biner ve yolculuğu sırasında karşılaştığı tüm hayvan ruhlarından yardım alır, bunlar ona rehberlik yapar.⁹⁵ Hem kahraman hem şaman olan Er-Töstük yeralarına yolculuğa çıkar. Burada sırasıyla kaplan, ayı, karınca ve kartalla karşılaşır, tüm bu hayvanlar dostluk nişanesi olarak bir şeyler verirler; kaplan ve ayı bir kollarını, karınca bir ayağını ve kartal da bir tüyünü verir⁹⁶ ve bunlar gerçekten de şamanın yardımcı hayvanlarıdır.⁹⁷

Şamanik törenlerle ilgili çağdaş tüm çözümlemeler bu türden öğeler içerirler, ama daha eski dönemlere ait hayvan ruhlarının kozmik yolculukta kullanılmalarını anlatan tam bir şaman töreni tasviri günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte Ebulgazi Bahadır Han'ın anlattığına göre Cengiz Han'ın başşamanı Kököçü'nün, Teb Tengri de denilir, “görünmez dünyadan gelen” bakla kırı bir atın üzerinde göğe yükseldiğine inanılır.⁹⁸ Er-Töstük'de de “olağanüstü erdemleri olan” kanatlı bir at vardır,⁹⁹ ayrıca eşinin verdiği başka bir atın da “kanatları ve olağanüstü özellikleri

Chinese, 1892-93, s. 74-75; *A Thousand Years of the Tartars*, Londra, 1924, s. 86-87.

⁹² Czaplicka, *Aboriginal Siberia, A Study in Social Anthropology*, Oxford, 1914, s. 160.

⁹³ Jean-Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Paris, 1963.

⁹⁴ At genellikle en önemli ayın hayvanlarından biri olarak görülür; bkz. Malten, “Das Pferd im Totenglauben,” *Jahrbuch des Kaiserlich deutschen archäologischen Instituts*, c. 29, 1914, s. 179-256.

⁹⁵ Radlov, *Sibirya'dan*, Leipzig, 1884, c. I, s. 20-50.

⁹⁶ Er-Töstük § 36-37, ayıyla karşılaşma; § 38, karıncayla karşılaşma; § 35, kartalla karşılaşma.

⁹⁷ Tüm bu hayvanların kahramana ancak onun kendilerine koşulsuz hizmet etmesinden sonra yardım etmeleri çok anlamlıdır.

⁹⁸ Ebulgazi Bahadır Han, *Şecere-i Türk*, ed. Baron Desmaisons, St. Petersburg, 1871-1874, c. II, s. 88. Bkz. René Grousset, *Empire Mongol*, Paris, 1941, s. 205.

⁹⁹ Er-Töstük § 7.

vardır,"¹⁰⁰ bu at "yalnızca belirli anlarda görünür olur, geri kalan zamanlarda gri bir toz bulutu biçimine sahiptir."¹⁰¹ Kısa bir süre önce dine girmiş Türklerin katıldığı gizemci Müslüman tarikatlarda şamanizmin izleri hâlâ belirgindir, çünkü dervişler ibadetlerinde hayvanlardan yararlanırlar. Rifailer¹⁰² yılanları büyülerler, ateş yutarlar ve yabani hayvanlara binerlerdi.¹⁰³ Bektaşilerde Hacı Bektaş'ın öğrencisi Barak Baba ve öğrencileri "iki boynuzlu keçe başlıklar giyerlerdi.... Çanları, tamburları ve başka müzik aletleri vardı. (Barak Baba) çılgınlık atarak kendisine doğru saldıran kaplanı avlar ve yabani bir devekuşuna binerdi."¹⁰⁴ Başka bir derviş arslana binerdi ve kamçı olarak da yılan kullanırdı.¹⁰⁵

Hayvanların, özellikle de kuşların kozmosta görünür ya da görünmez olarak doğaşılabileme yetenekleri başka bir temsil yaratmıştır; Gök-Tanrı ya da öteki tanrılardan gelen hayvanbiçimli haberciler temsilinin doğmasına neden olmuştur. Bu mitlerin ne kadar eskilere dayandığını, sürekliliklerini ve Altay halklarında ne kadar yaygınlaştığını bilmiyoruz. Tarihse kaynaklara göre, prenslerin aldığı kararlarda daha önce de söz ettiğimiz gibi tanrı ya da tanrıların içten içe baskı yaptığını düşünürüz (*basmak* fiili kullanılmıştır). Eskiden incelediğim bu konu hakkında emirleri verenin Tanrı olduğundan kuşku yok.¹⁰⁶ Bunlar *yarlıg*'la ifade edilirler: *Tengri yarlıgazzu*, *Tengri yarlıgaduk üçün*, çünkü Tengri emir verdi, çünkü Tengri'nin kararı buydu.¹⁰⁷ *Yarlıg* "karar, emir, kararname"dir;¹⁰⁸ Moğolca karşılığı *jarlık*, temel yasa,¹⁰⁹ imparatorluk fermanı anlamındadır;¹¹⁰ oysa *yasak* hükümdarlık yasalarının

¹⁰⁰ *Er-Töştük* § 16.

¹⁰¹ *Er-Töştük* § 18.

¹⁰² 1183'de ölen Ahmed Rifaî'nin kurduğu tarikat; XIII. yüzyıl sonundan bu yana Anadolu'da büyük bir başarı kazanmıştır.

¹⁰³ Mehmed Fuad Köprülü, "Influences du chamanisme sur les ordres mystiques musulmans," İstanbul, 1920, s. 12-13. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin, Hayatı Felsefesi Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, İstanbul, 1952, s. 20.

¹⁰⁴ Mehmed Fuad Köprülü, "Influences du chamanisme sur les ordres mystiques musulmans," İstanbul, 1920, s. 15-17.

¹⁰⁵ John Kingsley Birge, *Bektaşilik*, Londra, 1937, s. 32.

¹⁰⁶ Jean-Paul Roux, "Tängri, Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques," *RHR*.

¹⁰⁷ *O.I* ve *O.II*, satır 12, 15, 23, 29; *O.I*, güney, satır 9. *Tonyukuk*, satır 53; *Uybat III*; *Orkun*, *ETY*, c. III, s. 143-146. Malov, *Eniseskaia Pis'mennost Tiurkov*, Moskova-Leningrad, 1952, s. 32.

¹⁰⁸ Gabain, *ETC*, s. 352. *Divanü Lûgat*, c. III, s. 42.

¹⁰⁹ Hambis, *Grammaire de la langue mongole écrite*, Paris, 1945, s. VI.

¹¹⁰ Mostaert ve Cleaves, "Trois documents mongols des archives secrètes vaticanes," *HJAS*, 1952.

hepsine verilen addır.

Her tür yaşamın bağlı olduğu Gök, varlığıyla, kozmik hareketlerle, Yer'le kurduğu iyi ilişkilerle tüm dünyayı düzenler.¹¹¹ İnsan kılığına girerek doğrudan müdahale edebilir, ama bu çok nadirdir.¹¹² Mavi (göksel) bir hayvan bir kadını dölediğinde ya da bir halka rehberlik yaptığında olduğu gibi genellikle araçlar kullanır. Emir verdiğinde durum değişir. Kağan emri alır ve Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak uygular. Genellikle kağanın bu emirleri nasıl aldığı metinlerde anlatılmaz; yalnızca, "Tengri'nin emriyle" şunu yaptım, şunu söyledim¹¹³ sözlerine rastlarız; Türk egemenliği döneminde böyledir, ama Moğol egemenliği döneminde batılaştırılmış bir metinde "Ebedi Tanrı'nın emirleri Cengiz Han'a verildi, ama henüz size (ötekilere, Hristiyanlara) ulaşmadılar."¹¹⁴ *Gizli Tarih*'te, Tanrı'nın emrinin prenze rüyasında geldiğine dair çok belirgin bir örnek vardır.¹¹⁵ Şaman bazı durumlarda tanrı ile prens arasında aracı olmayı ister gibidir, ama kanıtlamaya çalıştığımızız üze¹¹⁶ bunun bu hırslı kişinin gücünü kötüye kullanması olduğuna inanıyoruz. Buna karşın Ebulgazi'ye göre Kököçü hükümdarın tahta geçişinde belirgin bir rol oynamıştır: "Tanrı'dan Timuçin'e ve herkese duyurulacak bir emir aldım; bundan böyle kimse onu Timuçin olarak çağırmayacak, çünkü Tanrı dünyanın hükümdarlığını Cengiz Han'a, çocuklarına ve sonraki kuşaklarına verdi."¹¹⁷ Reşidüddin ise, "Yüce Efendimiz adının Cengiz Han olmasını emretti" der.¹¹⁸ Ama bu konuda çok ilerleyemiyoruz, çünkü büyücü ile Tanrı arasında büyücünün transa girmesiyle gerçekleşen bir ilişki olduğunu varsaymak zorundayız.

Kozmik katlar arasında sürekli bir iletişim olduğuna inanan ve şamanizmle bu

¹¹¹ Bkz. *MGT* § 254. Mostaert, "Sur quelques passages de l'*Histoire secrète des Mongols*," *HJAS*, s. 322. *O.II*, doğu, satır 30; Jean-Paul Roux, "Tängri, Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques," *RHR*, s. 226-227.

¹¹² *O.I* ve *O.II*, doğu, satır 11.

¹¹³ 107 numaralı dipnota bakınız.

¹¹⁴ Bkz. Jean-Paul Roux, "Tängri, Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques," *RHR*, s. 35.

¹¹⁵ *MGT* § 208; Pelliot, metin: s. 80; Haenisch, metin: s. 68, çeviri: s. 100.

¹¹⁶ Özellikle bkz. Jean-Paul Roux, "Le chaman gengiskhane," *Anthropos*, 1959, s. 422 vd.

¹¹⁷ Ebulgazi Bahadır Han, *Şecere-i Türk*, ed. Baron Desmaisons, St. Petersburg, 1871-1874, c. II, s. 88.

¹¹⁸ Berezin, "Rasid ud-din," *Trudi Vostotchnago otdeleniya Imperator skago Arkeologiticheskaya Obshestva*, c. V, 1858; c. VII, 1861; c. XIII, 1868; c. V, 1888; c. VII, s. 8 ve 112. Bkz. Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, Paris, 1939, s. 274; *Empire Mongol*, Paris, 1941, s. 182. Vladimirtsov, *Genghis Khan*, Paris, 1948, s. 55-56 vd.

iletişimi başlıca dinsel ibadeti yapan, göksel doğuş mitlerini her gün çoğaltan ve kuş ruhlara, ruhların epifanisine [tanrısallığın tecellisi] inanan bir uygarlıkta tanrı buyruğunun bir haberci yoluyla öğrenildiğini düşünmek son derece akla yakındır. Ama burada sözünü ettiğimiz manevi olanın maddileştirilmesi ya da soyutun somut yapılması değil, bu ikisi arasında bir fark gözetilmediğidir. Pek çok örneğine rastlayacağımız ruh, ışık ve hayvan arasındaki karışıklık, bildiğimiz birkaç tanrı habercisini hayvan biçimine sokmaktan başka bir şey yapamazdı. *Okçular Kroniği*'nde "bir meleğin Tanrı'nın buyruğuyla (Moğollara) tüyleri yaldızlı bir kartal olarak gözüktüğü ve Cengiz (Han) adlı şefleriyle onların dilinde konuştuğu, Cengiz Han'ın kartal görünüşlü meleğin önünde bir ok atımlık mesafede dikildiği; Kartalın ona Tanrı'nın buyruklarını söylediği ve halkına emredeceği *yasak* adlı yasaları bildirdiği" anlatılır.¹¹⁹ Melek, bu kroniği yazan Ermeni yazarların Hristiyanlığa uygun bir yorumudur ve eğer varsa ilk karakter kartaldan başkası olmamıştır. Bu öyküyü yayımlayanlar *yasak*'ı sunan bu kuştan söz eden başka kaynak bilmediklerini söylemişlerdir.¹²⁰ Bu öykünün bir yankısı olabilecek bir efsane, *Sayang Seçen*'in geç dönem bir metninde yer almıştır; burada beş renkli bir tarlakuşu görünür Cengiz Han'a.¹²¹ Ermenice metnin öykünün diğer versiyonlarından bu kadar kopuk olması üzücüdür, çünkü kartalları tanrıların habercileri olarak gösteren bütün çağdaş metinler ile bu metin arasında yakınlık kurmamak neredeyse olanaksızdır.¹²² Bu hikâyeye ilgili en küçük bir kanıt, kökenini kesin bir biçimde bulamadığımız ve çok işlenmiş bu folklorik olgunun çok daha eskilere dayanabileceğini kanıtlayabilir. Cengiz Han'a Tanrı'nın buyruğunun bir haberci aracılığıyla ulaştırıldığı düşüncesi bilinmedik bir şey değildir, çünkü Hayton, Cengiz Han'ın rüyasında beyaz bir ata binmiş silahlı bir "atlı" gördüğünü ve bu atlının: "Ölümsüz olanın iradesi senin yedi ulusun hükümdarı ve efendisi olmanı istiyor" dediğini anlatır.

Etnografların hayvanbiçimli habercisi her zaman konuşan bir hayvan olmuştur. İnsan gibi konuşabilme yetisi ya da insanlara ne dediğini anlatabilme yetisi birçok metinde yer almıştır: örneğin Oğuz'a rehberlik yapan kurt, Uygurları göç ettiren

¹¹⁹ Blake ve Frye, "History of the Nation of the Archers (the Mongols) by Grigor Akanc," *HJAS*, 1949, s. 291.

¹²⁰ Blake ve Frye, *a.g.y.*, s. 384, not 6.

¹²¹ Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen*, St. Petersburg-Leipzig, 1829, s. 71.

¹²² Mikhailovsky, "Shamanism in Siberia and European Russia," *JAlns*, 1895, s. 64. Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 465-466. Sternberg, "Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens. Vergleichende Folklore-Studie," *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVIII, 1930, s. 130, 141, 144 vd.

hayvanlar, Kırgız öyküsünde kahramanın oğlunu aramaya gelen at... Hayvanlar ile insanlar arasındaki konuşmalar masallarda evrensel bir temadır, ama Altay uygarlığında yalnızca edebi tema olarak kalmazlar. Mitlerle bütünleşirler ve genel bir evren felsefesine karşılık gelirler. Hayvan ve insan boylarının oluşması, aralarında ittifaklar ve savaşlar olması, bu iki grup arasında iletişim olmasını şart koşar. Bu konuda gerçek bir olguyu inceleyerek bu inancın kaynağına ulaşabiliriz. Hayvanların kendi adlarını bilmeleri ve insanların söylediklerini en azından kısmen anlamaları deneyime dayanan bir olgudur.¹²³ Hayvanlar asla dilsiz değildir. Anlamsız olmayan sesler çıkarırlar; birbirlerine yanıt verir ve birbirlerini çağırırlar. Hayvanlar insanların dillerini öğrenemediklerine göre tek çözüm insanların hayvanların dillerini öğrenmeleridir.

Bununla birlikte hayvanlar ile insanların konuştuğu hikâyeleri aynen kabul etmeden önce çok dikkatli olunmalıdır. Çünkü genellikle bir haber verdiğinde ya da kehanette bulunduğunda hayvanın “konuştuğu” söylenir. En azından ilk başlarda, atların konuştuğu söylendiğinde kastedilenin bu olduğunu sanıyoruz.

Guiragos, Tatar büyücülerin “atları, develeri ve keçeden putları konuşturduklarını” aktarır.¹²⁴ Biraz eksik olsa da Vartan da aynı bilgiyi verir: “Keçeden putları ve atları konuştururlar.”¹²⁵ Guillaume de Rubrouck bunun nasıl olduğunu anlatır: “Bir sonraki dedi ki, efendisi bir yanıt alması için onu bir atı konuşturmaya göndermiş.” Ve ayrıntılarıyla öyküyü anlatır.¹²⁶ Yine Cengiz Han dönemi Moğolları için Altan Tobçı’de şöyle denilir: “Mendü Örlög’ün Kulakan ve Karakan adlı iki atı sezileriyle bilerek ve homurdanarak toprağı eşeliyorlardı.”¹²⁷ Rockhill, Altay halklarında atın kurban edilmesi sırasında, “Töreni düzenleyen kişinin ruhu gökyüzüne çıkar ve haberler getirir,”¹²⁸ diye anlatır. Varsayım gayet uygundur, ama artık geçerli

¹²³ Tüm halklar gibi hayvanlarının adı yanında Türkler (ve Moğollar) Lallwort [çocukların kullandığına benzer ünlemlerli sözcükler] sözcüğünü kullanırlardı; bu da Avrupalılara çiftçilerin “mini, mini, mini” demelerini çağırır. Atlar, inekler, koyunlar, keçiler, kümes hayvanları gibi adlarının yanında *bıcı bıcı, bidi bidi, bili bili, piçi piçi* gibi ifadeler taşıırlardı. Bkz. Hasan Eren, “Zurufe an Tiere bei den Türken,” *UJb*, 1952, s. 134.

¹²⁴ Guiragos, alıntılan: Dulaurier, *Collection Histoires des Croisades*, Paris, 1869, c. I, s. 507.

¹²⁵ Vartan, alıntılan: Dulaurier, a.g.y., c. I, s. 306.

¹²⁶ Guillaume de Rubrouck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World as Narrated by Himself*, ed. Rockhill, Londra, 1900, s. 243-244.

¹²⁷ Altan Tobçı § 76; Bawden, *The Mongol Chronicle Altan Tobci*, Wiesbaden, 1956, s. 166.

¹²⁸ Guillaume de Rubrouck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World as Narrated by Himself*, ed. Rockhill, Londra, 1900, s. 243-244, not.

değildir. Moğollar için benzer açıklamalar duyan Mostaert bu yanlış anlaşılmayı atların davranışlarından kehanetler çıkartıldığını söyleyerek çözer.¹²⁹ Daha katı bir inancın değişmiş bir türü mü söz konusudur? Bu kuşkuludur. Bu olgu yalnızca Altay'a özgü değildir ve Tacitus aynı olgunun Cermenlerde varolduğunu belirtmiştir: "Cermenler beyaz atların kişnemelerinden ve hırıldamalarından bazı kehanetlerde bulunurlardı."¹³⁰

Buna karşın insanların ve atların konuşmalarının belli ölçüde (popüler düzeyde?) gerçek olarak kabul edildiğini yadsımak mümkün değildir. Atların insanların sözcüklerini kullanarak uzun konuşmalar yaptığı sayısız metin vardır. Er-Töştük'e bir at verilir: "Eğer sağdan ve soldan kamçılar ve önden ve arkadan tekme atarsan konuşmaya başlayacaktır."¹³¹ Gerçekten de "bir insan gibi konuşmaya başlar. Dili çözülür.... Ve Er-Töştük'le tıpkı bir insan gibi konuşur" – ve uzun bir metinde atın sahibine verdiği öğütler sıralanır.¹³² Başka bir yerde at kahramanla konuşur, ama bunu yaparken "iç geçirir ve bir geyik gibi boynunu eğer."¹³³ Ama konuşan at temasını en fazla yayan masallardır. Khudyakov'un derlediği bir Yakut masalında Kara Han'ın benekli beyaz bir atı vardır ve bu at konuşabilir ve efendisine en iyi öğütleri verir.¹³⁴ Kahramanın atının oğlunu aramaya geldiği ve ona eşlik ettiği başka bir epik masaldan söz etmiştik. Bu tür edebiyat çok gelişmiştir ve çok yaygındır: Buriyat,¹³⁵ Başkırt,¹³⁶ Altay¹³⁷ ve başka pek çok versiyonu vardır. Aynı tema Ruslarda ve Sibirya'nın farklı halklarında da yaygındır.¹³⁸ Bu arada konuşan yalnızca at değildir her tür hayvan konuşur. Er-Töştük'te örneğin bir kaplan ile bir ayı insanlar gibi sohbet ederler. Şair buna şaşırır: "İşte insanlar gibi konuşan hayvanlar, ey dostlarım! Ne garip dünya!"¹³⁹

¹²⁹ Mostaert, "Sur quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols," *HJAS*, 1950, s. 354.

¹³⁰ Tacitus, *Germania*, X. bölüm. Cermenlerin dinsel olarak kutsal olanlar ve büyü uygulamalarıyla ilgili bu ve önceki bölüm tüm ayrıntılarıyla Altay olgularını çağırır: değneklerle kutlama, kutsanmış korular ve ağaçlıklar, beyaz hayvanların "tabulaştırılması" vb.

¹³¹ Er-Töştük § 16.

¹³² Er-Töştük § 17.

¹³³ Er-Töştük § 17. Ayrıca bkz. § 29 vd.

¹³⁴ Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 265-266.

¹³⁵ Coxwell, a.g.y., s. 145 vd.

¹³⁶ Coxwell, a.g.y., s. 449 vd.

¹³⁷ Coxwell, a.g.y., s. 297.

¹³⁸ Coxwell, a.g.y., s. 410, 518 vd.

¹³⁹ Er-Töştük § 27.

Hayvanların konuşması teması folklorda olası tüm biçimlerde gerçekleşir ve hayvanlar yalnızca insanlarla konuşmazlar. Farklı hayvan türleri de birbirleriyle konuşur. Kırgız masalında kedi, köpek ve turnabalığı konuşur.¹⁴⁰ Başka bir masalda tilki, kaplan ve kurt bir otlakta tartışır: “Kurt! Kaplan! Sen bu ormandan hiç çıkmadın ki? Neden buradasın? Kaplan yanıt verir, vs. ...”¹⁴¹

Cüveyni de hayvanların birbirleriyle konuştuğu pek çok öykü anlatır. Tüm hayvanların bir ağızdan aynı emri verdiği öyküyü biliyoruz: *Koş! Koş!* dediler Uygurlara. İki ağacın gelecekte Uygur imparatorluğunu kuracak insanın çocuklarıyla yaptığı uzun konuşmayı da aktarır.¹⁴² Daha sonra Tanrı bunlardan birine, “tüm dilleri anlayan üç karga verir. Nereden haber isterse kargalar oraya uçuyorlar ve istediği haberleri getiriyorlardı.”¹⁴³

Cengiz Han Hindistan’a gitmek istediğinde at kuyruklu, yeşil renkli ve tek boyuzlu efsanevi bir geyik ona durmasını emreder: “İnsan sesini taklit edebiliyordu ve imparatorun muhafızlarına bağırdı: efendiniz hemen geri çekilsin.” Daha sonra anlatılır: “Bu hayvan dünyadaki tüm dilleri biliyordu.”¹⁴⁴ Oğuz prenslerinden ve seyyahlardan haberler alan İdrisi, Aral Gölü’nde “bilinmeyen bir dilde üç dört sözcük mırıldanan” uçan büyük bir balık olduğunu aktarır.¹⁴⁵

Hayvanların dilini öğrenebilme olasılığı sayesinde insan bazen hayvanın iyi niyet göstermesini beklemek zorunda kalmamıştır. Hayvanların konuşması doğal değildir, büyü ve tehlikelidir. Tarançi Tatarlarının bir hikâyesinde bir gün “bir adam hayvanların dilini anlayan bir arkadaşına gelir, çünkü aynı yetiye sahip olmayı istemektedir. Arkadaşı ona, ‘Sana bu dili öğreteceğim, ama sonra bilgilerini herhangi biriyle paylaşırsan ölürsün’ der.” Adam hemen öğrenir. Ama bu yeni bilimi karısına öğretme isteğine karşı duramaz ve ölür.¹⁴⁶ Karısı bu kehanetin dışında kalır.

Av ayinlerinde avcının çekmek istediği hayvanın sesini taklit ettiğini görmüş-

¹⁴⁰ Radlov, *Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme, süd-Sibiriens*, St. Petersburg, 1866-1896, c. III, s. 395.

¹⁴¹ Radlov, a.g.y., s. 343.

¹⁴² Cüveyni, *Tarih-i Cihan Güşaye*, çev. Boyle, Manchester, 1958, c. I, s. 56.

¹⁴³ Cüveyni, a.g.y., s. 57.

¹⁴⁴ Remusat, *Nouveaux mélanges asiatiques*, Paris, 1829, c. II, s. 67-68.

¹⁴⁵ İdrisi, *Kitâbu Rocâr*, Fransızca çevirisi: *Géographie d'Edrisi*, Paris, 1836-1840, c. II, s. 338-339.

¹⁴⁶ Radlov, *Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme, süd-Sibiriens*, St. Petersburg, 1866-1896, c. VI, s. 250. Bu çok bilinen bir temadır: bkz. Aarne, *Der Tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau*, FFC, Hamina, 1914.

tük. Hayvanın sesini taklit etmek dilini konuşmaktır. Eski Türkçede *börleyü ülümek*, “kurt gibi ulumak;” *arslanlayü kökremek*, “arslan gibi kükremek” gibi deyişlere çok sık rastlanır.¹⁴⁷ Türklerin efsanevi kahramanı Alp Er Tonga'nın *ağıt*'ında (cenaze şarkısı) “insanlar kurtlar gibi uludu” denir.¹⁴⁸ Bu, Türk halklarında temel bir eski inanıştır ve yabancılarca da bilinir. *Nestor Tarihi*'nde Kuman şefinin “geceyarısı ordularını bıraktığı ve bir kurt gibi ulumaya başladığı, bir kurdun ona yanıt verdiği ve sayısız kurdun ulumaya başladığı” anlatılır.¹⁴⁹ Jean Deny'nin *Koroğlu* türküsünde bulduğu da budur: “Genç yiğit havalanıp ata bindiğinde sesi, vadilerdeki bozkurtlara kadar ulaşırdı.”¹⁵⁰

Bu av ayinlerini görmüştük ve hayvanın sesini taklit eden insanın postunu da giyerek onunla özdeşleşmek istediğini de göstermiştik. Bu durumda bir insan bir hayvan gibi konuşmak istediğinde başka bir kişiliğe bürünmek için kendi kişiliğinden vazgeçmektedir. Bu biraz önce *Nestor Tarihi*'nden aktardığımız hikâyede bütün açıklığıyla ortaya çıkar. Eğer bu doğruysa, aynı şey insan dilini konuşan hayvan için de geçerli değil midir? Çok açık olarak ifade edilen ittifakların, bireysel ya da toplumsal ilişkilerin ötesinde çok daha önemli olan varlıkların gerçekten özdeşleşmesidir. İlişki, ittifak ve özdeşleşme arasında kesin hiçbir sınır yoktur. Ama her zaman için önemli olan özdeşleşmedir, çünkü temeli oluşturur.

¹⁴⁷ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 142; c. II, s. 13, 18; c. I, s. 189.

¹⁴⁸ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 189. Brockelmann, “Altürkestanische Volkspoesie,” *Hirth Anniversary Volume*, Londra, 1923, s. 3-5.

¹⁴⁹ *Nestor Tarihi*, PELOV, Paris, 1884, s. 212.

¹⁵⁰ Deny, *Grammaire de la langue turque (dialecte osmanlı)*, Paris, 1921, s. 970, Maraş'tan derlenen Koroğlu türküsü.

BEŞİNCİ BÖLÜM

BİTKİSEL VE HAYVANSAL GÜÇLERİN BÜYÜ AMAÇLI KULLANIMI

Birkaç istisna dışında insanlar ile hayvanlar arasındaki ilişkilerin, bugüne kadar incelediğimiz üzere birbirlerinin gücünü tanımaları ve bu gücü kullanma, koruma ya da korunmasına yardımcı olma temeline dayandığını görmüştük.

Av ayinleri, kan bağı ya da antlaşmalarla gerçekleşen ittifaklar, kehanetlerin okunması, hayvanların davranışlarını yineleme biçimleri ya da onlarla aynı anda aynı davranışta bulunmak, rehberliğe olan inanç, bu güce inanıldığının ve bununla birleşme iradesi gösterildiğinin kanıtlarıdır. Sürüye gösterilen özenin, tanrılara yöneltilen duaların, kurbanların kemiklerinin ya da kanının korunması için duyulan kaygının tek nedeni de bu gücün korunmasıdır.

İnsan kimi zaman bu güce boyun eğmiş, özellikle “mucizevi” doğumlarda göreceğimiz üzere kimi zaman dua etmiş kimi zaman da bununla mücadele etmiştir. Her durumda eylem yalnızca kendisine ait değildir. Pasif ya da aktif olsa da genellikle karşısındakini dikkate almış ve davranışlarındaki inisiyatifini kabul etmiştir.

İnsan hayvanın bedenindeki gücü aradığında ve bu gücü kendi yararına kullanmak istediğinde durum farklıdır. Bir tılsım bulmak, yağmur yağması için panzehir taşı kullanmak, muska yazmak ya da kuş falı bakmak, bir hastalığa çare bulmak ya da hastalığı bulaştırmak söz konusu olduğunda hayvanın kendi kararını almasının pek bir önemi yoktur. Kuşkusuz hayvanın iradesi ya da gücü (bu ikisi karıştırılır) olmadan kürekkemiği ya da bağırsaklar geleceği söylemezler, panzehir taşı yağmur yağdırmaz, günah keçisi kötülüğü üzerine almaz. Ama teorik olarak Altaylı kullanacağı şeyin etkili olacağına veya olmayacağına inansa da, uygulamada başarı yalnızca büyücünün yeteneğine ya da gerçekleştirilen ayinlerin tam anlamıyla gerçekleştirilmesine bağlı gibi görünür. İnsan davranışı temelde farklılaşmıştır.

Yaşayan hayvanın nasıl geleceği haber verebildiğini görmüştük: hayvanla rastlantı sonucu karşılaşılma, davranışlarındaki garipliklik önemli belirtiler olabilir, ama bunları yorumlayabilmek için bir anahtar olmalıdır. Hayvanın geleceği bilme yetisi, kehanetlerini insanlara aktarma şeklinden bağımsız olarak bir organa bağlıdır. Kulaklarla duyulur gözlerle görülür. Ama herkesin görme ve duyma kapasitesi

farklıdır; sağır ya da kör olunabilir. Geleceği görme yetisinin açıkça tanımlanamadığı konusunda herkes aynı görüştedir. Ne olduklarını tam olarak kavrayamadığımız, ama kanda, kemiklerde ve nefeste olduklarını bildiğimiz *ruhlar* gibi gelecekte haber verme yetisi de bedeninin belli bölgelerinde, örneğin kürekkemiğinde ya da bağırsaklarda bulunur. Sonuç olarak ölüm hayvan dilsiz değildir. Kehanet organı hayvan cesedinden çıkarılıp alınabilir ve bazı tekniklere göre sorgulanabilir. Bazı hayvanların kürekkemiklerinin çok sık kullanılmasına bağlı olarak gelecekte haber verme yetisinin herkese eşit dağıtılmadığını görüyoruz. Bu konuda bir zorluk vardır: en azından bilinen mitlerde kürekkemikleri kullanılan hayvanların özellikle gelecekte haber verme yetenekleri yoktur. Bu hayvanların seçilmesinin pratik bir nedeni olduğunu düşünüyoruz.

Büyük uygulamalarını sağlayan yani hayvanlar üzerinde belli bir baskı uygulayan hayvanların bağırsaklarına bakarak geleceği okuma ve tılsımlar hazırlama tekniklerinden edindiğimiz bilgiler, bu tekniklerin ille de masalsı olan şeyden, hayvanın rızasından vazgeçmeyi gerektirmediklerini, ama bu iradenin gösterilmesini beklemek zorunda kalmama olanağı sunduklarını gösterir; bu oldukça az rastlanan, hatta sorunlu bir durumdur. Geleceği bilmek günlük yaşamda bir ihtiyaçtır, çünkü kimse gelecekte neler olacağını bilmeden bir işe kalkışmazdı.

Kehanet alma teknikleri sonsuz çeşitliktedir; zar atmaktan düş falına, kuş falından söğüt dallarını ve küçük okları okumaya, astrolojiden şamanizme, tüm bu teknikler arasında hayvanın iç organlarından geleceği öğrenmek ve muskalar hazırlama tekniklerinin önemini saptamak çok güçtür.¹

Paul Pelliot'un hayvanların bağırsaklarından geleceği okuma tekniğinden hiç söz etmemesinin nedeni bu tekniğin çok gelişmemiş ve çok bilinmemesi olmalıdır: "Moğolların hayvanların iç organlarından geleceği okudukları konusunda bir şey

¹ Kuş falı için bkz. *Mukaddemâtü'l-Adab*, s. 353. Mostaert, "Sur quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols," *HJAS*, 1952, s. 357. Rüya falı için bkz. Guillaume de Rubrouck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World as Narrated by Himself*, ed. Rockhill, Londra, 1900, s. 245-246, eserdeki diğer rüyalara da bakınız. Zar atmak: *İrk Bitig* doğrulanmıştır. Astroloji için bkz. Reşit Rahmeti Arat, *TTT*, metin: s. 3. Mezar taşlarındaki eski yazılar için bkz. Orkun, *ETY*, II, s. 57-59. Değnekler ve küçük oklar için bkz. Pallas, *Voyages en différentes provinces de l'Empire de Russie*, Paris, 1788-93, c. I, s. 135. İskitler için bkz. Herodotos, *Histoires*, IV, 68. Cermenler için bkz. Tacitus, *Germania*, X; Hunlar için bkz. Ammien Marcellin, *Res Gestae*, XXXI. Türkler için bkz. *Itinéraire de la Grande expédition*, *RHC*, *Historiens occidentaux*, c. V, s. 659. Süryani Mikhael, alıntılanan kaynak: Dulaaurier, *Documents Arméniens*, s. 314-315. Şamanizme referans vermeye gerek yok kuşkusuz.

bilmiyorum.”² Buna karşın bu teknik farklı dönemlerde oldukça belirli birkaç kanıtla doğrulanmıştır. Çince metinlerin eski çevirilerinden yola çıkarsak Hiong-nu-larda “Şan-yu'nun annesi hastaydı ve hükümdar hayvanların iç organlarından geleceği öğrenmeye çalışıyordu”³ ve Vuhuanlarda “insanlar durmadan hayvanların bağırsaklarını inceliyorlardı.”⁴ Kesinlikle klasik antikçağın etkisinde kalmayan daha kesin bir açıklamayı Jornandes Attila'yla ilgili olarak vermiştir. Katalonya meydan savaşı öncesinde “Hunların kralı geleceği öğrenmek için kâhinlerine başvurma kararı aldı. Onlar, kurbanların bağırsaklarını ve çıplak kemikleri üzerindeki damarları inceleyerek Hunlara uğursuz olayları haber verdiler.”⁵ Çok bilinen tılsım ve muska hazırlama tekniğinin yanı sıra hayvanların iç organlarından geleceği okuma tekniğinden söz edilmesi öykünün özgünlüğünü kanıtlar. Pelliot, Moğol egemenliği döneminde hayvanların iç organlarından geleceği okuma gibi bir yöntem olmadığını söylese de, Plan Carpin başka kehanet tekniklerinin yanı sıra bu teknikten de üzerinde fazla durmadan söz eder.⁶ Ama *Gizli Tarih*'te bu tekniğin kullanıldığına dair kanıtlar vardır. Metinde şöyle anlatılır:

“Ögedey Han orada hastalanarak dili tutuldu. Birçok büyücü [şaman] ve kâhini toplayarak fala baktırdıkları zaman: ... (Hanın) hayatı için fidiye olarak zaptedilen memleket ve halkların iadesi, altın, gümüş ve her türlü yiyecek teklif edilerek hayvan bağırsakları vasıtasıyla tekrar fala baktırıldı ise de müsait cevap çıkmadı, bilakis (Han) daha ziyade fenalaştı.... Han birdenbire gözünü açtı, su istedi ve içtikten sonra, ‘Ne oluyor?’ diye sordu.... Hanın neslinden birini versek olmaz mı diye sordumuz anda müsait cevap geldi.”⁷

Gizli Tarih'te kullanılan sözcük *abidla*'dır, bu sözcük *abid*'den gelir ve anlamı “*abid*'lerle kehanette bulunmak”tır. *Abid* sözcüğü aynı hikâyenin başka bir bölümünde kullanılır ve Çince çeviride *bağırsaklar* sözcüğüyle karşılanmıştır.⁸ Mostaert bu

² Pelliot, “Les formes avec et sans q- (-k) initial en turc et en mongol,” *TP*, 1944, s. 93, not.

³ Parker, *A Thousand Years of the Tartars*, Londra, 1924, s. 35.

⁴ Torii, “Populations primitives de la Mongolie orientale,” *Journal of the College of Science*, Tokyo Imperial University, 1914, makale 4, s. 11.

⁵ Jornandes, *Histoire des Goths*, 37.

⁶ Plan Carpin, *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, ed. d'Avezac, Paris, 1838, III. bölüm, § 1, s. 230.

⁷ *MGT* § 272. Mostaert, “Sur quelques passages de l'*Histoire secrète des Mongols*,” *HJAS*, 1952, s. 363; bu kaynağı ben de kullandım.

⁸ Mostaert, “Sur quelques passages de l'*Histoire secrète des Mongols*,” *HJAS*, 1952, s. 358-360; Pelliot, metin: s. 6, çeviri: s. 122; Haenisch, metin: s. 2, çeviri: s. 2.

teknîğin varlığına ilişkin bir kuşku olamayacağını, çünkü, “Ecen-koriya Dargatlarının bu tekniği, her yıl Cengiz Han onuruna düzenlenen ayin ve törenleriyle geçmişi Yuan dönemine uzanan bayramlarda hâlâ kullandıklarını” anlatır.⁹ Haenisch bu görüşü paylaşır ve *abid*'i bağışsıklar olarak çevirir.¹⁰

Hayvanın kürekkemiklerinden geleceği okuma tekniği Orta Asya'da göçebeler arasında, en azından belli bir dönemden sonra, hayvanların iç organlarından geleceği haber verme tekniğinden daha fazla yaygındır. Moğol dönemi öncesine ilişkin çok az bilgimiz var, bu tekniğin proto-Türklerde uygulanişıyla ilgili kuşkuvarımız var. Jomandes'in Hunlara ilişkin olarak bu teknikten söz ettiğini daha önce görmüş-tük. Tangutlarda kullanıldığını biliyoruz (Si-hia, XI. yy): “Bir ordu göndermeden önce kâhinlere başvururlar ve bunu dört yolla yaparlar: önce kehanet işaretlerini yorumlamak için koyunların kol kısımlarını yakarlar.”¹¹ Öte yandan *Mücmel el-Tevarih*'in derlediği bir rivayete göre “[Bu işin] sırrı, Türkler döneminde, efsanevi kahraman Yaflet'in oğlu zamanında keşfedilmiştir.”¹² Eski bir metindeki bu açıklama bu ifadeyi doğrulamaz, çünkü Türk-Moğollar, en yakın tarihli olanları dahil olmak üzere tüm buluşları dönemlerinin büyük insanlarına atfederler.

Konunun uzmanı Richard Andree bu tekniğin kökeninin Ön Asya halklarında aranması gerektiğini düşünmektedir.¹³ Ama bu görüşe katılamıyoruz, çünkü evrensel olarak bilinen bir teknik için köken bulma çabası boşunadır.¹⁴

Cengizhanlılarla birlikte hayvanların kürekkemiklerinden geleceği okumak gide-

⁹ Mostaert, “Sur quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols,” *HJAS*, 1952.

¹⁰ Haenisch, *Die Geheime Geschichte der Mongolen*, Leipzig, s. 143: Kaldaunenorakel.

¹¹ Parker, *Chinese*, XVIII, s. 380-381'deki kısa not.

¹² Quatremère, *Histoire des Mongols de la Perse écrite en persan par Raschid al-din*, Paris, 1836, s. 268, not 89. Sayısız örnek verilmiştir. Burada Türklerin soyundan geldiğini iddia ettikleri, Kitabi Mukaddes'te Yaflet [Japhet] olarak geçen ve Türk adını alan kişi söz konusudur.

¹³ Andree, “Scapulimantia,” *Boas Anniversary Volume*, New York, 1906, s. 143-165.

¹⁴ Yunanlılar ve Latinler için bkz. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, 1876, c. I, s. 180. Asya ve Afrika için bkz. Quatremère, *Histoire des Mongols de la Perse écrite en persan par Raschid al-din*, Paris, 1836, c. I, s. 271-272. Radlov, *Sibirya'dan*, Leipzig, 1884, c. I, s. 474. Rockhill, *The Land of the Lamas*, New York, 1891, s. 341; Guillaume de Rubrouck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World as Narrated by Himself*, ed. Rockhill, Londra, 1900, s. 188 vd. Bkz. Tylor, *Primitive Culture*, Londra, 1929, c. I, s. 124. Kuzey Amerika karşılaştırmaları için bkz. Cooper, *Northern Algonkian Scrying and Scapulimancy*, s. 127, 205, 213. Ayrıca bkz. Frazer, *Altın Dal*, c. I, s. 273. Çin'de, yanmış kaplumbağa kabuğu kırıklarından geleceği okumak çok gelişmiş ve iyi hazırlanmış bir kehanet yöntemidir. Bkz. Andree, “Scapulimantia,” *Boas Anniversary Volume*, New York, 1906, s. 143-165.

rek önem kazanır ve daha geç tarihli belgelerin de kanıtladığı gibi bu önemini bir daha kaybetmez. Moğolcada kürekkemiği *dalı* ya da *dalla*'dır ve kâhin için *daluci* ya da *dallaci*¹⁵ kullanılır, *-ci* eki Moğolcada meslek adları türetmede kullanılır. *Dalla* adlı elkitapları uzun süredir bilinmektedir; bunlarda, ateşe atılan bir kürekkemiğinin üzerinde beliren yarıkları yorumlarken uyulacak kurallar anlatılır.¹⁶ 1938-1939 yılları arasında Kansu'da misyonerlik yapan Grönbech bu elkitaplarından iki tanesini yanında getirir ve Schaeder de İsveççe yorumlu özetlerini yayımlar.¹⁷ Bawden'in kitabında kürekkemiğinden geleceği okuma ayinlerinin anlatıldığı yakın tarihli Moğolca metinlerin çevirileri ve başka kaynaklarda ise ayinler hakkında incelemeler¹⁸ ve kavrulmuş kürekkemiklerinin fotoğrafları ya da desenleri bulunmaktadır.¹⁹ Bu konu tekrar ele alınmayı gerektirmeyecek kadar ayrıntılı incelenmiştir. Yalnızca olabildiğince kısaca başlıca kuralları hatırlamakla yetinelim.

Öncelikle koyun kürekkemiği kullanılır. Koyun yetiştirilmeyen ya da ender bulunan Sibiryâ halklarında başka bir hayvanın kürekkemiği kullanılır: örneğin Çukçelerde rengineyiğinin kürekkemiğinin çatlakları incelenir,²⁰ Koryaklarda "iki yaşlı adam bir fokun kürekkemiğiyle kehanette bulunurlar."²¹ Lot-Falck günümüzde bu kemiğin havaya atıldığını belirtmiştir.²² Bu değişkeye ilişkin hiçbir eski kanıt yoktur. Bütün belgeler kemiği yakmaktan söz eder. Pallas'ın dediği gibi, "Bu kemik bir bıçakla etlerinden sıyrılır ve kimse bunu ısırmamalıdır, aksi halde hiçbir yararı olmaz."²³ Kemiğin etinden sıyrılması, yani kemik üzerinde yapılan ilk işlem olan "kazıma," bazı gözlemcilerce, hayvan ya da insan iskeletinin korunması amacıyla kadavradaki tüm kemiklerin etinin sıyrılmasıyla karıştırılmıştır. Kavramların böyle karıştırıldığı bazı durumlarda bu ayrımı yapabilmek çok zordur, bu nedenle kehanette bulunma seansları olarak anlatılan pek çok öykünün aslında böyle olmadığı

¹⁵ Bkz. Pelliot, *TP*, 1940-44, s. 92.

¹⁶ Quatremère, *Histoire des Mongols de la Perse écrite en persan par Raschid al-din*, Paris, 1836, s. 270-271.

¹⁷ Grönbech'in misyonu Hans Schaeder'in CR'sinde incelenmiştir, *ZDMG*, 1941, s. 457. "Zwei Anweisungen zum Wahrsagen aus Schaffsschulterblättern" in keşfini göstermektedir.

¹⁸ Bawden, "Scapulimancy among the Mongols," *CAJ*, 1958, s. 9.

¹⁹ Basshard, *Kühles Grasland Mongolei*, Berlin, 1938 ve 14. notun kaynakçası.

²⁰ Bogoras, *The Chukchee*, *AMNH*, 1904-1907, Leiden, s. 488-489.

²¹ Jochelson, *The Koryak, Religion and Mythology*, Leiden-New York, 1908, s. 74.

²² Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, s. 117.

²³ Pallas, *Voyages en différentes provinces de l'Empire de Russie*, Paris, 1788-93, c. I, s. 619-620. 1769 yılında Müslüman Kazaklar arasında toplanan bilgiler.

ğı anlaşılmaktadır.²⁴

Kemik, ateşin ya da ısıнын etkisiyle çatlasın diye kavrulur; kâhin bu çatlaklara bakarak meydana gelecek olayları önceden tahmin etmelidir. Bu şekilde oluşturulan desen, Guillaume de Rubrouck'un uzun uzun anlattığı tasvirinde söylediklerinden çok daha karmaşıktır: “Mengü'nün huzurundaydık, bir uşak kömürde kavrulmuş koyun kürekkemikleri getirdi ve bunlarla ne yapılacağını kendi kendime sordum. Daha sonra bu konu hakkında bilgilenince bu insanların kemiklere danışmadan hiçbir şey yapmadıklarını öğrendim. Bu kemiklere danışmadan kimsenin evlerine girmesine bile izin vermiyorlardı. Kehanette bulunma şöyle gerçekleşmektedir. Bir işe kalkışmadan önce henüz kavrulmamış bu kemiklerden üç tane getirilir. Biri ele alınır ve yapılması ya da yapılmaması gereken iş düşünülür. Daha sonra bu kemik yakılması için bir görevliye verilir.” Rubrouck kemiklerin kavrulduğu fırınların yerleşim yerlerinin yakınlığında bulunduğunu söylemiştir. “Bütün kampta her gün bu kemikler dikkatlice izlenir. Kavrulduğunda, görevli bu kemikleri getirir ve ısıнын etkisiyle boylamasına yarılp yarılmadıklarına bakarlar. Eğer yarılmışsa yapılacak olan iş için yolun açık olduğu anlamına gelir. Eğer enlemesine yarılmışsa ya da küçük parçalar kopmuşsa işten vazgeçilir. Kemikler kaçınılmaz bir biçimde ateşte yarırlılar ... bu üç kemikten bir tanesi bile boylamasına yarılsa işin olacağına karar verilir.”²⁵

Kürekkemiğinin okunması tekniği, “şaman ortamlarından çok uzak kalan” ve bunun varsaydığı evren temsilini gözden kaybeden toplumlarca korunmuştur. Böylece Müslüman Türklerde hep seville gelmiştir. İbn Arabşah'a göre Timur'un ordusunda “kâhinler koyunların kürekkemiğinden gelecekte gerçekleşecek mutlu ya da mutsuz olayları okuyorlardı ve kehanetlerinde hiç yanılmıyorlardı.”²⁶ Bu teknik Mısır Memluklarında “eskiden ülkelerinde yaptıklarının” anısı uğruna korunmuştur.²⁷ Bu tekniğin bazı batı etkileriyle çok geliştiği de doğrudur. Jenkinson, Oxus [Amuderya] bölgesini geçerken bir “Tatar” kervanıyla yolculuk etmiştir. Bunlar iyi Müslümanlar olarak namaz kıldıktan sonra “bir koyun kestiler ve etlerini sıyırdık-

²⁴ Ebu Said Han'ın “kemikleri kazıma” yeteneği vardı. Quatremère, *Histoire des Mongols de la Perse écrite en persan par Raschid al-din*, Paris, 1836, s. 269, not 89.

²⁵ Guillaume de Rubrouck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World as Narrated by Himself*, ed. Rockhill, Londra, 1900, s. 187-188.

²⁶ İbn Arabşah, *Vie de Timur*, ed. Manges, c. II, s. 912; alıntılan: Quatremère, *Histoire des Mongols de la Perse écrite en persan par Raschid al-din*, Paris, 1836, s. 269.

²⁷ Quatremère, a.g.y., s. 269.

ları kemikleri kaynaup pişirdiler. Bu kemiklerin külleriyle koyunun kanını karıştırdılar ve büyük bir törenle bazı sözcükler mırıldanarak bu karışımla bazı harfler yazdılar.”²⁸ Eski geleneğin bu garip töreninden çok fazla bilgi edinemiyoruz. Belki de tamamen farklı bir şey söz konusudur.

Kürekke miğinden geleceğin okunması tekniği fark gözetmeksizin her şey için kullanılırdı. Genellikle bu tekniği kullanmanın belli bir nedeni de olmazdı. *Pei-lou-fong-sou* kesin bir bilgi vermez: “Kaderin okunması bizde (Çinlilerde) olduğu gibi (gerçekleşmezdi). Koyunların kürekke miklerini alıp ateşe kızartırlar ve hayır ya da şer olanı okurlardı.”²⁹ Kimi zaman bu tekniği kullanmanın amacı söylenmiştir. *Yuan Yıllıkları*’nda Cengiz Han’ın bir sefere çıkmadan önce kavrulmuş koyun kürekke miklerini mutlaka okuttuğu anlatılır. Amaç bir kâhinin önceden hayır ya da şer olarak gördüklerini doğrulamaktır.³⁰ Reşidüddin, Argun hastalandığında “ona büyü yapıp yapılmadığını” anlamak için koyunların kürekke miğinin incelendiğini anlatır.³¹

Bu örneklerden hiçbiri kürekke miği okuma tekniğini kullananın kim olduğunu belirtmez. *Dallaci* özel bir kâhin midir? Bu görevi şaman mı yerine getirmektedir? Herhangi biri olabilir mi? Kaynaklarımızın çoğu şamanın kürekke miklerindeki yarıkları okuma görevi olduğunu belirtir, ama şamanın yerini herhangi birinin de alabileceğinin altını çizer.³² Eskiden de böyle olmalı. Sayısız kaynak bu görevliyi Han’ın seçtiğini söyler: Quatremère’in bulduğu bir Kaşgar tarihinde bu kişi Ebu Sa-id’dir,³³ İbn Fırat’a göre Mısır Memluklarında bu kişi Kala’un’dur.³⁴ Hülagü’de bu görevi yapanlar emirlerdir.³⁵ İbn Arabşah’ın Timurlulardan söz ederken yaptığı gi-

²⁸ Jenkinson, *Voyage pour découvrir le chemin du Cathay par la Tartarie*; Melchisedech Thevenot, *Relations de divers voyages curieux*, Paris, 1663, c. I, s. 22.

²⁹ Serruys, “Pei lou Fong sou, Les coutumes des esclaves septentrionaux de Siao Ta-heng,” *MS*, s. 149.

³⁰ Remusat, *Nouveaux mélanges asiatiques*, Paris, 1829, c. II, s. 67.

³¹ Quatremère, *Histoire des Mongols de la Perse écrite en persan par Raschid al-din*, Paris, 1836, s. 268, not 89.

³² Örneğin bkz. Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, s. 118.

³³ *Heft Klim*, Bruix el yazması, 17, varak 5082; Quatremère söz etmiştir, *Histoire des Mongols de la Perse écrite en persan par Raschid-el-din*, Paris, 1836, s. 296, not 89. Eğer “kemikleri sıyırmak” yazarın düşündüğü gibi “kürekke miğinden geleceği söylemek” demekse.

³⁴ Quatremère, *Histoire des Mongols de la Perse écrite en persan par Raschid-el-din*, Paris, 1836, s. 269.

³⁵ Quatremère, a.g.y., s. 266-267.

bi çoğunlukla yalnızca “kâhin” demekle yetinilir.³⁶ Kimi zaman da açıkça şaman olduğu belirtilir. Argun'da “*kaman*’lar bilimlerinin gerektirdiği kurallara göre davranırlar.”³⁷ Daha yakın bir tarihte Bergmann hekim olduklarını belirtir, ama bağlama bakıldığında şaman oldukları anlaşılır.³⁸ Pallas, Müslüman Kazak-Kırgızlarda birçok büyücü sınıfı olduğunu ortaya çıkarmış ve bir sınıfın “koyun kürekkemiklerinden geleceği okuma” yetisi olduğunu belirtmiştir.³⁹ İbn Fırat’ın anlattıklarına göre Abaka, Borak’ın işgalini geri püskürtmek için ilerlemişti; iki ordu karşı karşıya geldiğinde “gelecekte haber veren bir astrolog (*sic.*) Borak’ın kampını terk edip Abaka’nın yanına gelmiş ve koyun kürekkemiklerini okuyarak vardığı gözlemler sonucunda onu kesin bir zaferin beklediğini söylemiştir. Prens kâhini onurlandırmış ve eğer kehaneti gerçekleşirse bir köy vereceğini söylemiş ... bu sözünü dinsel bir emir olarak yerine getirmiştir.”⁴⁰ Bu ödül kâhine dönekliğinden ötürü ya da prensin aldığı mutlu haberin memnuniyetinin ifadesi olarak verilmiş olabilir.

Ortaçağ şamanizminin belirli yönlerini incelerken⁴¹ şamanın hırslarının sonunun gelmediğini, uzmanlık alanıyla yetinmediğini ve bütün siyasal, dinsel ve büyüsel güçleri kendisinde toplamak istediğini göstermiştik. Şimdi de aynı şeyin geçerli olduğunu düşünüyoruz. Öncelikle şamanizmin kürekkemiklerinden geleceği okuma tekniğiyle özel ya da genel bir ilgisi yoktur. Herkes, kitaplarda anlatılan kolay teknikleri uygulayarak ve uygulanması en zor yorumlama kurallarını öğrenerek koyunların kürekkemiklerini okuyabilir. Bu tür elkitaplarının olması bunun gizemli bir bilim olmadığını gösteriyor. Buna karşın özel bir sınıf olan *dallacı*’ler özellikle bu teknikle ilgilenmiş ve bu tekniğin kazandırdığı ünle şamanlara rakip olmuşlardır. Bu kutsallık uzmanları da rakiplerini elemek için genel eğilime ayak uydurarak *dallacı* olmuşlardır. Bunların da bu teknikle ilgilenmesi kaynaklarda neden hekim ya da *kaman* gibi belirgin terimlere rastladığımızı açıklar.

Bazı hayvanlarda bulunan ve gizemli yönüyle hem hayvan dünyasına hem de maddenler dünyasına ait biçimsiz, toparlak panzehirtaşları [yağmur taşları] Altay halklarının büyülerinde büyük bir rol oynar.

³⁶ İbn Arabşah, *Vie de Timur*, ed. Manges; alıntılan: Quatremère, a.g.y., s. 157.

³⁷ Quatremère, a.g.y., s. 266-268, not 89.

³⁸ Bergmann, *Voyages chez les Kalmouks*, Châtillon-sur-Seine, 1825, s. 253.

³⁹ Pallas, *Voyages en différentes provinces de l'Empire de Russie*, Paris, 1788-93, c. I, s. 619-620.

⁴⁰ Quatremère, *Histoire des Mongols de la Perse écrite en persan par Raschid-el-din*, Paris, 1836, s. 268, not.

⁴¹ Jean-Paul Roux, “Le chaman gengiskhanida,” *Anthropos*, 1959.

Bilindiği gibi Fransızca panzehir taşı anlamına gelen *bézoard* sözcüğü Farsça *badzehr*'den gelir. Bu maddenin olağanüstü özellikleri tüm antikçağ boyunca,⁴² özellikle İran'da⁴³ bilinirdi. Orta Asya'da çok yaygınlaşan bu taşın batılılardan alınma olasılığı hiç uzak değildir. Ama bu çok önce gerçekleşmiş ve bozkır halklarıyla çok iyi özdeşleşmiş olmalı, çünkü zamanla bu halkların büyü teknikleri arasında en iyi bilinenlerinden biri olmuştur.

Aslında bozkır halkları ve Sibiryalı halklarının aslında pek çok farklı şeye *yada* taşı adını verdikleri hemen hemen kesindir. Oysa Moğolca *yada taşı* kimi kaynaklarda tamamen sessel bir özdeşleşme sonucunda yeşim [jade] taşıyla karıştırılmış olmalıdır: bu iki madenin birbiriyle hiçbir ilgisi yoktur ve Pelliot kendisinden önce yapılan bu hatayı düzeltmiştir.⁴⁴ Bu taş, adından da anlaşılacağı gibi hava durumlarında değişiklik yaratmaya neden olan bir taştır.⁴⁵ Bununla birlikte *yada* veya *jada* adıyla bir *yada* hava durumu, yani kar, yağmur, fırtına, rüzgâr yaratabilen bir bitki köküne veya yine *yada* veya *jada* adını alan ve “dokuz gün boyuna *yada* hava durumu yaratma” gücüyle donanması için suya daldırılan bir taşla rastlıyoruz.⁴⁶ Bu ormandan toplanmış,⁴⁷ gökten düşmüş⁴⁸ ya da dağda bulunmuş⁴⁹ gerçek bir taş olabilir ya da bazı hayvanların midesinde ya da kafasında bulunan vücut taşlarından biri olabilir. Yalnızca vücut taşı büyüsel gücü topluyor olmalı. Meteortaşı ya da çakıl taşı bu taşla karıştırılmıştır, ama anlamları ve görevleri farklıdır. Aslında çok sık

⁴² Marques-Rivière (*Amulettes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales*, Paris, 1938, s. 253) panzehir taşının sihirli bir değeri olmasının evrensel bir gelenek olduğunu gözlemlemiştir. Bkz. Frazer, *Altın Dal*, c. II, s. 89 (Queensland), s. 116-117 (Samoa), s. 117 (Orta Afrika ve Güney Yeni Galler), vd.

⁴³ Vambéry, *Die Primitive Cultur der Turko-Tatarischen Völker*, Leipzig, 1879, s. 249.

⁴⁴ Pelliot; Laufer'in değerlendirmesi için bkz. *Jade. A Study in Chinese Archeology and Religion*, Chicago, TP, 1912, s. 436-437. Blochet de bunu yineler: *Introduction à l'histoire des Mongols de Fadl Allah Rashîd-ed-dîn*, GMS, Leiden-Londra, 1910, c. II, s. 265: *yadamak* = yeşim taşıyla büyü yapmak.

⁴⁵ Sieroszewski *sada* diye adlandırılan şeye alışılmışın tam tersi bir anlam yüklemiştir. Yakutlarda kuraklıkla mücadele görevi görüyordu (“Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes,” *RHR*, 1902, s. 214).

⁴⁶ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 221-222.

⁴⁷ Harva, a.g.y., s. 153; Granö'yü alıntılan (bu esere ulaşamadım): *Altai*, Porvoo, 1919, c. I, s. 231.

⁴⁸ Harva, a.g.y., s. 153. Gökten düşen bu taşlar Buriyatlarda yağmur taşından *stricto sensu* [kesin bir biçimde] daha bereketlidir.

⁴⁹ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 223, Verbitsky'den söz eder.

olarak “taş (gökten düşen ya da yerde olan) gücünü kaybettiğinde bir hayvanın ya da kuşun bedeni yarılmalı ve buraya saklanmalıdır” denilmektedir.⁵⁰ Bu taşı hayvanın bedenine yerleştirerek aslında var olan gücü yeniden kazandırılır. Bu da aslında bu ayinin yalnızca panzehir taşıyla ilgili olduğunu, ama zamanla hangi taşın söz konusu olduğu bilinmediği için kullanım alanının genişletildiğini göstermektedir.

Yada taşı çok incelenip tartışılmıştır. Özellikle M. Fuad Köprülü⁵¹ ve Türk şamanizmiyle ilgili kitabıyla Abdülkadir İnan⁵² ve eski bir çalışmasıyla Bel, *İslam Ansiklopedisi*'nin Türkçe basımında yağmur yağdırma teknikleriyle ilgili pek çok kanıt eklediği maddesiyle P. Naili Boratav⁵³ sayısız inceleme yapmıştır.

Panzehir taşının eskiden kullanımına ilişkin belgeler çok açık değildir. Guignes Çince kaynaklara başvurarak birtakım bilgiler toplamıştır: “Hunlar, Asya halkları arasında büyük büyücüler olarak bilinirler; istediklerinde kar, don, yağmur yağdırabilir ve düşmanlarının ülkelerinden geçmesini engellemek için en şiddetli rüzgârları çıkarabilirler. Aslında bu büyüler hâlâ süren savaşlar sırasında Huan-huan'lardan öğrendikleri söylenir.”⁵⁴ Ayrıca bir Suriye tarihinde 644'e doğru Merv metropoliti Elie'nin Haç işaretiyle “şeytanın papazlarının” yaptığı tüm mucizeleri yok ederek pek çok Türkü dinine döndürdüğü ve bu mucizelerin daha çok hava durumunda meydana getirilen mucizeler olduğu anlatılır.⁵⁵

Bu metinlerde ve başka metinlerde kullanılan teknikle ilgili hiçbir bilgiye rastlamıyoruz. *Yada taşı* ve bunu kullanan büyücü Uygur döneminde görünmeye başlamıştır.⁵⁶ Bununla birlikte taşla ya da kullanan büyücüyle ilgili en ayrıntılı ve ciddi ilk bilgiyi Kaşgarlı'dan alıyoruz. Kaşgarlı pek çok kere *yat* ve *yatçı*'dan söz eder ve “yağmur ve kar yağdıran, rüzgâr estiren bir tür kamlık” olduğunu açıklar. Çinlilerin de Hiong-nulardan söz ederken aynı sözcükleri kullandıklarının altını çizelim. Kaşgarlı şunları ekler: “Bu, Türkler arasında tanınmış bir şeydir. Ben bunu Yağma ülkesinde gözümle gördüm. Orada bir yangın olmuştu, mevsim yaz idi; bu suretle

⁵⁰ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 223.

⁵¹ Mehmed Fuad Köprülü, “Une institution magique chez les anciens Turcs: yat,” 2. *Dinler Tarihi Kongresi*, Paris, 1925, s. 440-451.

⁵² Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, 1954, s. 160-165.

⁵³ Pertev Naili Boratav, “İstiska,” *İslam Ansiklopedisi*, 54. cüz, İstanbul, 1952, s. 1222-24.

⁵⁴ Guignes, *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols et des autres Tartares occidentaux*, Paris, 1756, c. I, kısım II, s. 296.

⁵⁵ Nau, “En Asie centrale. Textes nestoriens, magiques, mazdéens, barbesanides, marconites, manichéens, moniens,” *JA*, 1913, s. 452.

⁵⁶ Müller, *Uigurica*, APAW, 1910, s. 84.

kar yağdırıldı ve Ulu Tanrı'nın izniyle yangın söndürüldü.”⁵⁷

Türk gelenekleri arasına yerleşmiş bu teknik Moğol egemenliğinden bu yana daha bir açıklık kazanmıştır. *Gizli Tarih*'te şöyle yazar: “Ertesi gün her iki tarafın orduları harekete geçti; birbirlerine doğru yürüyerek Köyiten'de karşılaştılar. Biribirini bir aşağı bir yukarı sıkıştırarak karşılıklı muharebe nizamı almaya çalışıyorlardı.”⁵⁸ Bu savaşa (Camuka tarafında) iştirak edenlerden Buyiruk Han ve Kuduka⁵⁹ büyüyle yağmur yağdırma kudretine maliktiler. Onların yağmur için büyü yapmasıyla hakikaten yağmur yağmaya başladı, fakat fırtına yağmuru kendi aleyhlerine çevirdi. İleri hareket edemeyerek hendeklere yuvarlandılar ve: “ ‘Biz herhalde Tanrı'nın lütfuna mazhar olmadık’ [Gök bizi sevmiyor] diyerek dağıldılar.”⁶⁰

Bu metin büyü ile din arasında bir hiyerarşi olduğunu göstermesi açısından çok önemlidir; sahip olduğu tüm bilime karşın eğer büyücü Tanrı'nın iradesine karşın tüm girişimleri başarısız olacak ve yaptığı büyüler kendisine dönecektir.

Cengizhanlılar zamanından ya da sonraki dönemlerden sayısız belge kalmıştır. Rubrouck kâhinlerin “havayı okuyup üfleyerek bozduklarını” söylemiştir,⁶¹ Tamim ibn Bahar “bu taşların” kullanımının çok yaygın olduğunu belirtmiştir.⁶² Nesevi sultanın kendisinin bunları kullandığını söylemiştir.⁶³ Saifi, “Çin'e giden tüccarların yağmur yağmasını ve ılımlı bir iklimde yol almalarını sağlaması için yanlarında bir yedci bulundurduklarını”⁶⁴ anlatır. Babur da bu hizmetlileri kullanmaktan çekinmemiştir.⁶⁵ Pallas ahlaksal sonuçları, vb üzerinde durarak bu konuyu uzun uzadıya incelemiştir.⁶⁶ Bu kanıtların hepsini incelersek konumuzdan oldukça uzaklaşırız. Yalnızca Timkowski'nin yakın döneme (1820-1821) ait ve nadir kullanılan tasvirinden

⁵⁷ *Divanü Lûgat*, c. III, s. 3.

⁵⁸ Bu Tayiçiutlar, Naymanlar, Merkitler ve Oyratlar koalisyonudur.

⁵⁹ İlki bir Nayman, ikincisi bir Oyrat'tır.

⁶⁰ *MGT* § 143; Pelliot, metin: s. 40, çeviri: s. 167; Haenish, metin: s. 32, çeviri: s. 45.

⁶¹ Guillaume de Rubrouck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World as Narrated by Himself*, ed. Rockhill, Londra, 1900, s. 245.

⁶² Minorsky, “Tamim ibn Bahr's Journey to the Uyghurs,” *BSOAS*, 1947-48, s. 285.

⁶³ Muhammed en Nesavi, *Histoire du sultan Djelâl ed-din Mankoberti*, Arapçadan çeviren Houdas, *PELOV*, Paris, 1895, s. 396.

⁶⁴ Buhari, *Histoire de l'Asie centrale*, çev. Ch. Schefer, *PELOV*, Paris, 1876, s. 300.

⁶⁵ Babur, *Baburname*, çev. Pavet de Courteille, c. II, s. 316, Ilminski, s. 450.

⁶⁶ Pallas, *Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften*, St. Petersburg, 1776-1801, c. II, s. 348-350. Kalmuklarda kışın bitkilere ve hayvanlara, vb zarar vermek için yağmur taşı kullanılmamalıdır.

söz etmekle yetineceğiz: “Yada taşı ya da panzehir taşı kayatuzu gibi serttir; büyüklüğüne ve rengine göre çeşitlere ayrılır; kırmızı, sarı, beyaz, yeşil ve kahverengi olanları vardır. Genellikle ineklerin ve atların midesinde, domuzların kafasında bulunur,⁶⁷ en iyi olanları midedekilerdir. Türkistanlılar yağmur yağmasını istediklerinde bunu bir söğüt dalına bağlayıp temiz bir suyun içine koyarlar ve böylece dilekleri gerçek olur. Rüzgâr istediklerinde küçük bir torbanın içine koydukları panzehir taşını bir atın kuyruğuna bağlarlar; serin bir hava olmasını istediklerindeyse bu taşı kemerlerine bağlarlar. Farklı durumlar için farklı büyüleri ya da özel duaları vardı, boşançlarına göre çok ender başarısız olurlardı.”⁶⁸

Mircea Eliade “ ‘yağmur taşlarının’ verimliliğiyle ilgili tüm inançların kökeninde meteorlar olduğunu ya da bu taşlar ile yağmur yağmasını sağlayan bazı güçler, biçimler ya da canlılar arasında bazı benzerlikler kurulmasından kaynaklandığını” düşünmüştür.⁶⁹ Panzehir taşı meteor olmadığına göre bu varsayımın ilk kısmından vazgeçmek zorundayız. Bununla birlikte panzehir taşının, soğuk olduğu için kar gibi düşünülebileceğini ve bir ipe bağlanıp döndürüldüğünde rüzgâr sesi çıkardığını doğru olduğunu sanmıyoruz. Bu durumda panzehir taşının çıkarıldığı hayvanın hava değişimlerine yol açtığı ya da bu değişimlere karşı duyarlı olduğu düşüncesine varılabilir. En azından günümüzde doğadaki tüm görüngüler ruhların ifadeleri olarak kabul edilir ve bu ruhlar da olağanüstü varlıkların çoğu gibi hayvanbiçimlidir. Güney Türk halklarında rüzgârın gri bir boğanın nefesinden oluştuğu ve başka yerlerde göçmen kuşlar, kazlar ve kuğular tarafından çıkarıldığı söylenir.⁷⁰ Yıldırım kimi zaman kuş, kartal, ördek, kaz, çalı horozu, kimi zaman da ejderha olarak temsil edilen korkutucu ve büyük bir güçtür.⁷¹ Eski tarihlere ait bu türden örnekler bulma çabalarımız sonuçsuz kalmıştır ve bilgilerimizin mevcut durumunda, var olmuş inanç ve temsillere ilişkin bir şey bilmemiz olanaksızdır. Olsa olsa at ile suyun gücü arasında bir bağlantı kurabilmek için atın suyla ilgili kökeni gibi hikâyelere başvurabiliriz.⁷² Ayrıca bir hayvanın midesinde ya da başka bir organın-

⁶⁷ Başka kaynaklarda geyik başından, deniz kuşundan ya da yilandan söz edilir, bkz. Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 222.

⁶⁸ Timkowski, *Voyage à Peking à travers la Mongolie en 1820-1821*, ed. Klaproth, Paris, c. I, s. 412-413.

⁶⁹ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, RHR, 1959, s. 199.

⁷⁰ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 221.

⁷¹ Harva a.g.y., s. 205 vd.

⁷² Bkz. sonraki bölüm.

da bulunan taşın hava durumuyla ilgili işlemlere sahip olabilmış olmasını açıklayamayacağımızı kabullenmemiz gerekir. Ya da bazı savları kanıtlama ve olabileceğini gösterme açısından bu taşın işlevinin, belli bir dönemde bu hayvanların doğal olaylarla ilgili olmalarıyla, hiç değilse bu olaylardan sorumlu tutulmalarıyla bağlantılı olduğunu kabul edebiliriz.

Bazı Altay halklarının korunmak için üzerlerinde kuş tüyleri taşıdıklarını görmüştük.⁷³ Bu süsler muska görevi görmüş olmalıdır. Buna karşın burada eleştirilecek bir nokta var, çünkü bir hayvan işareti taşımak o hayvan olmak anlamına gelir. Bununla birlikte bu son kuralın kesin bir kural olduğunu düşünmüyoruz, çünkü hayvanın bedeninin bir parçası taşınsa da kişiliğin değiştirilmeye çalışılmadığı bazı durumlar olabilir. Bunları tanımlamak zordur. Eski Türklerin ve Moğolların başka pek çok halk gibi tılsım ve büyüye başvurduğu kesindir.⁷⁴ Uygur döneminden beri bu tür nesneleri belirtmek için kullandıkları sözcük Çince bir sözcük olan *wu*'dur, daha sonra *fou*'ya (*fu*) dönüşmüştür.⁷⁵ Ortaçağın ilk dönemlerine ait metinlerde geçen nesnelerin hayvanbiçimli olduklarını sanmıyoruz, bu sözcük dışardan alınmış bir sözcük olduğuna göre nesnenin kendisi de dışardan alınmış olmalıdır. Kaşgarlı'nın belirttiği gibi şahin kuşunun (*kekük*) kemiklerinin tılsım ve büyü yapmak için kullanıldığı⁷⁶ kanıtları dışında yalnızca bazı dağınık ve kalıntılar sayesinde hayvanbiçimli muskaların olduğunu kanıtlayabiliyoruz. Böylece Anadolu'nun bazı bölgelerinde korunmak için hâlâ *nazarlık* (kem gözlere karşı küçük mavi göz) ve kurt dişleri taşınır.⁷⁷ Bazı şehirlerde evlerin önüne kurdun gövdesinden bir parça konur.⁷⁸ Reuterskiöld'un uyarılarını hatırlarsak bu örneklerden hayvanbiçimli muskaların kullanıldığı sonucuna varabiliriz: "İlkel insanın gereksinimlerinin büyük bir kısmını karşılayan hayvanlardır; dişler, kemikler, tırnaklar, deri vb bu insanların sürekli kullandıkları silahlarıdır ve evinin ve çadırının aletleridir."⁷⁹ Giyinmek için derileri, yay yapmak için sinirleri kullanma alışkanlığı, insanların doğal yardımcı-

⁷³ Bkz. kısım II, 1. bölüm.

⁷⁴ Larousse'da yazdığı üzere *pantacles* ve *non pantacles*. Yunanca *pan*, tüm (*penta*, beş değil) demektir. Ben de muska, tılsım ve büyü sözcüklerini ayırt etmeden kullandım, çünkü bu sözcüklerden hangilerinin daha uygun olacağına karar vermekten uzağım. Muska aşamasından çıktık mı? Büyüye kadar vardık mı?

⁷⁵ *Vu*: TTT, VII, s. 27, 36-37, XIV. yy el yazması.

⁷⁶ *Divanü Lûgat*, c. II, s. 287.

⁷⁷ Zeki Teoman, "Bozkurt Efsanesinin Anadolu'daki İzleri," *TFA*, n° 33, 1952, s. 525.

⁷⁸ Zeki Teoman, *a.g.y.*, s. 525.

⁷⁹ Reuterskiöld, "Der Totemismus," *Archiv für Religionswissenschaft*, XV, 1912, s. 20.

ları olmaları ve varlıklarının gücü, hayvanların muska, tılsım ve büyü yapmakta kullanılan malzemeler haline gelmelerine yol açmıştır.

Şaman seanslarında kullanılan tıbbın dışında büyüsel tıp hakkında çok fazla bilgimiz yoktur. Hastalığın zihinsel tasavvuru iyileştirilme biçimlerini doğrudan etkiler. Altaylılarda tek ve net bir kötülük kavramı olduğunu sanmıyoruz; insanın çektiği acılara çok çeşitli açıklamalar getirilmiş olabilir. Daha sonra kabul edecekleri kaderci, kurtuluşçu ya da Budist kuramlardan henüz çok uzak olan göçebeler hastalığı iki temel nedene bağlamışlardır: insanın *ruh'u* (*ruh'larından biri*) bedeni terk eder ve dolaşır ya da yabancı bir tin hastanın bedenine girmiştir. Tedavi ya bu kötü tini bedenden uzaklaştırmaktan ya da *ruh'un* geri gelmesini sağlamaktan ibarettir. Bu son tedavide, özellikle bu iş için icat edilen şamanizm yeterli görünmektedir. Ama bizim gibi Altaylıların da ilaç olarak adlandırdıkları tedavi şekilleri de genel olarak uygulanırdı. İlaç için Türkçede ve Moğolcada kullanılan çeşitli terimleri belirledik; bunlar arasında en fazla kullanılanlardan biri *ot'tur*.⁸⁰ Ateş anlamına gelen ve uzun *o* sesli *öd* ile karıştırmamamız gereken kısa *o* sesli *ot*⁸¹ sözcüğünün asıl anlamı sadece otu; sonra ot ve şifalı ot anlamını, daha sonra da bir yandan ot, öte yandan da ilaç anlamını kazanmıştır.⁸² En mükemmel ilaç bitki kökenlidir; bu batılıları şaşırtmamalıdır, çünkü bilimin gözünde bitkilerin gerçek tedavi güçleri vardır. Ama o dönemlerde hiçbir bilimsel doğrulama yapılmamıştır ve otun gücü panzehir taşının başka bir alandaki gücü kadar büyü ve kesindir. Bu arada pek çok ilaç hayvanların sıcak kanının kullanımıyla keşfedilmiştir,⁸³ ama büyü mü, adak mı yoksa hematoterapi mi söz konusu bilemiyoruz. Altaylıların teknik açıdan kendilerinden daha ileride olan komşularıyla temaslarından önce kullandıkları ilaçlara ilişkin pek bilgimiz yok. Başka bir yerde Kaşgarlı'nın, köklerinin karın ağrısına karşı kullanıldığını söylediği *egir*, yani havlıcandan (*acorus calamus*) söz etmiştik.⁸⁴ Elimizdeki belgelerin çoğunda yabancı etkiler çok fazla olduğundan yerli geleneklerin

⁸⁰ Jean-Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Paris, 1963, s. 28.

⁸¹ Türk dillerinin çoğunda kısa ve uzun arasındaki fark kaybolmuştur.

⁸² Gabain, *ETG*, s. 322. Ramstedt, *Kalmükisches Wörterbuch*, Helsinki, 1935, s. 291. Zajaczkowski, *Vocabulaire arabe kiptchak*, Varşova, 1958, s. 36 vd. Çift anlamlılığın altını çizen "zehir" in anlamları dikkat çekicidir: Pavet de Courteille, *Dictionnaire turk oriental*, Paris, 1870, s. 41; Barbier de Meynard, *Dictionnaire turc-français*, s. 133-134. Bkz. *Divanü Lûgat*, c. I, s. 47-48.

⁸³ Bkz. Castagné, "Le traitement des maladies par des procédés magiques chez les Kirghiz-Kazaks," *RETP*, 1925, s. 319.

⁸⁴ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 53-54.

sürüp sürmediğine ilişkin en küçük bir açıklama getiremiyoruz.⁸⁵

Hayvanların bedenlerinden elde edilen birçok ilaç ya da hayvanların uygun bir yöntemle kullanılmasıyla gerçekleştirilen sayısız tedavi vardır. Bunların çoğu sınırları kesin olan bir çerçevede yer alır, örneğin iyi amaçlı büyüler: “Bir çocuk konuşmakta geç kaldığında Orta Asya Türkleri bazı kuşların dilini yedirirlerdi.”⁸⁶ Ama bazı ilaçları sınıflandırmada zorlanıyoruz.

Uygur döneminden kalma pek çok tıp metni elimizdedir. Bunlardaki Çin etkisi gerek kullanılan sözcüklerle gerek tekniklerle (geyik boynuzunun kullanılması, vb) doğrulansa da, yine de bu metinlerin kökeninin belirlenmesi gerekmektedir. Bu metinlerde hayvan büyük rol oynamaktadır:

- Devenin sidiği alınır ve bununla hastanın kafası ovulur: saçtaki kepekler yok olur – kulağı açmak için kulağın içine fare safrası ya da ölü kedi yağı konur.
- Kekliğin beyincigi kuduzu iyileştirir.⁸⁷
- Tavuk yumurtası safrayla karıştırıldığında çıbanları geçirir.
- Kekliğin safrası arpacığı iyileştiren bir merhemdir,⁸⁸ vb.

Bu ortaçağ yöntemleri yok olmadılar ve günümüzde pek çok seyyah bunlardan söz eder: “Ayı safrası yeniden güç kazanılmasında kuduzböceği kaynatmanın yerini tutar.... Hasta, sonbaharda toplanan ve buharda ısıtılan koç dışkisından elde edilen özsuuyula ovulursa kemik ağrıları diner.”⁸⁹ Yakutlarda tüberküloz hastaları canlı küçük bir kurbaga yutarlardı. Tunguzlarda doğum yapan kadının karnının üzerine bir kertenkele koyulurdu.⁹⁰ Buriyalarda göz çapaklandığında turnabalığı safrasıyla ovulurdu.⁹¹ Oyratlar kekliğin taze kanıyla fıtığı tedavi ederlerdi. Kazaklarda iktidarsızlık ve böbrek ağrıları için ayı safrası kullanılırdı.⁹² Tannu Tuva’da kurt ciğeri frengiye iyi gelirdi, vb.⁹³

⁸⁵ Bkz. *TTT*, VII, n° 22, 23, 24, 25, 27. Gabain (*ETG*, s. 261) Çince sözcüklerin çokça kullanıldığı tedavi yöntemlerinden söz eden bir metin örneği verir. Bkz. A. Süheyl Ünver, *Uygurlarda Tababet, VIII-XIVÜncü Asır*, İstanbul, 1936.

⁸⁶ Vambéry, *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*, Leipzig, 1885, s. 218.

⁸⁷ Gabain, *ETG*, metin: II, s. 261-262.

⁸⁸ Gabain, *ETG*, metin: III ve metin: I.

⁸⁹ Levchine, *Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks*, Paris, 1840, s. 384.

⁹⁰ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 47.

⁹¹ Zelenin, *a.g.y.*, s. 48.

⁹² Zelenin, *a.g.y.*, s. 49.

⁹³ Zelenin, *a.g.y.*, s. 50.

Aslında tüm bunlarda hatalı olan ilaç kavramı değil, buradan yola çıkılarak oluşturulan kavrayıştır. Örneğin bu, hastayı belli bir süre (aşağı yukarı yirmidört saat) canlı canlı derisi yüzülmüş bir hayvanın postunda yatırdıklarında çok açıktır. Aslında burada yapılan, hastanın çok fazla terlemesini sağlayarak hastalığı iyileştirmektir. Ama tedaviyi sağlayanın bu terleme olduğu düşünülmez. Tedaviyi sağlayan hayvanın gücüdür, bir anlamda söz konusu olan bir teknikten çok büyüdür. Buna kanıt olarak şu örneği de gösterebiliriz: her hayvanın derisi terletir, ama iyileştirilecek hastalığa göre farklı hayvanların derileri seçilir.

Zelenin, biraz fazla kuramsal bir yaklaşımla ister şamanist ister hayvansal ilaçlarla tedaviye yönelik olsun tüm tedavi yöntemlerinin aslında hastayı bir hayvanın, yoksa bir putun, *ongon*'un üzerinden geçirerek iyileştirmeyi amaçlayan tekniğin uzantılarından ibaret olduğunu; aslında *ongon*'un varlık nedeninin bu gereksinim olduğunu belirtmiştir.⁹⁴ Rus akademisyen açıkça bir geçiş ayinini betimlese de ikna edici olduğunu düşünmüyoruz. En ilginç varsayımı, 1883 yılında Buriyalarda kanıtlar bulan Agapitov yapmıştır: “Bacağı çok şişmiş bir hastanın yanına bir şamanı çağırdılar. Şaman canlı bir gelincikbalığı bulmalarını istedi. Balık yakalandığında şaman suların cinlerine kımız sundu ... sonra balığı kurban etti ve yeniden şuya attırdı. Hastanın bacağındaki abse yarıldı ve bacağından bir kurbağa çıktı ve suya atıldı ve hasta iyileşti.”⁹⁵ Turnabalığının bir günah keçisi olduğunu düşünebiliriz, ama hastanın bacağından çıkan kurbağa hastalık cinlerinin tecellisidir. Georgi buna benzer daha eski tarihli bir öykü anlatır: Sağaltıcı şaman hastanın bedeninden bir tırtıl çıkarır ve bunu yardımcılara gösterir.⁹⁶ Bu çıkarma işlemi, *kucuruk*, *kucurma*,⁹⁷ her zaman başvuru bir tekniktir ve hastanın bedenine yabancı bir cismin girdiği her durumda vazgeçilmez tedavi yöntemidir.⁹⁸ Aslında ilk başlarda bir geçiş ayini yoktur, yalnızca hastalıkla ne yapacaklarını bilemediklerinden bunu hayvana

⁹⁴ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, Zelenin'in kitabının ilk bölümünün başlığı “hayvan biçimli tedavi edici *ongon*’lar”dır. Bkz. § 9 ve XI, s. 31 vd ve s. 40 vd.

⁹⁵ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 43.

⁹⁶ Georgi, *Bemerkungen auf einer Reise im russischen Reiche in den Jahren 1773 und 1774*, St. Petersburg, 1775, c. I, s. 266.

⁹⁷ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 44. Bkz. Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kazan, 1844-49, c. III, s. 2592; *küdelgekü*: hareket etmek, kımıldamak, dışarı kovmak. Yazar bu sözcüğün “hastalığı kovmak” için kullanıldığının altını çizmiştir.

⁹⁸ Ruhun çıkışı hastalığa neden olduğunda elbette durum böyle değildir. Her türlü yanlış anlamayı ortadan kaldırmak ve varsayımın doğru olması için bunun altını çizmek gerekir. Zelenin için konunun bu kadar açık olduğundan çok emin değilim.

mal ederler. Hayvanlara gösterilen içten saygı ile bu âdet birbirlerine tamamen karıştı ve bu nedenle yakın tarihli olduğunu sanıyoruz. Bununla birlikte bu, uygulaması çok rahat ve kolay olan bu tekniğin bozkır uygarlıklarında oldukça yaygınlaşmadığı anlamına gelmez. Castagné, Kırgız Kazaklarında kaldığı günlerde “hayvanlara, kuşlara ve böceklerle bazı hastalıkları iyileştirme mucizesini ve olağanüstü bir güç atfettiklerini” saptamış ve şu açıklamayı yapmıştır: “Geçiş ayinleri olarak adlandırılan ve hastalıkların hayvanlara geçirilmesinden oluşan âdetlerdir bunlar.”⁹⁹ Zelenin’in isteğine uyup bu ayinlere duyulan inancın Altay halklarında öteden beri olduğunu kanıtlamak istiyorsak eski kanıtlar bulmak zorundayız. Ama ne yazık ki henüz bu tür kanıtlara ulaşamadık.

Bu tür inançların ortaçağ dininde olduğunu yadsımadığımızı bir kere daha tekrar edelim, Altaylıların hastalıklarını hayvanlara bile isteye geçirmiş olmalarını düşünemiyoruz. Bu tür bir inanış, hayvanlara duydukları sevgiye, onları kullanma biçimlerine, hayvanlarla bütünleştikleri olağan ilişkilerine tamamen ters, hatta oldukça tehlikeli bir inanıştır, çünkü eğer hastalık hayvana bulaşırsa hayvan da başkasına bulaştırır ve böylece kaybedilen kazanımdan fazla olur. Bununla birlikte son kanıtın fazla ikna edici olmadığı doğrudur, çünkü olguları açıklayabilmek için nedenlerini bulmak gerekir. Bizim kararımızı etkileyen, hayvanın her zaman fazlasıyla iyiliksever algılanmış olmasıdır. Kötü yanı –hastalıkların yayılması– modern dönemden beri vurgulandığı ve hâlâ çok az belge olduğu için hayvanın hem iyi hem de kötü olduğunu kabul edemeyiz. Bu tür bir suçlama karşısında, yani insanın hastalığını hayvana aktardığını kabul etme durumunda, tüm Altay dünyasının hayvana neler borçlu olduğunu, hayvanın temsil ettiği bitmez güç kaynağını, çok çabuk ya da çok cömert bir biçimde kendini göstermediğinde bu güçten büyüyle nasıl yararlanıldığını ve daha sonra göreceğimiz üzere bu gücün din aracılığıyla hayvanı tanrılara adayarak ya da tanrılara kurban ederek nasıl kullanıldığını da hatırlamamız gerekecektir.

⁹⁹ Castagné, “Le traitement des maladies par des procédés magiques chez les Kirghiz-Kazaks,” *RETP*, 1925, s. 309.

YASAK VE KUTSANAN

Kuşkusuz en eski zamanlardan beri bize ulaşan ve bu bilgiyi kanıtlayan ilk yazılı belgelerin kaleme alındığı dönemlerden, Altay uygarlığı belli sayıdaki yer, nesne ve canlının, bunları insana ulaşılmaz kılan ve kendi türdeşlerinden ayıran özelliklerle kuşatıldığına olduğuna inanmıştır. Aynı dönemlerde veya kısa bir süre sonra bu uygarlık, hiçbir şeyin onları ayırt etmediği başka yerlere, varlıklara ve nesnelere bu özellikleri yapay olarak atfederek kutsal, ilahi ve soyutlanmış bu yerlerin, varlıkların ve nesnelerin sayısını artırma alışkanlığını edinmiştir.

Kuşkusuz tüm toplumlar kişinin, ailenin, kaymin ve genel olarak tüm insanların bazı mallara ulaşmasını, kullanmasını, hatta yaklaşmasını yasaklamış ya da bu nesnelerden, canlılardan ve yerlerden doğaları gereği uzak durulmasını sağlamıştır. Eski uygarlıklarda bu yasaklama daha çok alışlagelmiş biçimiyle Polinezya diline ait *tabu* sözcüğüyle ifade edilmektedir.

Bu sözcüğü kullanmadan önce kullanmanın meşru olup olmadığını görmek için bu sözcüğe verilen anlamları ve kapsamını hızla gözden geçirmek uygun olacaktır.

Junod'ya göre *tabu* sözcüğü, “kişi veya toplum için tehlike taşıyan her türlü nesneyi, eylemi, insanı gösterir ve dolayısıyla yasak olması nedeniyle söz konusu nesneden, eylemden veya kişiden kaçınılması gerekir.”¹ Wundt'a göreyse bu kavram, “Kendileriyle ilgili eylemlerle bağlantılı olarak bazı nesnelerin esinlediği korkunun ifade edildiği tüm kullanımları kapsar.”² Bu tanımlar bir anlamda eksikken, başka bir anlamda çok geniş kapsamlıdır, çünkü tabunun içine toplumsal ve siyasal yasayı dahil edemediğimiz gibi, gerçek bir tehlike arz ettiği için kaçındığımız şeyleri de dahil edemeyiz. Jean Cazeneuve oldukça kısa bir süre önce bu sorunu yeniden incelemiş ve bu kurumun “mantıklı bir açıklaması olmayan, ama belli bir toplumsal grupta kural olan bir yasaklama” olduğunu ileri sürmüştür.³ Bu kez de tanımlama çok dar kapsamlı görünmektedir, çünkü murdar ile kutsal nesne arasında bir karışıklık meydana getirmesi tehlikesi vardır, nitekim Cazeneuve biraz ileride yaptığı

¹ Junod, *Mœurs et coutumes des Bantous*, Paris, 1936, c. II, s. 516.

² Wundt, *Völkerpsychologie*, c. II: *Mythus und Religion*, s. 300.

³ Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris, 1958, s. 41.

açıklamaya göre bu tehlikeyi göz ardı etmiştir: “Murdar olan, yani tabu, kutsal nesneyle karıştırılmaz.”⁴ Freud gibi biz de tabuda “kutsal, kutsanan ve endişe verici, tehlikeli, yasaklı, murdar olarak iki karşıt anlamın” bulunduğu inanıyoruz,⁵ ama bu iki anlamın ikisinin de olması gerektiğini biliyoruz. Dolayısıyla tabuyu “güçle yüklenmiş nesne, kişi, dönem, bitki veya eylem” olarak tarif eden Van der Leeuw’le kesinlikle aynı fikirde değiliz.⁶ Sonuçta belli bir uygarlıkta geçerli olan kavramı karşılayan bir terimi başka uygarlıklardaki kavramları karşılamak için kullanmamız gerektiği ve bu kavramların her ne kadar birbirine yakın olsalar da aynı olmadıklarını kabul etmek gerektiği açıktır. Yukarıda sunulan tanımlamalardan en akla yakını benimsenerek tabunun genellikle Altaylılarda az bilindiğini söylenebilir.

Ayrıca aynı başlık altında toplanamayacak ve açıklaması daha zor bir dizi yasaklama vardır. Bir yerin kutsal olduğunu ve bu nedenle yaklaşılmaması gerektiğini söyleme, bir nesnenin kutsal olduğu ve bu nedenle kullanılmaması gerektiği türünden açıklamalar, kesinlikle hiçbir şeyi açıklamadığı gibi hata yapma olasılığını arttırmaktadır. Kutsal olanın her yandan tezahür ettiği kültürel evre ile dindışı bir dünyanın yan yana olduğu kesin değildir. En tatmin edici çözüm, yasak ilan edilen mal mülkün bir kısmının isteyerek terk edilmesi durumunun, bilim adamlarının büyük bir çoğunluğunun kurbanı açıklamak için ileri sürdükleri benzer ideallerden kaynaklandığını varsaymak olacaktır. Geride kalana daha iyi sahip çıkmak amacıyla bütünün bir kısmından vazgeçmek. Bununla birlikte bu yasağın sunduğu çok büyük çeşitlilik bu çözüm yolunu daha az geçerli kılmakta, en azından genelleştirilmesini güçleştirmektedir. Bu durumda bu olguyu olduğu gibi kabullenmek gerekir: insan, potansiyellerinin artması nedeniyle, belli sayıdaki yeri, canlıyı ve nesneyi “tecrit etmekte”dir, ama bu değer kazanma durumunun nedenlerini asla bilemeyeceğiz.

Yasak ve ilahi olanın tanımlanması için Türkçenin kullandığı sözcük *ıduk* olup, bu sözcüğe bu çalışmanın başında Tu-kiularda ve Kaşgarlı Mahmud’un sözlüğünde *idhi* olarak geçen⁷ ve daha sonraları Moğollarda çok yaygın olarak bilinen *izik* sözcüğünde rastlamıştık. Etnograflar bu kurumu belirtmek için lehçelerdeki değişik biçimlerini belirtmeden *izik* sözcüğünü kullanmışlardır.

ıduk’un VIII. yüzyıl paleo-Türk yazıtlarında yerin ve suyun tümünü (*ıduk yer*

⁴ Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris, 1958, s. 413.

⁵ Freud, *Totem ve Tabu*, Paris, 1932, s. 32.

⁶ Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, Paris, 1955, s. 31.

⁷ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 87, 330.

sub),⁸ Ötüken ormanını (*ıduk ötüken*),⁹ Tamir'in kaynağını (*Tamüy ıduk bas*)¹⁰ ve başka bir kaynağı (*ıduk bas*)¹¹ niteleyen sıfat olduğunu görmüştük; ancak bu son ifade için genel olarak kaynakları ya da burada adı rastlantı sonucu anılmayan Tamir'in kaynağını anlamak gerekir. Tüm bu yerler arasında en fazla belirtilen “yer ve su” olarak anılan, konumunu ve boyutunu belirleme olasılığımızın çok az olduğu geniş bir alanı karşılayan yerdir. Bütün bu yerlerin “hakim-sahipler”e ait olduğunu ve söz konusu sıfatın bunların varlığını belirtmek için kullanıldığını görmüştük.

Iduk sözcüğü genellikle *kutsal* olarak çevrilmektedir. Bu yorum oldukça yakın bir karşılıktır, ama nihai anlam olarak kabul edilmez. Kaşgarlı daha iyi bir değerlendirmeye yapmamızı sağlar. Sözlüğünde *-ıdh* fiil kökü için *göndermek*, *serbest bırakmak* anlamlarını verir.¹² René Giraud'nun açıkça belirttiği gibi *ıduk* sözcüğü, *-ıdh* kökünü içeren “yarı-geçmiş zamanlı bir isim-fiildir.”¹³ “Yenilen halkı serbest bırakmak” demek için *-ıdh* fiilini kullanan yazıtların kanıtladığı da budur.¹⁴

İleride göreceğimiz gibi, *ıduk* sözcüğünde gün ışığına çıkan *özgürlük* kavramı, sonraki dönemlerde temel bir önem kazanır ve özgürlüğün VIII. yüzyılda da önemli olmadığını kabul etmek için bir neden yoktur. Yer ve su, Ötüken ormanı, Tamir'in kaynağı ve genel olarak kaynaklar “kutsal” değil, “serbest bırakılmış” yerlerdir. Her iki kavramın iç içe geçmesi ve “serbest” olanın ilahi ile yüklü olması kuşku götürmez ve sistematik olarak “kutsal” yorumunun kullanılmasını açıklar. Ötüken'in kutsal bir dağ olduğu, Türklerin imparatorluğunun merkezi olduğu bilinmektedir, ayrıca Toprak tanrısı ya da tanrıçasıyla henüz özdeşleştirilmediği, ama bunun gerçekleşmek üzere olduğu bilinmektedir. Öte yandan Tamir nehrinin, Tu-kiuların Gök Tanrı'sına (Tengri) kurban adama törenini yaptıkları yerden başka bir yer olmadığı da bilinmektedir.¹⁵ Bu iki yerin dinsel önemleri itibarıyla büyük oranda ilahilik ve dindışı dönemde de “kutsal ve yasak” bölgeler olduğu anlaşılmaktadır.

⁸ O.I, satır 10 ve 11 vd. *Tonyukuk*, satır 38; *Ulan Bator*; Orkun, *ETY*, II, s. 161.

⁹ O.I, doğu, satır 23.

¹⁰ O.I, kuzey, satır 1.

¹¹ O.II, doğu, satır 25.

¹² *Divanü Lügat*, c. IV, s. 214.

¹³ Giraud, *Les Règnes d'Elterich, Qapghan et Bilgâ (680-734)*, Paris, 1960, s. 104.

¹⁴ *Tonyukuk*, satır 42: halklarının çoğunu serbest bıraktık (*idimiz*) (Giraud, *L'inscription de Baim Tsokto*, metin: s. 56, çeviri: s. 63). Ama aynı metinde *id* kökü daha çok *göndermek* anlamında kullanılmıştır: “Haberciği gönderdi” (satır 9), “Uzaklara atlılar gönderdim” (satır 52).

¹⁵ Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, Wiesbaden, 1958, s. 10. Ayrıca bkz. c. II, s. 500.

Iduk yer sub ise daha fazla sorun çıkarmaktadır. Gerçekten de yazıtlarda, neredeyse Tengri'nin adının her geçtiği yerin hemen ardından bu üç sözcük gelir ve hiçbir zaman onusuz kullanılmaz. Tengri'nin, *ıduk yer sub*'suz kullanıldığı birkaç yer bunu biraz daha net görmemizi sağlar.

Kül Tegin ve Bilge Kağan yazıtlarının eşzamanlı metinlerinin girişinde yer alan kısa yaradılış cümlesi şöyledir: “Yukarıda mavi gök, aşağıda kara toprak...”¹⁶ Toprak için kullanılan sözcük *yer*'dir. Bu durumda *ıduk yer sub*'un, evreni oluşturan humusu ve suların tamamını temsil edemeyeceğinden emin olabiliriz. Buna karşılık aynı yazıtlarda, varlığı her zaman arka planda hissedilen, ancak eylemler aracılığıyla nadiren tezahür eden Tengri yalnızca iki durumda doğrudan müdahale eder: Prensi etkilemek için ve bu durumda adı tek başına anılır – ya da milleti veya orduyu etkilemek için ve bu durumda adı *yer sub* ile birlikte geçer.¹⁷ *Yer sub* ifadesinin, bir kitleyi kendisiyle ilgili ve prensin veya vekilinin, ordunun komutanının tek başına gerçekleştiremeyeceği, bir eylemle bağdaştırmak için ileri sürüldüğü açıktır.¹⁸ Öte taraftan, İranlıların, ulusal toprağın tamamını tarif eden ve burada incelediğimiz ifadeye karşılık gelen bir tanımlamaya sahip oldukları iyi bilinen bir gerçektir: *Ab-ı Hâk-ı İsfahan*, “İsfahan'ın toprağı ve suyu.”¹⁹

Günümüzde bunun karşılığı ifade ve kavram ortadan kaybolmamıştır. Bu sözcüklere Teleutlar: “Biz her zaman için ölkemize, suyumuz ve göğümüze taptık;”²⁰ Altay Tatarları: *Yetti ezinli yerim sum*, “Yer ve yedi kapılı suyum (= ölkem);”²¹ Çuvaşlar: “Toprağın ve suyun hükümdarı”ndan söz ettiklerinde rastlıyoruz.²² Öncelikle *ıduk* olarak dile getirilen ve isim-fiil olmadan önce “ulusal” ve “dinsel” sıfatlarını ifade etmeyi sürdüren bir bütün söz konusudur. Barthold yazıtları inceledikten sonra şöyle der: “Toprak ve suyun (*yer sub*) geçtiği metinler, dünyevi tinlerin tamamı olarak değil, bölünmez bir tanrı olarak kabul edildikleri sonucuna varmamızı sağlar-

¹⁶ O.I ve O.II, satır 1.

¹⁷ O.I, satır 10 ve 11; *Tonyukuk*, satır 38.

¹⁸ Tüm bunlar için bkz. Jean-Paul Roux, “La Religion des Turcs de l'Orkhon (VIII^e siècle),” *RHR*, 1962, s. 204.

¹⁹ Vambery, “Noten zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei und Sibiriens,” *MSFOu*, 1899, s. 36.

²⁰ Radlov, *Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme, süd-Sibiriens*, St. Petersburg, 1866-1896, c. I, s. 139.

²¹ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 246.

²² Harva, a.g.y., s. 246.

maktadır.”²³ Bu görüşü kabul etmek güçtür, çünkü tüm tanrılar gibi, Tengri adıyla adlandırılan bir yer tanrısı vardır ve *yer sub* da *tengri* olarak değil de *ıduk* olarak dile getirilmektedir. Bunun tam tersi bir yaklaşımla, ama yine de bizi fazla ikna edemedi, Giraud, kuramsal açıdan ilk önce çoğul edatının söz konusu olabileceğini düşünmüş ve *ıduk yer sub*'u, “serbest bırakılan yerler ve akarsular” olarak açıklamıştır.²⁴ Daha sonra bu alçakgönüllü görüşe yeniden dönmüş ve bizce gerçeklerden daha da uzaklaşarak şunu ileri sürmüştür: “Bugün ... bu sözcüğün tek bir yeri, Ötüken ormanını ve tek bir akarsuyu, Tamir'i, daha doğrusu kaynağını gösterdiğinden eminim.”²⁵

Aslında burada ulusal (elbette ulus ya da başka politik koşullarda kavim varsa) bir tümellik söz konusu olduğu için kastedilen bütün yeryüzü olamayacağından, çünkü bir olasılıkla başka bir adla anılacağı ve tüm yerler *serbest* bırakılamayacağı için, *yer sub*'un ulusun tüm “yasak ve kutsal” yerlerini belirttiği ve bu bütünü, bu toplumsal ruhun, bir tanrı gibi kabul edilebileceği sonucuna varabiliriz. Gizli Tarih, Moğol döneminde “Kitan halkına (= Çinliler) ait *yer ve suların hakimi olan ruhlar* [cinler]”dan söz ettiğinde, biraz farklı biçimde yeniden rastlayacağımız işte bu tanrılardır.²⁶ Daha önce çakıl taşlarının tüm “sahip-tin”lerinin *obo*'da tek bir ruh olarak birleştiğini, tüm ağaçların tek ruhlu bir ormanda bir araya geldiğini görmüştük. Vardığımız nokta bu olduğundan ve *ıduk*, *ajan* “hakim-sahip”le bağlantılı olduğundan daha ileriye gidip, *ıduk yer sub*'un “tüm yasak ve kutsal yerlerin hakim-sahipleri ve bu yerlerin kendileri” olduğunu ileri sürebiliriz.

Bu durumda Tu-kiuların, Ötüken ve Tamir gibi özellikle “kutsal” yerlerin yanı sıra çok güçlü özel tinlerin canlandığı her tür dindışı insan faaliyetlerinin dışındakı kalmış pek çok yeri bildiklerinin kabul edilebileceğini düşünüyoruz. Bu tür yasak yerlerin varlığı, Cengiz Han döneminde ve sonraki dönemlerde iyi bilinmekteydi. Bu yerlere Moğolcada *koriltay bayır* denilir. Vladimirstov, “İmparatorun, imparatorluk boyunun üyelerine ait mezarlar için göçebelik alanının (*nutuk*) bazı bölgelerini isteğine bağlı olarak öteki bölgelerden ayırabileceğini” söyler.²⁷ Aslında bu tür bir yorum yapılabilirinden emin değiliz. Bir yer, mübarek bile olsa bir cesedi ih-

²³ Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie centrale*, Paris, 1945, s. 12.

²⁴ Giraud, *Les Règnes d'Elterich, Qapghan et Bilgä (680-734)*, Paris, 1960, s. 107.

²⁵ Giraud, a.g.y., s. 207.

²⁶ MGT § 272; Haenisch, metin: s. 96, çeviri: s. 143; Pelliot, metin: s. 113. Bkz. Mostaert, “Sur quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols,” *HJAS*, 1952, s. 363.

²⁷ Vladimirtsov, *Mogolların İçtimai Teşkilâtı*, Paris, 1948, s. 146.

tiva ettiği için değil, daha önceden kutsal bir değere sahip olduğu için kutsaldır. “Kutsal bir alan geçerliliğini, onu bir kez kuşatan hiyerofaninin sürekliliğinden alır.”²⁸ Daha önce gösterdiğimiz üzere mezarlar genellikle dağ tepelerine, su kaynaklarına, nehir kıyılarına, ormanlara, tüm ilahi ile yüklü yerlere kazılmaktaydı.²⁹ Öte yandan ceset korku uyandırır ve yaklaşımdan kaçınılırdı. Bununla birlikte mezarların kutsallıklarına saygısızlık yapılması kaygısı da mezar yerlerine bir yasaklama getirilmesine yol açmış olabilir. Eğer böyle bir şey söz konusuysa ölüme duyulan ilk korku, yağmacıları mezardan uzaklaştırmaya yetmemiş olmalıdır. Kanıtlar ise bunun tersini ortaya koyar gibidir. Gmelin, Krasnoiarsk Tatarlarının, mezarlarda hazinelerin bulunduğunu bildiklerini, ama kimsenin bu mezarları kazmaya cesaret edemediğini gözlemlemiştir.³⁰ Plan Carpin, mezarlıkların korunduğunu, ama yine de kimsenin mezarlığa gitme cesaretini göstermediğini gözlemlemiştir.³¹ Dolayısıyla mezarlıkların, aile ya da kavim için zaten kutsal olan yerlere kazıldığı ve ölü bedenlerin gömüldüğü topraklara bağlı (göksel ruh'lardan farklı olan) ata ruh'larının mevcudiyetinin bu yerlerin kutsallığını pekiştirdiği ve burada gömülenlerin yeni kuşaklarla bir bağ kurdukları sonucuna varılabilir. Her durumda, mezarlıklar her zaman için kaçınılması gereken yerler olmuşlardır; bu yerlerle ilgili yasakların Tu-kiuların döneminde de olduğunu ve gerçekten yasak ve kutsal yerler karşısında bulunduğumuzu haklı olarak düşünüyoruz.

Bu topraklarda biten her şey, bu topraklar üzerinde yaşayan her şey bu yerin ayrıcalığını paylaşmaktadır. VI ve VII. yüzyıllarda Çungarya havzasında yaşayan eski Tunguzların ülkesinin güneyinde çok saygı duyulan ünlü bir dağ vardı: “Burada yaşayan hayvanların bir tekinin bile öldürülmesine asla cüret edilemezdi.”³² Mançuların kökenlerini bulacakları bu dağ, bir halk öyküsüne dönüşmüştür: “Mançurya'daki halklar bu dağa korkuyla karışık bir saygı duyuyorlardı. Bu dağda beyaz elbiseli bir tanrıça olduğunu ve zirvedeki her şeyin, ağaçların, çiçeklerin, kuşların, dört ayaklı hayvanların beyaz renkli olduğunu düşünüyorlardı. Başka bir yerde de beyaz dağın ormanlarında yaşayan kaplanların, kurtların, panterlerin insanlara hiçbir kötülük yapmadığı anlatılırdı.”³³ *Moğolların Gizli Tarihi*'nde alınan önlemle ilgili her-

²⁸ Levy-Bruhl, *L'expérience mystique*, s. 188-189.

²⁹ Jean-Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Paris, 1963, s. 152 vd.

³⁰ Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, Göttingen, 1751-52, c. II, s. 98.

³¹ Plan Carpin, *Historia Mongalorum quos*, ed. d'Avezac, Paris, 1838, III. bölüm, § 4, s. 234-235.

³² Gibert, *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie*, Hongkong, 1934, s. 646.

³³ Gibert, a.g.y., s. 860-861.

hangi bir neden belirtilmeden şöyle denilir: "... kendi yerindeki samurların, sin-
capların ve av mıntıklarının zorla alınmasından hiddetlenerek..."³⁴ Bu da yasağın
hayvanlara yönelik olduğunu düşündürmektedir. Daha sonraları yine Moğollarda
Sayang Seçen'in mezarının bulunduğu alan yasaklanmıştı: "Burada avlanmak ve top-
rağı işlemek yasaktı."³⁵ Bugün de Kumandan Bouillane de Lacoste, Urga'ya (Ulan
Bator) bakan Bogdo Ula dağının "tek bir otun sökülmesine, tek bir böceğin öldürül-
mesine izin verilmeyen kutsal bir dağ" olduğunu söyler.³⁶ Castagné, halkın yıldız
fallarına bakmakta kullandığı su kaynakları olduğunu belirtmiştir. Bu su kaynakla-
rında yaşayan balıklar kutsaldır, yani avlanmaları yasaktır.³⁷

"Kutsal" yerlerin hayvanlarına ve bitkilerine konulan ve örneklerini çoğaltabile-
ceğimiz bu yasak, dolaylı bir yasaktır, yani hayvan ve bitkilere yönelik yasak bu
yerleri ilgilendiren yasağın bir sonucudur. Bu yerler, yine söylüyoruz, dünya üze-
rindeki herhangi bir yer ya da nesne gibi "hakim-sahip"ler –cinler, ruhlar, ata ruh-
ları, hatta tanrılar– tarafından işgal edilmektedir. Bunları diğerlerinden ayıran özel-
lik söz konusu "hakim-sahip"lerinin oymak için özellikle anlam taşımasıdır veya
oymağa dinsel açıdan bağlı olmalarıdır; bunun nedenlerinden bazılarını bilirken
(ataların mezar yeri, dinsel simgecilik, epifaniler, hiyerofaniler, halk için önemli
efsanevi veya tarihsel olaylar) bazılarını bilemiyoruz. Bir yerde yaşayan her şey o
yerin "hakim-sahip"ine aittir. Bir yere saygılı olmak demek, buradaki ruha saygı
göstermek ve zaten ona ait olan mülkiyetin tamamını ona bırakmaktır. Elbette me-
zarların üzerinde biten bir bitkinin koparılması atalara karşı bir hakarettir. Kaplan
boyuna bağlanmış bir boyun kaplanın bölgesinde avlanmadığını daha önce görmüş-
tük. Burada da aynı şey geçerlidir. "Hakim-sahip"lere bağlı insanlar bunlara zarar
veremez. İnsan onların lehine, sahip olduğu şeylerden değil, sahip olabileceği şey-
lerden de vazgeçer. Yasak, mükemmel bir biçimde doğrulanır. Yasak, durumun be-
lirsiz olduğu mezarlıklar dışında, murdar olanı kapsamaz; yasağın başlıca amacı bir
tehlikeyi önlemek değildir.

Kutsal hayvanbilimi için çok daha ilginç olan insanlara ait bazı hayvanların "ta-
bulaştırılması"dır; bu hayvanlar konum değiştirirler ve sahiplerinin bunları zorun-
lu ya da gönüllü olarak terk etmeleri sonucunda daha önce söz ettiklerimiz kadar

³⁴ MGT § 9; Pelliot, metin: s. 6, çeviri: s. 122; Haenisch, metin: s. 1, çeviri: s. 2.

³⁵ Mostaert, "Sur le culte de Sayang Secen et de son bisaieul Qutuıtai Secen chez les Ordos,"
HJAS, 1957, s. 534.

³⁶ Bouillane de Lacoste, *Au pays sacré des anciens Turcs et des Mongols*, Paris, 1911, s. 18.

³⁷ Castagné, "Survivances d'anciens cultes et rites en Asie centrale," *RETP*, 1923, s. 250.

yasaklı olurlar.

Sürüden belli sayıda hayvanı ayırma âdetini inceleyen Zelenin, bunun kökeninin hastalığın bir hayvana geçirilmesiyle ilgili bir geçiş ayini olabileceğini düşünmüştür: “Hayvan yetiştiricilerinin bol miktarda evcil hayvanı bulunmaktadır, böylece hastalıkların canlı bir hayvana geçirilmesi kolaydır.... Bu durumda hastalığın geçirildiği evcil hayvan tecrit edilirdi. Bu da iki biçimde yapılır. İlkinde hayvan boğazlanır.... İkincisinde serbest bırakılan hayvan ormana dalar, o anda hayvana dokunulamaz, ama hayvanın olabildiğince uzaklaşması sağlanır.... Sonraları özgür bırakılan evcil hayvanın dokunulmazlığının nedeni iyice unutulunca yeni bir yorum yapılmıştır: söz konusu hayvan *izik*’te yerleşik olan veya yolculuklarında ondan binek hayvanı olarak yararlanan yardımsever bir tanrıya adanmıştır.”³⁸

Başka bir konu vesilesiyle Zelenin’in tezinin bu temel fikrini tartışırken, hastalığın bir hayvana bulaştırılmasıyla ilgili geçiş ayinlerinin kesinlikle olduğunu, ama az rastlanıldığını ve belki de yakın tarihli bir kökenden kaynaklandığını kabul etmiştik. Buna karşılık *izik* çok uzun zamandan beri bilinir ve sürekli olarak da doğrulanır. Sovyet bilim adamının kuşku götüren bu çok parlak akıl yürütmesi başka saptamalarla da tartışılır duruma gelmiştir. İlk olarak “tecrit edilen” evcil hayvan olabildiğince uzak bir yere kovulmaz. Bu hayvan sürünün bir parçası olmayı hâlâ sürdürür.³⁹ İkinci olarak da *izik*’ler genellikle beyaz, saf, yararlı ve saygı duyulan hayvanlardır. Ve son olarak ayinin tasvirine eşlik eden kanıtlar ve açıklamalar tamamen değişik bir yola yönelmemizi sağlayacak kadar açıktır.

İrk Bitig’in yazıldığı dönemden beri hayvanın “kutsallaştırılması” Türklerde bilinmekteydi. Aşağıdaki öyküde bu açıkça ortaya çıkar: “Ak benekli bir inek ... ak benekli bir erkek buzağı dünyaya getirmiş. Bunu Tanrı’ya kurban etmek (*iduk*) uygun olur.”⁴⁰ Hiçbir şey bu buzağının bir hastalığı yakalamaya yaradığını düşündürmez, tam tersine en faydalı, yani kutsal olan beyaz renktedir.⁴¹ Doğar doğmaz seçilmiş bir hayvandır, çünkü bu doğum kutlu bir doğum olmuştur. Bir günah keçisinin ne bu denli uzun zaman önce belirlenmesine ne de özellikle uğursuz olmasına ihtiyacı vardır. Kaşgarlı Mahmud bu konuda hiçbir kuşku bırakmaz. *Iduk*’u, “kutlu ve mübarek olan her nesne” olarak tanımlar ve ekler: “Bırakılan her hayvana bu ad

³⁸ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 194-195.

³⁹ Kurban töreninin de bir geçiş ayiniyle hazırlandığını kabul etmek oldukça zordur. Toplumbilimcilerin bu düşünceyi savunduklarından çok kuşkuluyum.

⁴⁰ *İrk Bitig* § 41; Thomsen, *TRS*, s. 204; Orkun, *ETY*, II, s. 83.

⁴¹ Daha sonraki notlarda beyaz sözcüğüne rastladığım her yeri belirteceğim.

verilir. Bu hayvana yük vurulmaz, sütü sağılmaz, yünü kırılmaz; sahibinin yaptığı bir adak için saklanır.”⁴² Bu son cümle kuşkusuz biraz İslamlaştırılmış bir yorumdur. Ama ilk cümleleri aklımızda turalım. Daha önce karşılaştığımız *-idh* (serbest bırakmak) fiilinin açıklamasıyla tamamlayarak *izik*'in, gelecek yazarların sürekli doğrulayacakları bir tanımını elde ediyoruz.

Moğollarda bir süre kalan ortaçağ seyyahları oldukça ayrıntılı bir biçimde kutsanmış hayvanlardan söz ederler. Plan Carpin şu açıklamayı yapar: “İmparatorun kamp yerinde gördüğümüze benzer biçimde, imparatorun kaldığı yerin önündeki bir arabanın içine, şeref misafirlerine ayrılan yere ilk imparatorlarının bir putunu yerleştirilir ve halk birçok adak sunar. Yaşamlarının sonuna kadar kimsenin binemeyeceği atlar da sunarlar. Ayrıca başka hayvanlar da adarlar, ve bu hayvanları yemek için öldürdüklerinde hiçbir kemigini kırmazlar ve ateşte yakarlar.”⁴³ Marco Polo Çin Moğolistanı'nda böyle kutsanmış fevkalade büyük at sürüleri görmüştür: “Burada üzerlerinde başka hiçbir renk olmayan kar gibi *bembeyaz* atların ve kısırakların bulunduğu bir hara var. Sayıları çok fazladır, hatta onbinden fazla kısırak olduğu söylenir. Ayrıca yine kar *beyazı* sayısız inek bulunur. Bu *beyaz* kısırakların sütünü, Büyük Han ve soyundan, yani İmparatorluk soyundan gelenler dışında kimse içmeye cüret edemez.”⁴⁴ Bu *beyaz* hayvanlara o kadar büyük bir saygı duyulurdu ki, çayır ve ormanlardan geçerken yalnızca sıradan insanlar değil, büyük efendiler ve soylular da neye mal olursa olsun sürünün ortasından geçmeye yeltenmez, tüm hayvanların iyice uzaklaşmasını beklerler. Herkes bunlara yol açar ve hoş görünmek için ellerinden geleni yapardı ve daha önce söylediğim gibi sahipleri kadar saygı gösterirlerdi.”⁴⁵ Guillaume de Rubrouck şöyle yazar: “9 Mayıs günü, sürülerinin tüm *beyaz* atlarını bir araya toplayıp kutsarlar. Ve Hristiyan rahipler buhurlukla-

⁴² *Divanü Lûgat*, c. I, s. 65.

⁴³ Plan Carpin, *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, ed. d'Avezac, Paris, 1838, III. bölüm, § 1 ve 2, s. 224. Bu son ayinlerin anlamı üzerinde ileride duracağım.

⁴⁴ Marco Polo, Cengiz Han adına büyük bir zafer kazanan ve daha sonra “beyaz hayvanlarıyla geçinme” ayrıcalığını elde eden Hoyratların bir istisna olduğunu söyler (hastalıkla kirlenmiş hayvanların söz konusu olmadığını altını çizelim). Marco Polo'nun ileri sürdüğü nedenin bir anlamı yoktur. Hoyrat adı Oyrat'ı çağrıştırmaktadır. Vernadsky (*The Mongols and Russia*, New Haven, 1953) bu bilgiyi olduğu gibi kabul eder ve *khoriat* yazımını kullanır. Ama Qonqırat yazımını kullanan Hambis haklı gözükmektedir: Cengiz Han'la ittifak kuran bu aile doğal olarak hanedanlığa karışır ve bu özel ayrıcalıktan yararlanır. Söz konusu büyük sürünün de bakımlı ve semiz olması gerekir.

⁴⁵ Marco Polo § 75, Hambis, s. 95-96.

ryla ayine katılmak zorundadır. Sonra bunlar yere yeni *kozmoz*'u (*kımız*) serperler ve o gün büyük bir kutlama yaparlar, çünkü ilk *kozmoz*'u içtiklerine inanırlar."⁴⁶

Vassâf ve Reşidüddin'in açıklamalarıysa daha fazla sorun çıkarır. Vassâf şunları anlatır: "Kutsanmış yedi yüzden fazla kısırağın ve yedi binden fazla koyunun sütünü yere serpmişlerdi. ... *Ongon* denilen, yani tümü göz alıcı *beyaz* renkli, hayır ve mutluluk getiren bu hayvanlar sürülerden ayrı tutulurlardı, çünkü sürüyü çoğaltacaklarına inanılırdı. Etleri asla yenmezdi ve kutsanmış atlara ancak hükümdar binebilirdi."⁴⁷ Vassâf gibi Reşidüddin de *ongon* sözcüğünü kullanır ve şöyle yazar: "Cengiz Han'ın, Barin boyundan bir insanı, atı veya başka bir hayvanı *ongon* yaptığı, yani hiç kimsenin bunlar üzerinde bir hakkı olmadığı, özgür ve *tarkan* oldukları, Cengiz Han'ın bunları *ongon*'la serbest bıraktığı söylenir."⁴⁸

Tüm bu metinler yaklaşık aynı dönemden olup aralarında bir paralellik kurulmalıdır.

1° – Sayıları: Marco Polo onbin kısıraktan (atlara ek olarak mı?) söz eder. Açıkçası bu rakam kesin olmaktan uzak, yuvarlatılmış bir rakam olmalıdır. Vassâf yedi-yüz kısırak ve yedibin koyundan söz etmeyi yeğler; bu iki rakam kutsal 7 rakamıyla bağlantılı olmalıdır. Yazarımızın Moğollarda bu sayıların söz edildiğini işitip işitmediğini, bir yanlış yapıp yapmadığını ya da Cengiz Hanın soyundan gelenlerin kutsanmış sürülerinin 7, 70, 700, 7000 hayvandan oluşmasını önemseyip önemsemediğini bilmek maalesef olanaksızdır. Rubrouck hiçbir açıklama yapmaz, yalnızca söz konusu olanın beyaz atlar olduğunu söyler. Kesin olansa Moğollarda kutsanmış hayvan sayısının çok fazla olduğudur.

2° – Renkleri: Plan Carpin renk belirtmez. Ama bu bir istisnadır. Diğerleri, özellikle de bu sıfatı birkaç kez tekrar eden Venedikli seyyah tamamen arı bir beyazlıkta olduklarını iddia eder: "Kar gibi beyaz" ve "parlak bir beyazlık" gibi ayrıntılara rastlanır.

3° – Türleri: Plan Carpin'e göre atlar ve "hayvanlar"dan oluşurlar. Hangi hayvanlar? Marco Polo'ya bakılırsa atlar ve inekler; Vassâfa göreyse kısıraklar ve koyunlar; Rubrouck'a göre atlar; Reşidüddin'e bakarsanız insan, at ve başka hayvanlar. Bunlardan çıkan sonuç, Moğol döneminde her tür canlının kutsanabildiği, ama

⁴⁶ Guillaume de Rubrouck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World as Narrated by Himself*, ed. Rockhill, Londra, 1900, s. 241-242.

⁴⁷ Vassâf, alıntılan: Ohsson, *Histoire des mongols depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour-Khan*, La Haye-Amsterdam, 1834-1835, c. II, s. 528.

⁴⁸ Reşidüddin, alıntılan: Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 205.

kutsanmak için genellikle at, özellikle de kısırağın seçildiğidir.

4° – Hayvanın hükümdarın ölü ruhlarına adandığını düşünen Plan Carpin'in doğruladığı *izik* ile hükümdar arasındaki bağı Marco Polo dolaylı olarak doğrulamıştır, çünkü atlar imparatorluk haralarında yetiştirilmekte ve yalnızca hükümdar ve soyundan gelenler bu hayvanların sütünü içebilmektedir; bu, yalnızca imparatorun bu atlara binebildiğini belirten Vassáf tarafından da doğrulanmıştır.

5° – Hayvanın özgürlüğü yukarıdaki açıklamalarla iyice ortaya çıkar. Plan Carpin hiç kimsenin bu atlara binemediği bilgisini verir. Vassáf hiç kimsenin dokunmadığını, Reşidüddin ise üzerlerinde kimsenin hakkı olmadığını, özgür ve asil olduklarını söyler. Öldürülebileceklerini söyleyen Plan Carpin'in anlatısı açık bir farklılık ortaya koyar. Dolayısıyla seyyah keşişin bilgisi ile Vassáf'ın önemli iddiası arasında bir çelişki vardır: etlerinin yenmesi kesinlikle caiz değildir; bu iddia bunlara duyulan ve Marco Polo'nun üzerine basa basa belirttiği saygıyla doğrulanmıştır. Aslında daha yakın tarihli belgelerden bazı koşullarda, örneğin yaşlanmalarında etlerinin yenebildiğini biliyoruz; ama bu durumda kutsanmış hayvanın yerine yenisinin konulması gerekiyordu. Bu da, neden etin önemsiz olduğunu, ama kemiklerin kırılmayıp yakılması gerektiğini açıklar. Bilindiği gibi kemikleri yakmak, yeryüzüne her tür dönüşü engellemek ve yakılanı göğün ötesine göndermek demektir.

6° – Gerek Vassáf'tan gerekse Rubrouck'tan anlaşıldığı gibi kısırakların sütünün, özellikle yeni yıl ve ilk ürünlerin sunulması amacıyla kutlanan bayramlarda yere süt saçma ayinlerinde kullanıldığı görülmektedir. Reşidüddin'in kutsamayla birlikte yapılan törenden söz etmesine karşın, batılı seyyahlar arasında yalnızca Rubrouck'un bu törenden söz etmesi kayda değerdir.⁴⁹

Uzman bilim adamları olan Vassáf ve Reşidüddin'in *ongon* sözcüğünü kullanmaları başka bir teknik terimle karıştırmalarından kaynaklanmış olabilir. Bu varsayımın zor bir sorunu çözmek gibi bir yararı da olabilirdi. Ama bu varsayımı göz ardı etmek zorundayız, çünkü daha sonra Buriyatlarda ve Tunguzlarda aynı sözcüğe rastlıyoruz.⁵⁰ Dolayısıyla tamamen farklı bir şeyi tanımlayan *ongon* sözcüğünün *izik* hayvanı için de kullanılabileceğini kabul etmek gerekir. Kowalewski bunu çok net bir biçimde görmüştür ve sözlüğünü okurken bu sözcüğün esnekliği görülmektedir. Bu sözcük Moğolcada "saf, mübarek, yerin sahip cini, mezar toprağı, aile me-

⁴⁹ Bkz. ilerde.

⁵⁰ Örneğin bkz. Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 205.

zarlığı, ölü ruhlarına ikram edilen yemekler, evin sahibi, aile ocağını koruyan tanrı”⁵¹ anlamına gelir Bu durumda en muğlak olan, yani Ramstedt’in “mübarek, ilahi”si ve Mostaert’in “kutsanmış”ı en doğru açıklamalardır.⁵² Daha ileride oldukça açık bir örnekte bu muğlak anlama yeniden dönmek zorunda kalacağız. Bu adı tamamen ev putu olarak görmemiz, *ongon*’u bir tek anlamda kullanan etnografların hatasından kaynaklanmaktadır.

Izık ile canlı ya da ölü hükümdar arasındaki bağlar, Vassâf’ın bu kutsanmış hayvanların sürüye mutluluk ve refah getirdiğini belirttiğini unutturmamalıdır. Bunların üretkenlik görevi, Rubrouck’un saptadığı, ilk ürünlerin sunulmasıyla ilgili ayinlerde görülmektedir. Her ne kadar bir hayvanın kutsanmasının nedeninin hayvanın imparator dışında herhangi bir kimseye verilmesi olduğu (ve herhalde bu iki yazarda kısmen söz konusu olan da budur) açıkça bilinse de, Cengiz Han döneminde imparatorluk görevinin ve kağanın gücünün önemi, bilgi kaynaklarının, bu saygının neden hükümdara, özellikle de hanedanın ölmüş kurucusuna yönelik olduğunu söylemelerini açıklar. Ölü imparatorun *ruh*’u, yeryüzünde ikamet ederken bu hayvanları, cenaze töreni sırasında sunulan yemekleri ve kurban edilen hayvanları ve insanları nasıl kullandıysa öteki tarafta da, yani gökte de kullanılmalıdır. Louis Hambis şunları söylerken kuşkusuz *izık*’lerin mezarların yakınında dolaştığını öğrenmemizi sağlar: “Bir imparator söz konusu olduğunda (atalara) bu imparatorun gömüldüğü yer gibi tabu haline gelen insanlar ya da atlar adanıyordu.”⁵³ Ancak bu bilgi çok muğlaktır. Prof. Hambis bu soruna değinmez. Yaptığı sıralamada büyükbaş hayvanları, koyun ve keçileri göz ardı etmekte ve Marco Polo’nun sürünün, mezarlıkla hiçbir ilişkisi olmayan bir yerde, bir otlakta otlatıldığını açıkça kanıtlayan öyküsünden söz etmez. İmparatorluk ruhlarından birinin, yaşayan halef imparatorun muhafız alayı sancağında bulunması nedeniyle hayvanların, bu *ruh*’a (ya da herhangi bir taşıyıcıdan mahrum ve *nutuk*’ta hareket eden herhangi birine) ait olduğu düşünülebilir. Herhalde çok iyi açıklayamadığımız bir evrim sonucu ata yalnızca kavmin köken yeriyle değil, ülkeyle de özdeşleşmektedir: İmparator ülke toprağıyla özdeşleştiğinden, ülke topraklarında dolaşan sürüler imparatorun malıdır.

Guillaume de Rubrouck, kutsama törenine ilişkin hızlı anımsatmasında, bu törenin ilkbaharda, her şeyin yeniden doğduğu, yeni hayvanların doğduğu dönemde

⁵¹ Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kazan, 1844-49, c. I, s. 353 A ve B.

⁵² Ramstedt, *Kalmükisches Wörterbuch*, Helsinki, 1935, s. 287; Mostaert, *Dictionnaire Ordos*, s. 716.

⁵³ Hambis, *La Haute Asie*, Paris, 1953, s. 116.

gerçekleştiğini ve özellikle yaşın “doğum tarihiyle belirlenmeyip, onun yerine doğanın yeşillenmesine kaç kez tanık olduğuyla ve bu törenlere ne kadar katıldığıyla hesaplandığını” göstermektedir. Fransisken yazardan başka bir bilgi edinemiyoruz. Bizzat tanık olduğu veya kendisine aktarılan bayramın görkemli bir bayram olması gerek; ayrıca sözünü ettiği yere kırmız saçma ayinleriyle bu bayramın ilgisi olduğu çok kesin değildir. Maneviyat uzmanlarının, yani rahiplerin bu törenlere katıldıklarını, hoşgörülü ve endişeli Moğolların Hristiyan rahipleri törenlerine katılmaya zorladıklarını ortaçağ bilgi kaynakları sayesinde biliyoruz.

Daha yakın tarihli bilgi kaynaklarıysa, ortaçağ uzmanlarına karışık görünen pek çok noktayı tamamlamamızı ve açıklamamızı sağlar.

Pallas, Katschinski Tatarlarından söz ederken, Rubrouck'un katıldığı kırmız saçma ayinini betimler ve görkemi üzerinde ondan daha fazla durur. “İlkbahar mevsiminde siyah veya al bir aygırı kutsarlar.”⁵⁴ Bu aygırı bir odun yığınının önüne getirirler, hoş kokulu miskotu sürerek güzel kokmasını sağlarlar.... Sütle yıkarlar ve sütün kalan kısmını değişik dualar okuyarak odun yığına atarlar: Yelesine ve kuyruğuna kırmızı ve beyaz bir kumaş parçası bağlayarak sürüsüne geri dönmesi için aygırı bırakırlar. Aynı töreni *izik* diye adlandırdıkları bu atla her yıl yinelerler. Bu bayramda başlıca rolü kendi kâhinleri veya *kamnoe*'leri (= şaman) oynar.”⁵⁵ Başka bir konuda Pallas bu tanıma geri döner ve törenin haziran ayı civarında geçtiğine işaret eder. “Şaman *kutsanacak* atı her zaman kendisi seçer. Kula ya da demir grisi rengine olması gerekir. Bu ata *izik* derler.”⁵⁶ “Kutsanacak” sözcüğünü özellikle kullandım, çünkü Pallas metninde bunu “kurban edilecek” olarak kullanmıştır. Bunun düzeltilmesi gerektiğini düşündüm, çünkü bu hatanın bir dikkatsizlik sonucu olduğunu düşünüyorum, nitekim metin şöyle devam eder: “İğdiş edilmemiş bir hayvan seçmek zorunludur.... Bir at bir kez *izik* olduktan sonra ... sahibi ona ancak kar yağdıktan sonra binmeye cüret edebilir.... Bir *izik* yaşlandığında öldürülebilir ya da yerine geçmesi için genç bir hayvan kutsanabilir. Eğer sahibi ölecek olursa at sürüde kalır ve sahibinin mirasçılara geçer.”⁵⁷ Harva kutsanmayla edinilen özel niteliğin bir hayvandan diğerine nasıl geçirildiğini gösteren ilginç bir geleneği su yüzüne çıkarmıştır. “Minusinsk Tatarlarında *izik* öldüğünde kuyruğuyla yelesi kesilir ve yeri-

⁵⁴ Bunun anlamı ya da nedeni için bkz. ilerde.

⁵⁵ Pallas, *Voyages en différentes provinces de l'Empire de Russie*, Paris, 1788-93, c. III, s. 433 vd.

⁵⁶ Pallas, a.g.y., c. IV, s. 579.

⁵⁷ Pallas, a.g.y., c. IV, s. 580.

ne geçecek ata bağlanırdı.⁵⁸

Kutsama töreni, Irkutsk yakınında böyle bir törene katılan Gmelin tarafından da anlatılır. Şaman tören için uygun saati seçer: “Öğleden önce olması gerekir (güneş gökte yükseldiği zaman). Seçilen gri bir attır, çünkü beyaz rengin tanrısal bir yanı vardır. Şaman ata bir şeyler söyler ve hafifçe eliyle dokunur ve atı tutan da onu koşturur. Böyle kutsanan ata kimse binmez ve ne olursa olsun yük yüklenmez. Sahibi öldüğünde de at kurban edilir.”⁵⁹

Georgi, vahşi hayvanlar ya da soğuk havalar sürüye zarar verdiğinde Tunguzların bazen sürülerinin tamamını bir veya birkaç ay için, hatta birçok yıl için kutsadıklarını ve bu süre boyunca sürüdeki hayvanların öldürülmesinin, verilmesinin ya da satılmasının yasak olduğunu anlatır.⁶⁰ Hayvanı koruma önlemleri her zaman aynıdır ve bu da bu hayvanın belli birine, vahşi bir hayvana ya da kışın efendisine teslim edildiğini göstermektedir.

Bu son öyküler kutsamanın çok kesin, belirli bir tören olmadığını gösterir: Bazı durumlarda hayvan başka bir hayvanla değiştirilir, örneğin yeni sahibinin *ruh*'una adanmadığı bazı durumlarda, üzerinde hakkı olan ilk sahibi öldüğünde kurban edilir. Buna benzer sonsuz sayıda örnek verebiliriz. Zaman ilerleyip Orta Asya ve Sibirya'yla ilgili bilgiler çoğaldıkça ve kesinleştikçe bu örneklerin sayısı da artmaktadır. Zamana ve yerlere bağlı olarak değişen metinlerin ayrıntılarına girmekten çok daha ilginç olan her yer ve her zaman için aynı olan açıklamaların verilmesi ve bu törenin yapısıyla ilgili genel hatların aynı kalmasıdır: Kutsanmaya aday olan hayvanların her zaman renklerine göre seçimi, töreni şamanın yönetmesi, artık boya, aileye ya da bireye değil, başka birine ait olan hayvan üzerindeki yasak.

Yukarıda belirtilen bu başka biri, kutsama ayinleri gibi, birden fazla olabilir, ama bunun nedeninin aynı olduğunu sanmıyoruz. Şimdiye dek verdiğimiz örnekler, özellikle ataların, koruyucu ya da iyiliksever varlıkların (tanrılar?) olduğunu vurgulamaktadır. Gmelin, hayvanın tanrısal bir renk olarak gördüğü beyaz renkte olması gerektiği üzerinde durur. Oysa Pallas siyah bir attan söz eder. Bu iddia tamamen yanlış gibidir. Siyah bir yandan halkın rengidir (Türklerde ayak takımına *kara budun*, yani kara halk denilir), öte yandansa murdar, kötü, uğursuz veya günümüzde olduğu gibi karanlık yönlüdür. Bu konudaki karışıklık Pallas'ın metni bütün ola-

⁵⁸ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 218.

⁵⁹ Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, Göttingen, 1751-52, c. III, s. 32.

⁶⁰ Georgi, *Bemerkungen auf einer Reise im russischen Reiche in den Jahren 1773 und 1774*, St. Petersburg, 1775, c. I, s. 284.

rak alındığında ortadan kalkmaktadır, oysa konuyu açık olarak sunmak için bu metni parça parça ele aldık. Nitekim yazar da örneğimizde kutsanan aygırın kötülük yapan ve korkulan bir tanrıya adandığını özenle belirtmiştir.⁶¹ Ayrıca Gmelin'in gri atı da bir prense ya da büyük bir tanrıya sunulmuş olmalıdır. Georgi ise kutsamadan yararlanan üçüncü kişileri belirterek önümüze yeni olanaklar açar: "Buriyatlar tanrıların, özellikle de çobanların tanrısı Sulbundu'nun, diğer atlara göz kulak olmak için geceleri bu hayvanlara bindiğine, bu işe ayrılan binek hayvanlarının sahibleri kan ter içinde kaldıklarına inanırlar."⁶² Georgi'den sonra XIX. yüzyıl seyyahları ve XX. yüzyıl etnografları *izik*'lerin sunulduğu pek çok güç hakkında bilgi verir; bu güçler kâh Venüs gezegenidir, kâh gök gürültüsü tinidir, vs.⁶³

İnsanlar ve nesneler gibi hayvanın da tecrit edilmesi belli bir yetenekten değil, ama gerçek bir murdar tabusundan kaynaklanabilir.

Murdar kavramı Altay halklarının alışık olduğu bir kavram değildir ve bu kavrama çok belirgin olarak ancak belli durumlarda rastlanılabilmektedir. Hayvanın ölüsü et olarak işe yaradığından murdar olan her şeyden önce insan cesedir; bu ayrım bu halkların yaşamsal zorunluluklara uyma esnekliklerini ortaya koyar. Murdar bahtsız kimsedir, büyük bir hastalık geçiren, gücü tükenmiş yaşlıdır, hatta şöyle söylenerek kovulan fakirdir: "Sen! Tanrı'nın sana verdiği kötü kaderinle defol! Çünkü seni beni sevdiği kadar sevseydi sana iyilik yapardı."⁶⁴ Eziyet çeken, hastalıklı hayvana, kötü büyüyen bitkiye, çelimsiz ve cılız ağaca, anormallikleri yüzünden kutsanmadıklarında kuşkuyla yaklaşılırdı.⁶⁵ Daha kesin olursak yıldırımın çarptığı her türlü nesne, kutlu sayılmadıklarında tamamen uğursuz bir güçle donatılmış kabul edilirdi. "Balagansk çevresindeki Buriyatlar, yıldırımın insana çarptığı yerde bir çadır kurarlardı. Ölen kimse bu çadıra getirilir, giydirilir ve tütsülerle güzel kokması sağlanırdı: Dokuz erkek çocuk üç gün boyunca ağıtlar söyler. Sonra ölü, erzakla birlikte bir tahtaya konularak bir ağacın üstüne yerleştirilir. Yıldırım

⁶¹ Pallas, *Voyages en différentes provinces de l'Empire de Russie*, Paris, 1788-93, c. III, s. 453.

⁶² Georgi, *Bemerkungen auf einer Reise im russischen Reiche in den Jahren 1773 und 1774*, St. Petersburg, 1775, c. I, s. 321.

⁶³ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 197 ve 218.

⁶⁴ Bu açıklama Marco Polo § 105'den alınmıştır; bkz. Hambis, s. 149: Tatarların neden sadaka vermediklerini açıklar. Bu saptama, insanın başına gelen tüm belaların ya yaptıkları hatalardan (bir yasa ya da yasağın ihlali) ya da tanrının iradesinden kaynaklandığı düşüncesiyle aynı doğrultadır.

⁶⁵ Bununla birlikte bunu kabul etmekte zorlanıyoruz.

çarpan hayvanlar için de aynı tören yapılır.”⁶⁶ Bu onur verici tören aslında yalnızca arıtmayı amaçlamakta ve bir evrime işaret etmektedir. Evine veya sürüsüne yıldırım çarpan bir insan genellikle büyük bir para cezası ödeyerek kendisini arıtmalıdır. Hayvan ise toplumdan ayrı tutulur, kovulur.⁶⁷ Bu hayvan gerçek bir *izik*’e, ama kötü bir *izik*’e dönüşür. Bununla birlikte bu tabunun toplumsal önemi sınırlıdır, çünkü yıldırım çarpması çok nadir gerçekleşir.

Doğal olarak kurban edilen hayvanlar dışında, özellikle büyük bir ilahi ile donanmış, büyüsel-dinsel törenlere katılan bitki ve hayvanlara ilişkin elimizde çok az, hatta neredeyse hiç bilgi bulunmamaktadır.

Dinsel yaşama ya da büyüsel etkinliklere geçici veya sürekli olarak katılan herkes bir tür mübareklik kazanır. Altay uygarlığında oldukça basit aile yaşamına, yani günlük yaşama girmeyen, özel bir kutsallaştırma gerektirmeyen tapımdan farklı olarak, din ve büyü uzmanların ilgi alanına girerdi. Resmi din olan Gök-Tanın tapımı hükümdara aitti. Yalnızca hükümdarın, istediğinde belli bir ölçüde halkını da işin içine sokabileceğini hatırlatarak bu konuyu burada bırakalım.⁶⁸ Büyü, gizemli deneyimlerin içine derinlemesine giren ve onu başkalarından ayıran ilahi bir güçle donanan şamanın işidir. İmparator ve şaman her zaman kutsaldırlar. Bunlar ilahi kişilerdir. Ayrıca kutsal yaşamdan dindışı yaşama geçen pek çok dinsel veya büyüsel olgu da vardır. Örneğin büyük kavim adakları, cenaze törenleri ve kuşkusuz en azından modern dönemde, kişiyi belli bir hareketin içine sokan tüm eylemler: savaş, av, balık avı, vs.

Bu durumda bir törene katılan hayvan ve bitkinin, koşullar gerektirdiğinde kutsanan, sonra kutsallıktan çıkarılan, sürüden ya da belli bir tür arasından rastgele seçilen sıradan varlıklar mı yoksa *izik* mi olduklarını ya da bunların kendiliğinden özel ve “mübarek” bitki ya da hayvanlar olup olmadıklarını ya da son olarak, bu törene katılmalarının bunlara özel bir değer atfedip atfetmediğini kendimize sormalıyız.

Kurban edilme ve kutsanma dışında, ağacınki olmasa bile hayvanın rolünün dinsel ve büyüsel törenlerde oldukça sınırlı olduğu bir gerçektir. Özel bir konuma bürünmüş ilk hayvan grubu, gerek putların gerek büyü malzemesinin taşınması veya

⁶⁶ Pallas, *Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften*, St. Petersburg, 1776-1801, c. II, s. 283.

⁶⁷ Pallas, a.g.y., c. II, s. 282-283; Plan Carpin, *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appelamus*, ed. d’Avezac, Paris, 1838, III. bölüm, § 4, 2, s. 236-237. Bunun için bkz. I. bölüm, s. 43.

⁶⁸ Bkz. Vladimirtsov, *Gengis Khan*, Paris, 1948, s. 76.

bir yere çekilmesi için kullanılan yük hayvanlarıdır. Guillaume de Rubrouck, “ölülerinin keçeden tasvirlerinin, kimsenin dokunmaya cesaret edemediği” yük arabalarına konulduğunu söyler.⁶⁹ Bu yük arabalarını çeken hayvan onların kutsallığına ortak olur. Bunu ancak çağdaş bilgiler aracılığıyla öğrenebiliyoruz. O sıralarda hâlâ putatapar olan Tunguzlar tanrıların tasvirlerini taşıyan rengineyiğinin kutsal olduğunu söyler.⁷⁰ Hristiyanlığa geçen Tunguzlar ikonları, mumları ya da tüsüyü “hayırlı rengineyiği”nin taşıdığını söylemekle yetinirler.⁷¹ Bunun putataparlığın en eski kavramı olan mübareklik olduğundan eminiz.

Ağacın şaman seanslarındaki yerinden daha önce söz etmiştik. Bu yer, hayvanın kurban törenlerindeki yeriyle aynıdır. Ağacın yeteneklerinden ya da görünüşünden dolayı mı seçildiğine ya da tören yoluyla mı kutlu ağaç olduğuna ilişkin hiçbir bilgi yoktur. Bunu düşünmemizi sağlayacak tek nokta basit bir rastlantı sonucu edindiğimiz önemsiz bir noktadır: şaman ağacı genellikle kabuğu beyazımsı olan kayın ağacıdır. Beyaza bu denli önem veren insanların⁷² kayın ağacını seçmesinin nedeni bu ağacın kabuğunun rengi olamaz mı?

Cenaze törenlerinde, cesedin çevresinde döndürülen ve kutsanma törenleri sırasında bir daire içinde gezdirilen atlar töreni yöneten kutsal varlıklar olabilir. Altay kavimlerinde en eski dönemlerden beri düzenlenen at yarışlarının, bugün verilen anlamdan farklı bir anlamı olmalıdır. Aynı şey deve güreşleri için de geçerlidir. Kızıstıkları dönemde oldukça çarpıcı bir hızla birbirlerinin üstüne atlamakta tereddüt etmeyen bu hayvanların nasıl kiskanç oldukları iyi bilinir. Çağdaş Anadolu'nun bu saldırganlıkla ilgilenmeye devam etmesi sporcu bir ruha mal edilebilir. Ancak deve güreşlerinin en eski Türk geleneklerinden biri olduğunu görmek de oldukça ilginçtir. Yukarı ortaçağda bu güreşlerin anlamı neydi? Ne yazık ki bilmiyoruz: Herhalde çok büyük bir anlam ifade ediyorlardı. Aslında av sahnelerinin tasvir edildiği Sul-yek kaya kabartmasında (yalnızca 1. grupta) karşı karşıya duran en az üç deveye rastlanabilir.⁷³

Cesetlerin etlerini yiyen hayvanlar murdar oldukları kadar doğaüstü güçlerin araçları ya da tezahürleri de olabilirler. Cenaze törenlerindeki rolleri çok önemli-

⁶⁹ Guillaume de Rubrouck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World as Narrated by Himself*, ed. Rockhill, Londra, 1900, s. 149.

⁷⁰ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 383.

⁷¹ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 206.

⁷² Özellikle en büyük bayramlardan birisi Beyaz Bayram'dır.

⁷³ Appelgren-Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931, levha 77 ve 87.

dir. Moğol lamacılığında edindiği değeri kabul etmemize karşın, cesetlerin vahşi hayvanlara ya da kemirgenlere terk edilmesi geleneğini lamacılığın başlattığını ileri süren Blochet'nin haklı olmadığını daha önce belirtmiştik,⁷⁴ çünkü bu geleneğe bu dönemden önce de rastlanır.⁷⁵ Bu gelenek, yerli olmasa bile en azından eski dönemlerden alınmış bir gelenektir. Hayvanın at yarışlarında, ceset çevresindeki dolaştırmalarda ve deve güreşlerinde olduğu gibi dinsel amaçlarla kullanılması söz konusudur. Maalesef bu konuda cehaletimizi itiraf etmekten başka bir şey yapamıyoruz. Kesin olan, hâlâ arkaik olan bir zihniyetin tam bir kurmaca içine sürüklendiğidir. Bunu su yüzüne çıkarmak ilerde yapılacak çalışmalara düşecektir. Şu an için, tabu kavramının geçerli olduğu birkaç ender durum dışında, tamamen farklı bir düşünce ortaya koyan insan boyu ile hayvan boyu arasındaki her tür ittifaktan bağımsız olarak, hayvana yalnızca yasak bir bölgede bulunduğu için ya da yaşadığı dünyadan ya da artık bu dünyadan olmayan bir canlının kendisinden yararlanılabilmesi için sahip olduklarından ve türdeşlerinden tecrit edildiğinde özel bir değer yüklendiğini ve hayvanın dindışı kullanımlara yasaklandığını söyleyebiliriz.

⁷⁴ Jean-Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Paris, 1963, s. 140.

⁷⁵ Örneğin bkz. Stein, *Leao-tche*, s. 44.

YEDİNCİ BÖLÜM

KURBAN

Dinsel yaşamın en önemli, hatta bazılarına göre temel faaliyeti kurban adamaktır.¹ Buna karşın eski dönem toplumlarında, özellikle hayvan dünyasının önemli rol oynadığı totemci toplumlarda hayvanların öldürülmesi kuşkuyla karşılanabilir. Bazı bilim adamları kurbanın “totemizmin bir ögesi” olmadığını, hatta “totemizmin doğası gereği kurbanı dışladığını”² ve “kurban etmenin, totemizmin olmadığı ya da artık uygulanmadığı yerlerde varlığını sürdürdüğünü”³ ileri sürmüşlerdir. Bu incelemeyi tekrar ele almak ve kurbanın öneminin, hayvanların belli bir uygarlığın mitlerinde oynadığı rolün önemiyle doğru ya da ters orantılı olup olmadığını araştırmak konumuzun dışındadır. Ama Altay toplumu ekonomik ve kültürel açıdan hayvan dünyasına dönük olduğundan ve kurbanın eski dönemlerde, ortaçağda, hatta modern çağda bu tapımın en önemli ve ilk sırada gelen tezahürleri olmasından yola çıkarak hayvanların kutsanması ile kurban olarak öldürülmesi arasında bir çelişki olmadığını söyleyebiliriz. .

Bozkırlardaki ve yüksek platolardaki dinsel yaşam hakkında bilgi edindiğimizde ve arkeoloji sırlarını aydınlatıldığında hayvanların kurban olarak sunulması daha fazla aydınlanacaktır. Strabon ya da Herodotos, İskitlerde ve Masagetlerde kurbandan söz ettiklerine göre, bozkırlarda, antikçağ İskit'i ve aynı bölgede ya da daha doğudaki ortaçağ Türk-Moğol olguları arasındaki benzerliklerin, başka uygarlıklardan alındığı ya da aynı geleneklerin devam ettiği açıktır. İskit kurban töreninin öne çıkması ve büyük Yunanlı tarihçilerin ve coğrafyacıların anlattıkları biçimiyle en büyük özgünlüğü, Altay kurban törenlerini en iyi niteleyen, açıklayan tören olmasından kaynaklanır: öncelikle atın kurban olarak sunulması, boğularak öldürülmesi, yani kanın akmamasına dikkat edilmesi ve hayvanın derisinin yüzülmesi.⁴ Przyluski bu özelliklerde, göçebelerin kurban törenleri ile Hint-Avrupalıların klasik adak

¹ Constant: “Kurban, dinlerin ayrılmaz bir parçasıdır” (*De la Religion*, I, 250).

² Loisy, “Le totémisme et l'exogamie,” *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1913, s. 186.

³ Hubert ve Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,” *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, 1909, s. IV.

⁴ Herodotos, *Histoires*, IV, 60-1. Strabon, XI. kitap, VIII. blm § 6, Londra, 1912-16, c. II, s. 247.

törenleri arasında temel bir fark olduğunu gözlemlemiştir. Bu özgün öğelerin Hindistan'da bulunma nedeni büyük olasılıkla Hintlilerin İskitlerden almış olmalarıdır.⁵ Antikçağ bozkır göçebelerinin Hint-Avrupalı oldukları kabul edildiğine göre kültürlerinin bu kadar önemli bir noktasında aynı dil ailesinden diğer halklarla aralarındaki bu farklılık açıklanmalıdır. Bunun nedeni çok özgün ve içsel bir dönüşüm olabilir mi? Altay'da (Pazırık) bulunan mezarlardan edinilen bilgiler atın kurban edilmesinden önce geyikgillerden ya da rengineyiği ailesinden bir hayvanın kurban olarak seçildiğini gösteriyor. Herhalde İskitler atı evcilleştirip binek hayvanı olarak kullandıklarında çok açık bir askeri üstünlük kazanmışlar ve bu arada at kurban etme alışkanlığını edinmişlerdir. Bu açıdan başkalarına, özellikle de komşularına ve tarihte onların yerini alacak uygarlıklara örnek olmuşlardır.⁶ Ne olursa olsun Hi-ong-nular, Tu-kiular ya da onlardan sonra gelen Altay halkları at kurban etmekten hiç vazgeçmemişler ve at kurbanı bugün de Orta Asya ve Sibiry'a'nın en muhafazakâr toplumlarında canlı bir ayin olarak varlığını sürdürmektedir. Birçok gözlemci bu konuyla ilgilenmiştir; töreni tüm ayrıntılarıyla açıklamış ve tam bir tasvirini sunmuşlardır. Elbette günümüzde gerçekleştirilen törenin tüm aşamalarının eskilere dayandığını ve bu görkemli kutlamanın bugün de aynen gerçekleştirildiğini söylemek olanaksızdır. Buna karşın tarihsel belgelerin kesin bilgiler verdiği noktalarda, at kurban etmenin simgesel anlamının en azından genel çizgileriyle aynı olduğu ve aynı kurallara uyulduğu anlaşılmaktadır.

Kurban kavramı en kolay kabul edilen kavramlardan biri olsa da içeriğini araştırmak boşuna bir çalışma olmaz. Bütün olarak bakarsak kurban etme, "dindışı açısından kurban edilen [victime] aracılığıyla kutsal olanla iletişim kurma yoludur."⁷ "Dindışı" ve "kutsal" sözcüklerini yorumlamamız gerekmez. Ama "kurban"dan kastedilen nedir? Bu sözcüğün Latince kökeni *vincire*, bağlamak ya da *vincere*, yenmek (çünkü kurban zaferden sonra sunulur) ya da *vigere*, güçlü olmak (çünkü kurban her zaman büyükbaşdır) olabilir, ama bu sözcüğün uyandırdığı çağrışım kurban edilmiş canlı bir varlıktır. "Ancak bir canlı ya da nesne yok olduğunda kurbandan söz edilebilir"⁸ diyen Cazeneuve bunu kasteder ve Hubert ve Mauss ondan

⁵ Przyluski, "Nouveaux aspects de l'histoire des Scythes," *Revue de l'Université de Bruxelles*, n° 3-4, 1937, s. 13.

⁶ Przyluski, *a.g.y.*, s. 14-15.

⁷ Hubert ve Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice," *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, 1909, s. XVI.

⁸ Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris, 1958, s. 380.

önce, “(Kurbanın) çıkış noktası her zaman ... bir şeyin yok edilmesi ve bir parçasının kesilip atılmasıdır”⁹ demişlerdir. “Nesne” ve “şey” sözcüklerinin kullanılması, yazarların yalnızca canlı hayvanların kurban edildiğini düşünmediklerini, ama belli birisinin onuruna kurban edilen her neyse, yok edilmesi koşuluyla ve kan içermeyen her şeyin, yiyeceğin, bitkinin, silahın, eşyanın, vs kurban olarak sunulabileceğini düşündüklerini göstermektedir. Bu düşüncelerini şöyle açıklarlar: “Sunulanın tamamının ya da bir kısmının yok edildiği her defasında, sunulan bitki olsa bile kurbandan söz edilmelidir, oysa genellikle kurban sözcüğünü kanı akıtılarak öldürülen canlı hayvanlar için kullanma eğilimi vardır.”¹⁰ Hubert ve Mauss düşüncelerini şu saptamayla doğrularlar: “Kurban adama mekanizması her durumda aynıdır.”¹¹

Altay olgularının adak ve kurbanı tanımlamaya çabalayan bilim adamlarına önemli kanıtlar getirdiği çok açıktır. Bu konuda pek çok örnek verilebilir, ama Moğolca bir sözcüğü incelemek oldukça ikna edici olacaktır. *Takilya* sözcüğünü Kowalewski bulmuştu. Anlamı adak, Tanrı'ya sunulan kurban, kurban'dır.¹² *Tabik* sözcüğü “adak, kurban, Tanrı'ya sunulan kurban, her tür ululama eylemi, onur, tanrısallık”¹³ anlamlarını taşır ve günlük dilde tanrılara adak olarak sunulan çay ve buğday anlatılmak istenir.¹⁴ Bununla birlikte biraz daha ileri gitmek ve “yok edilen adak” deyişine olabildiğince geniş bir anlam yüklemek gerekir. Bazen cenaze törenlerinde kurbanlar boğazlanır, yok edilir, yakılır; bazen de mezara çeşitli eşyalar ve canlı varlıklar gömülür. Amaç aynıdır, kuşkusuz elde edilen sonuç da. Mezarın üstüne yiyecekler ve eşyalar bırakıldığında ya da yere süt saçıldığında amaç da sonuç da aynıdır. Sunulan şey birkaç saatliğine ruha bırakılıp sonra yenilip ya da içildiğinde de amaç farklı değildir. Her durumda sunulan yok olur. İstisnai bir durum Moğolca bir sözcükle ortaya çıkar. *Taikhu* fiili adak adamak demektir ve bir söğüt dalını iple bağlayıp adak olarak sunmak anlamına gelir.¹⁵ Ama bu durumda nesnenin yok edildiğini, yok olduğunu kanıtlayan bir şey yoktur.

Ama kurban kavramını başka bir açıdan değerlendirerek kısıtlamak oldukça zor-

⁹ Hubert ve Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,” *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, 1909, s. XIV.

¹⁰ Hubert ve Mauss, *a.g.y.*

¹¹ Hubert ve Mauss, *a.g.y.*

¹² Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kazan, 1844-49, c. III, s. 1658 B.

¹³ Kowalewski, *a.g.y.*, 1598 B.

¹⁴ Kowalewski, *a.g.y.*, 1658 B.

¹⁵ Kowalewski, *a.g.y.*, 1548 B.

dur. Kurbanın, bir nesneyi “günlük alandan din alanına geçirmek” olduğunu söylersek bu bağlamda kutsamak (*izik*) ile kurban adamayı karıştırırız. Aslında iki eylemin amacının benzediği doğrudur: sahip olduğunun bir kısmını geri kalanı korumak amacıyla sunmak ya da yükümlü olduğumuzu hissettiğimiz kişilere karşılık bir şeyler sunmak. Her durumda daha fazlasını almak için birazını gözden çıkarmak söz konusudur, bunun nedeni ya söz konusu gücü yumuşatmak ya da “belirli haklar” elde etmektir.¹⁶ “Her kim kurban adarsa malını adar, daha doğrusu kendisini adar,” der Van der Leeuw,¹⁷ ama bu noktada bir çıkmaza giriyoruz, çünkü bu durumda adak adandığında ya da bir şey kutsandığında kişinin aynı konumda olduğunu varsayıyoruz.

Adak sunmakta ve kurban etmekte beslenme düşüncesinin temel olduğundan kimsenin kuşkusu yoktur. Bu da başka bir saptama yapabilmemizi sağlıyor. Evcil bir hayvan beslenildiğinde görevini yerine getirmesinin beklendiğini söylemiştik. Köpek beslemenin nedeni sürüleri gözetlemesini sağlamaktır. Şahin avda çok yetenekli olduğu için beslenir. Vahşi bir hayvan beslenilmesinin, hatta temel bir önemde ve simgesel olarak beslenilmesinin nedeni bu hayvanın boyun müttfeği olması, boy yaşamına bir ölçüde katılması ve boya hizmet etmesi ya da rakip ise boya zarar vermesinin engellenmek istenmesidir. Tanrılara sunulan ya da kurban edilen her şey için bu saptama geçerlidir.

Dindışı ve yararçı edimden simgesel ya da dinsel edime geçiş çok hassastır. Bir örnek verelim. Trochtchanskii, Yakutların yakınlarında bir kartal gördüklerinde hemen bir dana kesip bir kısmını bu kartala verdiklerini anlatır.¹⁸ Bunu yaparken iki duyguyla yönlendirilirler: kartalın daha fazla önem verdikleri bir şeyi almasından duydukları kaygı ve kartalın memnun kalıp aldığına eşit bir hizmet sunmak isteyeceği umudu. Trochtchanskii, “kartal olmadığında, kesilmiş hayvanın kalbini onun için avludaki bir masanın üzerine yerleştirirler. Bu durumda da iki niyet söz konusudur: kartalın kalbin bulunduğu yere doğru gelmesi umudu ya da kartalın görünmez ruhunun bundan besleneceği inancı” der. Buriyatlar evrimlerinin sonraki bir aşamasında, yurtlarının üzerinde uçan bir kartal gördüklerinde onuruna havaya süt

¹⁶ Hubert ve Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,” *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, 1909, s. 2.

¹⁷ Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, Paris, 1955, s. 348.

¹⁸ Tüm bu örnekler Harva'dan alınmıştır: *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 466.

ya da tarasun saçarlardı. Söz konusu olan kartalın beslenmesi değildir artık, çünkü kuş havaya saçılan sıvıyı içemez. Buriyatların davranışının amacı aslında Yakutlarla-
rınkiyle aynıdır; yalnızca daha simgeseldir. Yeniden Yakutlara dönersek tüm bunla-
rın sonuçlarını gözlemliyoruz. Kimi aileler kartalın tasvirini yaparlar ve içinde kar-
talın ruhunun bulunduğu inanırlar ve yurdun bir köşesine yerleştirirler. Artık
bir put-*ongon* vardır ve buna yiyecek sunulması tamamen tapımsaldır.

Ruh'lara yiyecek sunulması Altay Orta Asya'sının en eski geleneklerindendir ve
adak-sunağın ilk tezahürüdür. Hiong-nularda buna rastlıyoruz, örneğin şan-yu'nun
ölümüyle tüm ordu ölen prene şarap ve pirinç sunmak için birleşirdi.¹⁹ Aslında bu
sunuşta birçok eylemin aynı anda gerçekleştirildiğine tanık oluyoruz: kurbanların
öldürülmesi, yiyecek ve eşya sunulması.

Put-*ongon*'a sunulan yiyecek (ardından sancağa da sunulur, ama adak ve kan akı-
tılan kurban eylemi arasında bir ayrım yapmak olanaksızdır) oldukça açık bir sim-
gesellik ortaya koyar, biraz önce söz ettiğimiz kartal tapımındaki simgeselliğin ay-
nısı söz konusudur. Özellikle Moğol döneminde ve çeşitli Altay halklarında, aile
ocağını koruyan tanrıların düzenli olarak beslendiği bilinmektedir. Yiyecek ve içe-
cek sunma töreni genellikle aynı biçimde gerçekleştirilen başka bir törenle tamam-
lanır; bu törenin amacı tasvirdeki ruha değil, rüzgâr, şimşek, toprak ve ana yönler
gibi doğal öğelerde bulunan ya da gezinen *ruh*'a yiyecek ve içecek sunmaktır.

Guillaume de Rubrouck Moğol çadırlarındaki çeşitli putları betimledikten sonra
şu açıklamayı yapar: "İçmeye geldiklerinde önce çadırın efendisinin başının üzerin-
deki tasviri, sonra sırasıyla öteki tasvirleri içeceklerle ıslatırlar. Efendinin hizmeti ve
eğitimi altındaki bir delikanlı çadırdan elinde içecek dolu bir kupayla çıkar ve ateşi
ululamak için güneye, sonra havayı ululamak için doğuya, suyu ululamak için batı-
ya ve son olarak da ölülerini ululamak için kuzeye doğru üç kere bu içeceği saçar. Ça-
dırın efendisi içmek üzere kupayı aldığı anda içmeden önce içeceğin bir kısmını yere
saçar. Eğer at üstündeyse içmeden önce içeceğin bir kısmını atın boynuna ve yelesi-
ne döker. Delikanlı dünyanın dört bir yanına bu içeceği saçtıktan sonra çadıra geri
döner, burada kendisi gibi efendinin hizmeti ve eğitimindeki iki delikanlı iki kupa
ve iki tepsiyle beklemektedir ve bunları evin efendisine ve hanımına sunarlar."²⁰

Marco Polo bu törenden biraz farklı söz eder. Natigai ve eşinden söz ettikten
sonra şunları anlatır: "İyi bir şeyler yemek için evlerine geldiklerinde, tanrıların

¹⁹ Parker, "Turko-Scythians Tribes," *Chinese*, XXI, s. 261.

²⁰ Guillaume de Rubrouck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World
as Narrated by Himself*, ed. Rockhill, Londra, 1900, s. 58-61.

ağına bu yiyecekten sürerler ve bu yiyeceği yediğini söylerler.”²¹ Jean de Plan Carpin ise şunları yazar: “Sürülerinin ve kısıraklarının ilk sütünü; ve yemek yiyip içki içecekleri zaman yiyeceklerini ve içeceklerini önce putlarına sunarlar.” Bir hayvan öldürüldüğünde kalbini arabalarındaki puta sunarlar ve ertesi güne kadar beklerler, sonra puttan alarak pişirip yerlerdi.”²² Yine aynı yazara göre Moğollar yiyecek ve içeceklerinin ilk ürünlerini güneşe, aya, ateşe, suya ve toprağa, yani “taptıkları ve saygı duydukları” doğa güçlerine sunarlardı,²³ bu doğa öğelerine her zaman saygı duyulmuştur, ama batının ya da doğunun etkisiyle saygı dereceleri farklılık göstermiştir.²⁴ Guillaume de Rubrouck’un dört ana yöne bağlı olarak sözünü ettiği doğa öğeleri de (ateş, su, hava) kuşkusuz bunlardır; dördüncü öğe olarak topraktan söz eder, toprak merkezdedir, beşinci öğe öyküsünde yoktur ve (yanlışıklık?) ölümlerden söz etmiştir. Mostaert, Ordos Moğollarının bir kitabını incelemiştir: Bu kitapta “kısırak sütünün yaz dönemi saçılması için dualar” ve sunulanların ayrıntılı ve “tamamlayıcı betimlemesi” bulunur.²⁵

Putların ve ruhlara sunulanların genel tasvirleri neredeyse tüm kaynaklar tarafından yapılmıştır. İnancılı bir Müslüman olan Ebulgazi putatapar atalarının utanç verici put tapımlarını anlatmıştır: “Bu bebeğin (kuşkusuz sevilen bir ölüyü temsil etmektedir) önüne yemeklerinin ilk kırıntılarını bırakırlardı; yüzünü ve gözlerini silerler ve önünde secdeye kapanırlardı.”²⁶

Konumuzun dışında kalan ve üzerinde fazla durmak istemediğimiz bu sungular çok açık olarak adak kavramını ortaya koyarlar, ama tüm kurbanlar için aynı şey söz konusu değildir.

Bir canlının ölümünü gerektiren pratik tekniklerden ibaret olan bazı eylemler tamamen dindışıdır. Bununla ilgili olarak Moğol döneminden çok karakteristik bir ör-

²¹ Marco Polo § 218, Hambis, s. 320.

²² Plan Carpin, *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, ed. d’Avezac, Paris, 1838, III. bölüm, § 1, I, s. 223-224.

²³ Plan Carpin, *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, ed. d’Avezac, Paris, 1838, III. bölüm, § 1, 3, s. 226.

²⁴ Çin elementleri: su, ateş, toprak, tahta, maden; klasik dünyanın elementleri: hava, ateş, toprak, su. Rubrouck için: ateş, su, hava, toprak ve x. Plan Carpin için: ateş, su, toprak, güneş, ay. Theophylaktos Simokattes Türkler için ateş, su, toprak, hava elementlerini vermektedir. Bkz. 2. Bölüm, “sınıflandırmalar” da söylenenler.

²⁵ Mostaert, “L’ouverture du sceau et les adresses chez les Ordos,” *MS*, 1935-36, s. 333-335.

²⁶ Ebulgazi Bahadır Han, *Şecere-i Türk*, ed. Baron Desmaisons, St. Petersburg, 1871-1874, c. I, s. 17.

neğimiz var. Önemli kişiler öldüğünde varlıkları kendileriyle birlikte gömüldüğünden ve düşmanların kemiklerini yakmak için çalmalarından korkulduğundan mezarın yerinin öğrenilmemesi için çok sıkı önlemler alındığı bilinmektedir. Bu yöntemlerden biri mezar kapatıldığında at sürüsü geçirilerek üstünün düzleştirilmesidir.²⁷ Buna karşın ölüm yıldönümünde anma törenlerinin yapılabilmesi için mezarın tam olarak yerinin bilinmesi önemlidir. Bu nedenle atları bırakmadan önce “ölen hanın mezarı üzerinde yavru bir deve annesinin yanında kurban edilirdi; sonra mezara adaklarda bulunma zamanı yaklaşıncı serbest bırakılan anne deve, yavrusunun öldürüldüğü yere gidip bağırıma başladı.”²⁸ Devenin kurban edilmesinden söz edilse de aslında söz konusu olan bir kurban töreni değildir.

Bu çok açık bir örnektir, fakat kurban töreni mi yoksa teknik mi olduğu belli olmayan sayısız başka örnek vardır. Cenaze törenlerinde hayvan sürülerinin kurban edilmesine çok rastlanır; bu kurban törenleri birçok bölüme ayrılır. İlk bölümde yalnızca önlem olarak gerçekleştirilen ve dinsel bir anlam taşımayan öldürme eylemleri yer alır: mezarın üzeri düzleştirildiğinde ya da bu yetersiz görüldüğünde, mezar kazılması çalışmalarına katılan tüm insanlar öldürülmelidir, hatta cenaze alayının yolda karşılaştığı kimseler bile öldürülür. Marco Polo şöyle der: “Biliniz ki, belli bir gelenek uygulanmaktadır. Cengiz Han'ın soyundan gelen tüm büyük hanlar ve Tatar beyleri öldüklerinde Altay adı verilen yüksek bir dağa götürülürler ve buraya gömülürlerdi. Nerede ölürlerse ölsünler, yüz günlük uzaklıkta olunsu bile başka bir yere gömülmek istemezlerdi. Başka bir olağanüstü olay da şudur: bu büyük hanların cesetleri dağlara taşınırken, kırk gün ya da daha uzak mesafelerde, yolda karşılaşılan kimseler ölüyü taşıyanlarca kılıçtan geçirilirlerdi. Bunları öldürürken şöyle derlerdi: gidin ve beyinize ötedünyada hizmet edin.”²⁹

Marco Polo'nun söz ettiği önlem için sürülerin kurban edilmesini başka gözlemciler de doğrulamıştır. Bununla birlikte insanlar bu kurbanın pratik nedenine metafiziksel bir neden atfetmek için bazı açıklamalar yapmışlardır: bu kurbanlar boşuna kurban edilmezler, ötedünyada ölüye hizmet ederler. Ama Venediklinin iki kavramı karıştırdığını düşünüyoruz, çünkü farklı iki kavram arasında doğrudan bağlantı kurmaktadır: “Beyleri öldüğünde, beye ait olan en iyi atların, develerin³⁰ ve katırla-

²⁷ Palladius, “Elucidations of Marco Polo Travels in North China,” *NCBRAS*, s. 12, Çin kaynaklı bir bilgi verir.

²⁸ Palladius, *a.g.y.*, s. 13.

²⁹ *Marco Polo* § 69, Hambis, s. 81.

³⁰ Deve sorun kaynağıdır. Jean-Paul Roux, “Le chameau en Asie centrale,” *CAJ*, 1959, s. 52-53.

rın hepsini öldürürlerdi.”

Cenaze törenlerinde öldürülen insan ve hayvanların “kurban” olmadığını düşünüyoruz. Hatta kurban kavramına tamamen karşıt bir bağlama aittirler bile diyebiliriz. Öldürme, yok etme ve sunma eylemleri gerçekleştirilmiş olsa bile bir terk ediş, vazgeçiş söz konusu değildir, tam tersine ölüyle birlikte gömülen her şey ölü canlıyken ona ait olan şeylerdir, ölüyle birlikte gömülürler, çünkü ölünün sahip olduklarını öbür dünyaya götürmesini isterler. Öldürülen canlıların ve Rubrouck’un “hazine”³¹ olarak nitelediklerinin gömülmesiyle ilgili çok sayıda kanıt vardır ve yeneden ele alınmayı gerektirmeyecek kadar çok söz edilmiştir.³²

Orta Asya ve Sibirya’da belli şeyleri telafi etmek için kurban adanmadığını sanıyoruz. İşlenilen bir günahın bedeli olarak tanrıya bir şeyler sunmak ahlaksal sorumluluğu gerektirir. Bununla birlikte bu kavram oldukça erken bir dönemde gelişmiş olabilir, çünkü izlerine Tu-kiular ve Moğol egemenliği döneminde rastlıyoruz. Sieroszewski, Yakutların günahı Tanrı’nın yasalarına karşı gelmek olarak kabul ettikleri ve günahı “günah çıkararak, alçakgönüllülükte bulunarak ve pişman olarak”³³ affettirebileceklerine inandıkları düşüncesine karşı çıkmıştır. Oysa Yakutlarda kavim düzenine karşı suç işlendiğinde bağışlarla, özellikle de yiyecek bağışlarıyla ve bir sığır kurban ederek aklanmak gerekir.³⁴ Bir günahın bedelini ödemeye yönelik kurban adamanın oldukça şaşırtıcı olduğu bir gerçektir ve suçlardan arınmanın en eski yönteminin ya iki ateş arasından geçmek ya da şamana önemli miktarda bir ceza ödemek olduğu da bilinmektedir.³⁵ Bu “ceza”nın bedeli ödemenin ilk biçimi olmadığını, şamanın gerçekleştireceği ayinlerin maliyeti olduğunu düşünüyoruz.

Buna karşın tapınma, dua, şükür kurbanları, cenaze törenleri, kurban ayinleri ya da atalara sunulan kurbanlar gibi ortak bir yemekle son bulan kurbanlar, kurban adını tam olarak karşılayan oldukça belirli ve sürekliliği olan olgulardır.

Kurban çeşitlerinin alanı çok geniştir. Cenaze törenleri dışında “kurbanı gerekti-

³¹ Guillaume de Rubrouck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World as Narrated by Himself*, ed. Rockhill, Londra, 1900, s. 81.

³² Jean-Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Paris, 1963, s. 176 vd.

³³ Sieroszewski, “Du chamanisme d’après les croyances des Yakoutes,” *RHR*, 1902, s. 299.

³⁴ Sieroszewski, *a.g.y.*

³⁵ Bkz. Plan Carpin, *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, ed. d’Avezac, Paris, 1838, III. bölüm, § III, 2, s. 231; III. bölüm, § IV, 2, s. 236-237. Çok iyi bildiğimiz ateşle arınma eski tarihlerden bu yana doğrulanır.

ren pek çok durum vardır ve nedenleri ile amaçlarının çok farklı olması yöntemlerin de çeşitlenmesine yol açmıştır.”³⁶ Bazı kurbanların tarihleri bellidir, değişmez ve yılın belli bir dönemine denk gelir; bazı kurban törenleri de duruma göre belli bir olayın sonucunda gerçekleştirilirler. Tarihleri belli kurbanlar arasında sürekli ilişki içinde olunan ve belli bir düzenin koruyucusu olan belirli, kesin bir güce yönelik olanları sayabiliriz: Gök, Yer, Atalar ve daha sonra inceleyeceğimiz başka güçlere sunulan kurbanlar gibi. Belli bir olay sonucunda düzenlenen törenler arasında çeşitli nesneler kurban edilir³⁷ ve belirlenmeleri zordur. Kinlerde, 1165 yazının başlangıcında “kuraklık tüm toprakları kasıp kavurmuştu. Kral ... kuzeydeki dağa gitme ve ayinlere göre yağmur duası için kurban adama emrini verdi.”³⁸ Bu tür kurbanlar, genellikle askeri hareketlar sırasında ya şükretmek için zaferden sonra ya da sefere çıkmadan önce ya da bir orduya karşı yürümeden önce güç istemek amacıyla gerçekleştirilirdi. Cengiz Han Harezmi'ye karşı sefere çıkmadan önce kurbanlar adamıştır.³⁹ Songlara saldırmaya hazırlanan Mönge atalarını onurlandırır ve sonra da Göge büyük kurban adakları sunar.⁴⁰ Kubilay, Nayan'ı yendiğinde “tanrılara çok sayıda kurban adamıştır.”⁴¹ En azından Moğol döneminde bu tören gelenekselleşmiştir. *Yuan-che*: “Zafer kazanmış kumandanların, eski geleneklere göre, biri zafer kazandığında, boyunduruğu altına aldığı toprağın bayrağına kurban adamak zorundadır dediklerini”⁴² açıklar. Sancağa –tanrılara değil– kurban adama, şükran kurbanı olarak gözüktüyor. Bir dilekte bulunmak istendiğinde sunulan adakların amacı da aynıdır. *Pei-lou-fong-sou*: “(bir sefere çıkmadan önce) tüm Barbarlar bir sancağın altında toplanırlardı. Aynı gün bir insan kurban edilirdi ve adakta bulunulurdu,”⁴³ demiştir. Cengiz Han Naymanlara karşı savaşa gitmeden önce bayrağına da yakarır.⁴⁴ *Moğolların Gizli Tarihi*'nde, Camuka savaş kararını aldığını be-

³⁶ Hubert ve Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,” *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, 1909, s. 16.

³⁷ Kurban töreninin öğeleri: “Bu tür şeyler sayesinde ... kurban töreni yapılır.” Hubert ve Mauss, *a.g.y.*, s. 12.

³⁸ Harlez, *Histoire de l'Empire de Kin ou d'Or*, Paris, 1886, s. 110.

³⁹ Remusat, *Nouveaux mélanges asiatiques*, Paris, 1829, c. II, s. 65.

⁴⁰ Gaubil, *Histoire de Gentchiscan et de toute la dynastie des Mangous*, Paris, 1739, s. 115.

⁴¹ *Marco Polo* § 81, Hambis, s. 108.

⁴² Cleaves, “The Biography of Bayan of the Bârin in the Yüan-Shih,” *HJAS*, 1956, s. 268.

⁴³ Serruys, “Pei lou Fong sou, Les coutumes des esclaves septentrionaux de Siao Ta-heng,” *MS*, s. 156.

⁴⁴ Vladimirtsov, *Gengis Khan*, Paris, 1948, s. 51.

lirtmek için iki kere: “Her taraftan görülebilen uzun tuğumu astım” der.⁴⁵ Tuğ belirli olaylar sonucunda gerçekleştirilen kurban törenlerinin yönelik olduğu tek güç değildir. Kitanlar “askeri bir hareket başlatmadan önce toprağa, güneşe, (ata) ruhlarına, Mou-ye dağına ... kurban adama alışkanlığı edinmişlerdi.”⁴⁶ Karahitaylarda da aynı tören vardı.⁴⁷

Tüm barış ve ittifak antlaşmaları da en eski dönemlerden beri görkemli kurban törenleriyle son bulurdu. VII. yüzyılda Tu-kiularda bir antlaşmaya varmadan önce beyaz bir at kurban edilirdi.⁴⁸ Hiong-nularda bir antlaşma imzalandığında beyaz bir at kurban edilirdi, ama tören ortak bir ayinle devam ederdi: iki şef kurbanın kanıyla şarabı, öldürülmüş bir düşman şefinin kupa olarak kullanılan kafatasında karıştırırlardı.⁴⁹ Grousset, Reşidüddin'in aktardığı farklı versiyonları ve Cengiz Han'a karşı birleşen birçok Moğol kavminin Yuan-che'sini incelemiştir. İttifak bir yeminle sonuçlandırıldığında Gök ve Yere bir at, boğa ve köpek kurban edilmesiyle kutlandığını göstermiştir.⁵⁰ Aynı ayine Mançularda da rastlıyoruz. Mançular, sınırları belirleyen önemli bir antlaşmayla Çinlilerle ittifak kurarlar ve Gök ile Yere beyaz bir at ve siyah bir inek kurban ederler. Katı bozkır geleneklerine göre bu tür koşullarda imzalanan antlaşmayı bozan ölümle cezalandırılırdı.⁵¹ Heissig, XVII. yüzyılda “Mançularla ve doğu Moğollarından bazı gruplarla yapılan antlaşma ve ittifakların tamamen şamanist özellikler taşıdığını ve bu antlaşmalar sırasında, beyaz bir atla, siyah bir ineğin Gök ve Yere adanan adaklarla ve dualarla kurban edildiğini” anlatır. Şamanist özellikler burada çok büyük bir anlam ifade etmez, bu törenlere şamanın katılmadığını, yazarın yalnızca törenlerin geleneksel bir biçimde gerçekleştirildiğini kastettiğini düşünüyoruz. Bu tür antlaşmalar sayısız defa yapılmıştır, özellik-

⁴⁵ MGT § 106; Pelliot, metin: s. 26, çeviri: s. 148; Haenisch, metin: s. 20, çeviri: s. 27. *Yakflage* der, ama sözcük tuğ'dur.

⁴⁶ Parker, *A Thousand Years of the Tartars*, Londra, 1924, s. 257. Eberhard, *ÇinŞK*, s. 56. Bretschneider, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, Londra, 1888, c. I, s. 214 ve “Notices of the Mediaeval Geography and History of Central and Western Asia,” *NCBRAS*, 1876, s. 100. Stein, *Leao-tche*, s. 62.

⁴⁷ Howorth, “The Northern Frontagers of China,” *JRAS*, 1876, s. 277.

⁴⁸ Julien, *Documents historiques sur les Tou-kioü (Turcs)*, Paris, 1877, s. 122; Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, Wiesbaden, 1958, c. I, s. 191.

⁴⁹ Parker, “The Turko-Scythians Tribes,” *Chinese*, 1894-95, s. 105.

⁵⁰ Grousset, *Empire Mongol*, Paris, 1941, s. 106. Pelliot ve Hambis, *Histoire des campagnes de Gengis Khan, Cheng-wou T'sin Tcheng Lou*, Leiden, 1951, s. 393 ve 411. Ohsson, *Histoire des mongols depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour-Khan*, La Haye-Amsterdam, 1834-1835, c. I, s. 61.

⁵¹ Howorth, “The Northern Frontagers of China,” *JRAS*, 1876, s. 277.

le 1597, 1624, 1626, 1628 tarihlileri ünlüdür.⁵² Gelecekte yapılacaklarla ilgili bu tür antlaşmaların su ayinleriyle bağlantılı olduğunu sanıyoruz. Edindiğimiz bilgiler bu antlaşmaların suyu içilebilir bir nehrin kıyısında gerçekleştirildiğini göstermektedir. Kavmin amblemi olabileceğini düşündüğümüz bir okun burada kırıldığı anlatılır. Ne durumda olursa olsun kurban adağının yeminin tek ifadesi olmadığı kesindir; bu ayin, edilen yeminle ilgili değildir ya da bu yeminin dışındadır: kurbanı beraber öldürmek ve yemek ordu kumandanlarını kardeş kılar ve tehlikeli bir kan bağıyla birleştirir. Antlaşmayı bozanın ölümle cezalandırılacağı kurallı kurbanla örtülü olarak ifade edilmeye çalışılır: eğer sözünde durmazsan öldürdüğümüz bu hayvan gibi sen de öleceksin. En azından Joinville böyle düşünmektedir, bu varsayım doğru olup olmadığını göreceğiz.

Gizli Tarih'te, "Bir aygır ve bir kısrağ keserek karşılıklı yemin ettiler" denilir.⁵³ Bir atın değil, ama bir köpeğin tam ortadan ikiye kesilmesinden oluşan kurban adağıyla kutlanan yemin Kumanlarda, Bulgarlarda, Macarlarda görülen çok eski bir adettir.⁵⁴

Her ne kadar şamanın transa geçtiği tedavi yöntemleri arasında kurban adama yoksa da bazı anlatılarda şamanın hastayı iyileştirmek için hayvan kurban ettiği anlatılır. Örneğin Gmelin Onon Tunguzlarında hastasını iyileştirmek için kuzu kurban eden şaman-hekim görmüştür.⁵⁵ Bir Buritay efsanesinde şöyle anlatılır: "(Bu iki kızkardeşin) dayısı bir mide hastalığına yakalandığında bir boğayla (yani boğayı kurban ederek) iyileştirmişlerdir, çünkü aileleri şaman ailesidir."⁵⁶ Bu kurbanların nedenini Gmelin açıklamıştır. Tunguz şamanı hastanın ruhunu kaçıran, hasta iyileştiğinde kurban edeceği atın onun yerini alacağını söyleyerek yatıştırır ve hastanın ruhunu kurtarır.⁵⁷ Zelenin kurbanın "hastanın bedeninden çıkan ruha ikamet yeri" olabileceği düşüncesiyle adandığını ileri sürmüştür. Ama şu açıklamayı eklemiştir: "Bu düşünce yeni inançlarla ortaya çıkmıştır, kurban edilen hayvanın ruhunun

⁵² Heissig, "A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century," *Anthropos*, 1953, s. 496. Ayrıca bkz. Gibert, *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie*, Hongkong, 1934, s. 98.

⁵³ *MGT* § 141; Pelliot, metin: s. 39, çeviri: s. 166; Haenisch, metin: s. 31, çeviri: s. 44.

⁵⁴ Sinor, "John of Plano Carpini's Return from the Mongols," *JRAS*, 1957, s. 203. Bkz. ileride.

⁵⁵ Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, Göttingen, 1751-52, c. II, s. 89.

⁵⁶ Heissig, "A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century," *Anthropos*, 1953, s. 506.

⁵⁷ Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, Göttingen, 1751-52, c. II, s. 358-360.

hastanın ruhuyla yer değiştirdiği düşünülür.”⁵⁸ Bu varsayımın tamamen kuramsal bir yaklaşım olduğunu daha önce de söylemiştik. Rus bilim adamının kuramlarıyla çelişen bir inançtan söz etmesi ilginçtir.

Belirli olaylar sonucunda gerçekleştirilen kurban törenlerinden en iyi tanıdığımız ve en yaygın olanı –kurban yerinin bilinmesi açısından– cenaze törenlerinde gerçekleştirilen kurbanlardır. Cenaze törenleri sırasında yas tutanların büyük acısı, yüzlerindeki derin çizik ve kesik izleriyle, saçlarının kesilmesiyle ortaya konur ve bu, metinler aracılığıyla olduğu kadar arkeolojik buluntularla da kanıtlanmıştır.⁵⁹ Kurban törenleri iki yerde gerçekleşir ya da gerçekleştirilebilir: ölünün çadırının önünde –bu durumda pek çok hayvandan söz edilir– ve mezarın üstünde.⁶⁰ Cenaze törenlerindeki kurbanlar Hiong-nu döneminden beri kanıtlanmıştır (arkeolojik buluntular daha öncesine kadar gider) ve günümüzde de devam etmektedir.

Kurban ilgisiz bir yerde yapılmaz. Din sosyolojisi, “kutsal yerin dışında gerçekleştirilen öldürme ediminin bir cinayetten başka bir şey olmadığını” göstermiştir.⁶¹ Ancak fikir yürütülecek kadar bilgi sahibi değiliz. Bu yerle ilgili olarak kimi zaman bir nehir kıyısından ve akarsudan söz edilir.⁶² Genellikle nehir ya da akarsuyun kaynağı kurban yeri olarak seçilir, buraları daha önce gördüğümüz gibi tamamen kutsal ve ilahi yerlerdir.⁶³ *Yuan-che*, Moğol konfederasyonunun büyük yeminin yapıldığı yer olarak A-lei’nin kaynağını göstermiştir.⁶⁴ Tu-kiular da “gök tanrıya kurban adamak için Tamir nehrinde” toplanırlardı.⁶⁵ Kimi zaman da bir dağda toplanırlardı. Cengiz Han’ı arayan, XIII. yüzyıl seyyahı Chang Chun bir zirveyi aşar ve burada “tinlere adanan kurbanların izlerini” gördüğünü belirtir.⁶⁶ Moğollar⁶⁷ ve da-

⁵⁸ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 198.

⁵⁹ Jean-Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Paris, 1963, s. 165.

⁶⁰ Jean-Paul Roux, a.g.y.

⁶¹ Hubert ve Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,” *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, 1909, s. 33.

⁶² Bkz. Parker, “The Turko-Scythians Tribes,” *Chinese*, 1894-95, s. 266.

⁶³ Tu-kiuların kutsal kaynağı *ıduk başı* hatırlayalım.

⁶⁴ *MGT* § 141: “Alkuy-bulak’da toplanmışlardı.” Yeminden sonra nehrin kıyısından aşağı inerek hareket ederler. Bkz. Grousset, *Empire Mongol*, Paris, 1941, s. 106-107.

⁶⁵ Julien, *Documents historiques sur les Tou-kioue (Türks)*, Paris, 1877, s. 11; Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, Wiesbaden, 1958, c. I, s. 10; c. II, s. 500.

⁶⁶ Bretschneider, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, Londra, 1888, c. I, s. 58.

⁶⁷ Gaubil, *Histoire de Gentchiscan et de toute la dynastie des Mangous*, Paris, 1739, s. 16; bunu söyleyen ilk kaynaktır.

ha sonra Mançular⁶⁸ bir dağda kurban keserlerdi. Cenaze törenlerinde gerçekleştirilen kurbanların gerek çadırın önünde gerek mezarın üstünde kesilenlerin ve kavim kurbanlarının nehir ya da akarsu kaynağı ya da dağ gibi daha önceden kutsal ve ilâhi olarak belirlenen yerlerde gerçekleştirilmedikleri açıktır. Kurban adamak istenildiğinde o yerin kutsallaştırılması gerekir ve gerçekte her kampta özel bir kurban yeri bulunur.⁶⁹ “Kurban odaları”⁷⁰ ya da tapınaklar⁷¹ çok sonra gündeme gelmiştir. Ama daha o dönemde Hiong-nularda kurban evlerinden söz edilmekteydi⁷² ve bu ifadeye To-pa’larda da rastlanmaktaydı.⁷³ Bir yerin kutsallaştırılması olayların gelişimiyle ya da rastlantı sonucu bir hiyerofaninin meydana gelişiyle gerçekleştirilir: Düşmanı yenerek kazanılan bir toprak ona kutsallık kazandıran bir güçle donanır.

Yer seçildiği gibi gün ya da günün belli bir anı kurban için belirlenir. Saatin seçilmesi gerekli olan tek şeydir özellikle belli olaylar sonucu gerçekleştirilen kurban törenleri için. Buna karşın anma törenlerinde ya da dönemsel olarak gerçekleştirilen kurbanlarda belirli bir tarih saptama kaygısı hep olmuştur. Bununla birlikte yüzyıllar boyunca bu kadar çeşitli törenler arasında tarihlerin belirlenmesinde bir bütünlüğün olması pek akla yakın gelmiyor. Günlük kurbanlarla ilgili bir bilgi yoktur, bu kurban törenlerinden ara sıra söz edilmektedir; örneğin Eftalitler de sabah saatlerinde düzenlenmekteydi.⁷⁴ Bu kurban törenlerine dualarla eşlik edildiğine inanma eğilimindeyiz, dualar günlük yakarışlar ve şükür dilekleridir. Genellikle en çok kurban töreninin gerçekleştiği dönemler ilkbahar ya da sonbahar ve ekinokslar ve gündönümleridir. Kitanlarda, “ilkbaharda ve sonbaharda belirli bir dönemde gerçekleştirilen kurban törenleri” vardır.⁷⁵ Uygurlarda kış gündönümü kurbanları en önemli kurbanlar olarak görülür.⁷⁶ Kurban kesmeden söz edildiğinde neyin söz konusu olduğunu bilmediğimiz için kurban törenlerinin ilk aylarda, ikinci, beşinci,

⁶⁸ Gibert, *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie*, Hongkong, 1934, s. 449.

⁶⁹ Groot, *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, Berlin ve Leipzig, 1921, s. 59; Parker, “Turko-Scythian Tribes,” *Chinese*, 1892-1895, s. 9, 10.

⁷⁰ Harlez, *Histoire de l'Empire de Kin ou d'Or*, Paris, 1886, s. 22-23.

⁷¹ Chavannes, “Voyageurs chinois chez les Khitan et les Joutchen,” *JA*, 1897, s. 440, not.

⁷² Eberhard, *ÇinSK*, s. 77; *Kultur*, s. 47.

⁷³ Prusek, “Les récentes théories d'Eberhard sur les origines de la civilisation chinoise,” *Archiv Orientalni*, XXI, 1953, I, s. 59.

⁷⁴ Bkz. Wieger, *Textes historiques chinois*, Hien-hien, 1905, c. II, s. 1412. Specht, “Études sur l'Asie centrale d'après les historiens chinois,” *JA*, 1883, s. 338.

⁷⁵ Chavannes, “Voyageurs chinois chez les Khitan et es Joutchen,” *JA*, 1897, s. 441.

⁷⁶ Julien, “Notices sur les pays et les peuples étrangers tirées,” *JA*, 1847, s. 57.

yedinci, sekizinci, dokuzuncu ve sonuncu aylarda gerçekleştirildiğini saptayabiliyoruz, ama yine de sözünü etmediğimiz ayların listeden çıkarılmadığını da belirtelim.

Hiong-nularda kurbanlar özellikle yılın ilk ayında ve beşinci ayında adanırdı,⁷⁷ bu ayların birinci, beşinci ve dokuzuncu gününde kurban adanırdı,⁷⁸ ama Guignes ayın beşinci gününün önemli bir gün olduğunu belirtir.⁷⁹ Bugün önem verdikleri günlerden biri olmalı ve Çin takviminde *wou* ve *hi* günleri on günlük dönemlerde beşinci ve altıncı günlerdir. Tu-kiular “beşinci ayın sekizinci gününde tinlere kurban adamak için toplanırlardı.”⁸⁰ Kore’nin eski halklarında göge kurban sunmak için onuncu ay beklenirdi.⁸¹ Karaçar’da “ikinci ayın üçüncü gününde kurban adanmak için köyün dışına çıkılırdı.... Yedinci ayın yedinci gününde soyun geldiği ataya kurban adanırdı.”⁸² To-pa’larda, henüz bilmediğimiz nedenlerden ötürü kurban takviminde birçok değişiklik yapılmıştır ve “ata tapınağına adanan kurbanlar her mevsimin ikinci ayında kesilirdi ve tarih, her mevsimin ilk ayının ilk gününde belirlenirdi.”⁸³ Kitanlara gelince *Leao-tche* ve Stein’in çalışmaları sayesinde kesin ve eksiksiz bir kurban takvimleri olduğunu biliyoruz:

1. kameri ay: gök ve yere kurban adama. Atalara kurban adama (atalar daha sonra gök ve yere dahil olacaktır);
2. kameri ay: gök ve yere, ünlü dağlara, büyük nehirlere kurban adama;
3. kameri ay: rüzgâra, yere, göge, göge (yeniden) ve Mou-ye dağına kurban adama;
4. kameri ay: Mou-ye dağına, rüzgâra ve geyiğin tinine kurban adama;
5. kameri ay: gök ve yere, kutsal hatuna, Mou-ye dağına, Rüzgâra, beyaz at ruhuna kurban adama;
7. kameri ay: gök ve yere kurban adama. Göge kurban adama;
8. kameri ay: Mou-ye dağına kurban adama;
10. kameri ay: gök ve yere kurban adama (3 kere);

⁷⁷ Groot, *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, Berlin ve Leipzig, 1921, s. 59; Wieger, *Textes historiques chinois*, Hien-hien, 1905, s. 348. Eberhard, *ÇinŞK*, s. 76-77; *Kultur*, s. 48.

⁷⁸ Groot, *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, Berlin ve Leipzig, 1921, s. 59; Wieger, a.g.y., s. 348; Guignes, *Histoire générale des Huns, des Turcs*, Paris, 1756, c. I, kısım II, s. 26.

⁷⁹ Guignes, a.g.y., s. 129.

⁸⁰ Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg, 1903, s. 15.

⁸¹ Eberhard, *ÇinŞK*, s. 19; *Kultur*, s. 18.

⁸² Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg, 1903, s. 111.

⁸³ Wieger, *Textes historiques chinois*, Hien-hien, 1905, c. II, s. 1368.

11. kameri ay: Mou-ye dağına kurban adama;

12. kameri ay: gök ve yere, geyiğin tinine kurban adama.⁸⁴

Kurban adama için en uygun zamanın seçilmesi zorunluluğu, cenaze törenleri için uygun günün seçilmesi ve mevsimlerin ritmine uyulması zorunluluğuyla tam olarak örtüşmektedir. Cenaze törenleri sırasında kurban adama zorunluluğunun ölünün gömülmesini kimi zaman çok uzak tarihlere ertelemelerinin nedenlerinden olup olmadığı araştırılmalıdır. Ama ötedünya temsillerinin, hava koşullarının dayatmalarının, bitkisel simgelerin bu süreyi doğrulamaya yettiği açıktır. Kesin olan önemli hiçbir eylemin rastgele bir tarihte gerçekleştirilmediğidir.

Biraz önce sözünü ettiğimiz ilk kanıtlar kurban adanan güçlerin kimler olduğunu ortaya çıkarır. Pek çok öykü bu konuda açıktır ve tereddüt edecek nokta yoktur, buna karşın bazı belgeler dikkatli olunmasını gerektirir. "Büyük kurbanlar" Gök, Yer ve Atalara adanıyorsa, "küçük kurbanlar" her şeye yönelik olabilir. Ama bu durumda Kitanların geyiğin tinine ya da rüzgâra adadıkları kurbanların "büyük kurbanlar" olmadıklarını mı düşünmeliyiz? Kurbanların çeşitliliği konusuna genel bir bakış açısı getirmek istiyoruz.

Kurbanlar beklenmedik güçlere, canlılara ya da nesnelere yönelik olabilir: Moğollarda Ong Han'ın kısa bir süre önce kesilen başına kurban adanır: "Gerçekten bu o mu, görmek istiyorum; bu durumda ona bir kurban adayacağız. Kereyit kral yüzünü tanıdığında kurbanı adadı."⁸⁵

Ateşin onuruna gerçekleştirilen kurbanlarla ilgili eski kanıtlar yok denecek kadar azdır. Eftalitlerde ateşe her gün kurban adanması⁸⁶ bu tapımla ilgili en kesin kanıttır. Bu kurbanı, oynadığı dinsel rol (arındırıcı) açısından ve Theophylaktos Simokattes'in bulduğu kanıtlarla yaklaşırsak: "Türkler ateşe olağanüstü bir önem verirler ve saygı duyarlardı;"⁸⁷ bu eski bir tapımdır ve İranlılardan alınmış olabilir, ama bu kanıtlanmamıştır.⁸⁸ Günümüzde evde kurban adamak evrensel yaygınlıkta-

⁸⁴ Stein, *Leao-tche*, s. 81-83.

⁸⁵ MGT; Haenisch, metin: s. 54, çeviri: s. 79; Pelliot, metin: s. 65. Bkz. Grousset, *Empire Mongol*, Paris, 1941, s. 151.

⁸⁶ Wieger, *Textes historiques chinois*, Hien-hien, 1905, c. II, s. 1412.

⁸⁷ İranlılardan en azından o kadar eski bir tarihte alındığına kesinlikle inanmıyorum, çünkü Eftalitlerde ve öncülerinde III. yüzyıldan bu yana bunlardan söz edilmektedir. Bkz. Eberhard, *ÇinŞK*, s. 100; *Kultur*, s. 60.

⁸⁸ Theophylaktos Simokattes, *Historia*, alıntıl原因: Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg, 1903, s. 248.

dır. Örneğin Moğollarda,⁸⁹ Altay Tatarlarında rastlanır; bu halklarda “boyun ateşine kurban verilir.”⁹⁰

Sulara ve ağaçlara kurban adama Eberhard'a göre kaoim Kitanların temel törenlerindendi.⁹¹

Vuhuanlarda, aya, güneşe ve gezegenlere ayrıca Gök, Yer ve Atalara da kurban adanırdı.⁹²

Yakut, Karlukların “saygı duydukları büyük bir taşları olduğunu, önünde işleri için yardım istediklerini ve kurban adadıklarını” anlatır.⁹³

Dağların kurban ayinlerinde büyük önemi vardır ve Kitanlardaki Mou-ye dağı bunu kanıtlar. Takvimin sıralamasına yeniden dönmeden şu alıntıyı yapabiliriz: “Her yıl beş başkent, dağa kurban olarak adanmak amacıyla yakılmaları için her biri on binden çok olmak üzere kâğıttan insan, at ve zırh sunardı. Bu ayin çok yakından gözlemlenmiştir. Bu kurban adanmadan dağa yaklaşmaya cesaret edemezlerdi.”⁹⁴ Önemli ve kayda değer bir örnek de Cengiz Han'ın yaşamından alınmadır. Cengiz Han: “Burkan Kaldun'da bir sincap gibi hayatımı korumak zorunda kaldım. Çok korktum. Her sabah Burkan Kaldun'a kurban adayacağım, her gün ona yakaraacağım der. Sonra güneşe doğru dönerek kemerini boynuna bağlar, başlığını eline alır, göğsüne vurarak ve güneş yönünde dokuz kere secdeye kapanarak dualar okur ve yiyecek ve içecekleri yere saçar.”⁹⁵ Kitanlarda bu dağa kurban adandığından eminiz. Cengiz Han'ın kurban adadığını söylediği de bu dağdır. Ama güneşe doğru döndüğü için Haenisch: “Die Opferzeremonie für die Sonne ist schamanistisch” demiştir.⁹⁶ Yazarın abarttığını düşünüyoruz, ama kavramları karıştırmış olması da uzak olasılık değildir. Genellikle dağa mı yoksa dağda mı kurban adandığını bilmek zordur, çünkü bu dağ yalnızca tören için seçilen bir yerdir. Kimi zaman dağın

⁸⁹ Rintchen, *Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. I. Les Sources Littéraires*, Wiesbaden, 1959 (*Asiatische Forschungen*, c. III), metinler, XII-XIV.

⁹⁰ Riasanovsky, *Customary Law of the Nomadic Tribes of Siberia*, Tientsin, 1938, s. 45.

⁹¹ Eberhard, *ÇinŞK*, s. 69.

⁹² Parker, “The History of the Wu-wan or Wu-huan Tunguses of the First Century,” *Chinese*, 1892-93, s. 75; *A Thousand Years of the Tartars*, Londra, 1924, s. 87.

⁹³ Yakût, alıntılanan: Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turcs relatifs à l'Extrême-Orient du VIII^e au XVIII^e siècles*, Paris, 1913-1914, s. 216.

⁹⁴ Stein, *Leao-tche*, s. 141.

⁹⁵ *MGT* § 103 [Türkçe çeviri manzum olup farklılıklar içermektedir]; Pelliot, metin: s. 23-24, çeviri: s. 145; Haenisch, metin: s. 18, çeviri: s. 25.

⁹⁶ Haenisch, çeviri notu, s. 159.

hiyerofanik bir mekân olması gibi kurbanlar doğrudan dağa değil, burada kendini gösteren ruha yönelik olabilir. Örneğin Sien-pe'i'lerde dağda iki ejderhanın ortaya çıktığından ve hükümdarın onurlarına kurban adadığından söz edilir.⁹⁷

Atalara adanan kurbanlar konusuna geri dönmeyeceğiz, eski bir incelememize gönderme yapmakla⁹⁸ ve atalara adanan kurbanlar ile ölüye yönelik cenaze törenleri kurbanlarının karıştırılmaması gerektiğini söylemekle yetineceğiz. Kurbanın adanması ve nesnesi kısmında ele aldığımız sancağa adanan kurbanlara da geri dönmeyeceğiz. Ayrıca kurbanı açıklamada yardımcı olan put-*ongon*'ları da ele almayacağız.

Göge adanan kurbanlar, tüm kurbanlar arasında ilk sırada yer alan en önemli kurbanlardır, çünkü Gök tüm tanrılar içinde en önde gelen, en önemli, en büyük Tanrı'dır. Toplanan sayısız kanıtı karşın bazı yazarlar göğün önemini ve buna yönelik tapımın eskiliğini reddederler: "Öncelikle, gök Tanrı tapımı çok az gelişmiştir ve buna kurban adanmaz," demişlerdir.⁹⁹ Bu tapımın eskiliğini ve Altay dininde büyük bir olgu olduğunu göstermek için bu başlıkta tamamlayacağımız birkaç kanıtı hatırlatmakla yetineceğiz.

Hiong-nu: "Hiong-nular göğün tinine kurban adamak için bir *wu* günü belirledi."¹⁰⁰

Eftalitler: "Eftalitlerin kralı sarayından her sabah göge kurban sunmak için çıkardı."¹⁰¹

To-pa'lar (Tabgaçlar): "Kral bugüne kadar her yıl, göge kurban adanması sırasında ritüeli izlerdi...."¹⁰²

Tu-kiu'lar: "Beşinci ayın 11. günüyle 21. günü arasında Gök Tanrı'sına kurban adamak için toplanırlardı."¹⁰³ ... "Beşinci ayda, Tu-kiular göge adamak için çok sayıda koyun ve at öldürürlerdi."¹⁰⁴

⁹⁷ Gibert, *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie*, Hongkong, 1934, s. 632.

⁹⁸ Jean-Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Paris, 1963, s. 45.

⁹⁹ Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, s. 120 vd.

¹⁰⁰ Guignes, *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols et des autres Tartares*, Paris, 1756, c. I, kısım II, s. 129. Parker, "The Turko-Scythians Tribes," *Chinese*, 1894-95, s. 257 vd.

¹⁰¹ Wieger, *Textes historiques chinois*, Hien-hien, 1905, c. II, s. 1412; Specht, "Études sur l'Asie centrale d'après les historiens chinois," *JA*, 1883, s. 338.

¹⁰² Bkz. ileride; ayrıca bkz. Wieger, a.g.y., s. 1368; Boodberg, "The Language of the T'o-Pa Wei," *HJAS*, 1936, s. 178.

¹⁰³ Pelliot, "Neuf notes sur des questions d'Asie centrale," *TP*, 1929, s. 214.

¹⁰⁴ Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, Wiesbaden, 1958, c. I, s. 42. Julien, *Documents historiques sur les Tou-kioe (Turcs)*, Paris, 1877, s. 29.

Kitanlar: Daha önce sözü edilen takvime göre, yıl içinde göge (ve yere) en az sekiz kez kurban adanırdı, bunlara ek olarak da belirli olaylar sonucunda da kurban adanırdı.¹⁰⁵

Moğollar: Metinler çok belirsizdir ve genellikle kurbanın kime adandığı söylenmez. Bununla birlikte kimi zaman göğün ve yerin buna tanık olduğu söylenir.¹⁰⁶

Mançular: Mançu ritüelleri göge kurban adamanın eski geleneklere uygun olarak Mukden'de gerçekleştiğini belirtirler.¹⁰⁷

Modern çağlar: Kanıtlar, Göge kurban adandığına kuşku bırakmayacak kadar çoktur. İşlemlerin seyrini izlerken birkaçını ele alma fırsatını bulmuştuk.

Her zaman olmasa da göge kurban adama genellikle yere kurban adamayla birlikte. Buna karşılık Yer, Göge yönelik olmayan kurbanları kabul edebilir. Metinler kısaca “yere ve göge kurban adandı” dediklerinde farklı iki tören yapıldığını düşünüyoruz. Yere kurban adama töreninden, eskiliğinden kuşku bırakmayacak kadar çok söz edilmiştir. Tu-kiularda, en azından Çinlilere göre, yer tapımının ayrı bir önemi vardır. Gök ve ata tapımından sonra en büyük üç tapımdan biri olarak kabul edilir. “Tu-kin-şan’a dört beş yüz *li* uzaklıkta çok yüksek bir dağ vardır. Bu dağda ne bir ot ne bir ağaç yetişmektedir. Bu dağa Po-teng-ning-li (Po Tengri) adı verilmektedir ve Çincedeki anlamı “yer tanrısı”dır.¹⁰⁸ Bu dağa kurban adandığı söylenese de, metnin bağlamı kuşkularımızı ortadan kaldırıyor.

Kurban edilen hayvanlar rastgele belirlenmezdi. Bir seçim yapıldı ve öncelikle de tür seçildi. Altaylıların kurban etmede tercih ettikleri hayvan en değer verdikleri, en çok sevdikleri hayvan olan at. Atın kurban edilmesinden söz eden eski ve modern metinlerin sayısı çok fazladır ve birbirlerini o kadar çok tekrar ederler ki, sınıflandırmak gereksiz bir çaba olacaktır. Birkaç örnek vermek yeterlidir. Tu-kiularda barışı kutlamak için beyaz bir at kurban edilirdi,¹⁰⁹ Moğollarda büyük bir ittifak gerçekleştiğinde at kurban edilirdi,¹¹⁰ Kinlerde Taitsou üzüntüsünü ifade et-

¹⁰⁵ Stein, *Leao-tche*, s. 83-93.

¹⁰⁶ Bkz. Grousset, *Empire Mongol*, Paris, 1941, s. 106-107.

¹⁰⁷ Harlez, *La religion nationale des Tartares orientaux*, Brüksel, 1887, s. 68.

¹⁰⁸ Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, Wiesbaden, 1958, s. 10; Julien, *Documents historiques sur les Tou-kioüe (Turcs)*, Paris, 1877, s. 11, Pelliot'un düzelttiği bir yanlış anlama yapmıştır: Pelliot, “Neuf notes sur des questions d'Asie centrale,” *TP*, 1929, s. 215 vd.

¹⁰⁹ Julien, *Documents historiques sur les Tou-kioüe (Turcs)*, Paris, 1877, s. 122; Wieger, *Textes historiques chinois*, Hien-hien, 1905, c. II, s. 1543 vd.

¹¹⁰ Yuan-che. Bkz. Grousset, *Empire Mongol*, Paris, 1941, s. 107.

mek için atını kurban etmişti,¹¹¹ daha yakın bir tarihte Kazaklar cenaze törenlerinde beyaz bir at kurban ederlerdi.¹¹²

Atın boynuzlu başka bir hayvanın yerini alması uygarlıklar tarihi açısından tartışılmaz önemdedir, ama bir Altay olgusu değildir. Proto-Türkler ortaya çıktığında dönüşüm süreci tamamlanmıştı ve göçebe çobanlarda artık eski geleneklerden en küçük ize rastlanmıyordu. Buna karşın bu izler en uzak kuzey bölgelerinde varlıklarını sürdürüyordu ve bu bölgelere at girememişti. Kuzey kutup bölgesine komşu halklar ve Sibirya'nın orman halkları at yerine yük hayvanlarını, köpekleri ya da rengineyiklerini, binek hayvanlarını kurban ediyordu.¹¹³ Koryaklarda, Kamçatka'nın en uzak kuzey bölgelerinde oturanlarda ulu tanrıya, güneşe, efendilere, öldürülen hayvanların tinlerine, kutsal kayalara kurbanlar sunulurdu. Pasifik kıyılarında yaşayan halklar yalnızca köpek kurban ederlerdi, rengineyi yetiştirenler de rengineyi kurban ederdi.¹¹⁴ Tunguzlarda cenaze törenleri sırasında bir rengineyi ve köpek öldürülürdü.¹¹⁵ Göge sunulan yıllık kurban için beyaz bir rengineyi seçilirdi.¹¹⁶ Tamamen kuzey bölgelerine özgü bir hayvan olan rengineyi 50. paralelin altında hiçbir yerde kurban edilmez, ama aynı şey köpek için söylenemez. Antikçağdan bu yana her paralel ve meridyende köpeğin kurban olarak adandığına dair kanıtlar buluyoruz. Plan Carpin'in *Historia Mongalorum*'unun Luksemburg yazmasında –bu bölüm diğer baskılarda yoktur– Kral Bela'nın (Macaristan kralı) oğlunun Romanların (Kumanların) kralının kızıyla evlendiği aktarılır. Macaristan'da geçen düğün töreni sırasında “Kumanlardan onu bir araya gelir ve kılıçlarla parçaladıkları bir köpek üzerine ant içerler ve geleneklerine göre krala sadık adamlar olarak Macaristan topraklarını Tatarlara (Cengizhan Moğolları) ve barbar halklara karşı koruyacaklarına yemin ederler.”¹¹⁷ Sinor bu Kuman geleneğini Joinville'in de anlattığını belirtir. Joinville bu bilgiyi Philippe de Toucy'den almıştır, burada Macarlar hakkında olduğu kadar Bulgarlar hakkında da pek çok öykü vardır.¹¹⁸ Joinville'in açıklamasına yer vermek yararlı olacaktır: Kuman kralı geleneklere göre bir Bizans şefiyle kan karde-

¹¹¹ Harlez, *Histoire de l'Empire de Kin ou d'Or*, Paris, 1886, s. 38.

¹¹² Castagné, *Les monuments funéraires de la steppe de Kirghizes*, Orenbourg, 1911, s. 87.

¹¹³ Bu konu için bkz. kısım II, 1. bölüm.

¹¹⁴ Jochelson, *The Koryak, Religion and Mythology*, Leiden-New York, 1908, s. 92.

¹¹⁵ Czaplicka, *Aboriginal Siberia, A Study in Social Anthropology*, Oxford, 1914, s. 155.

¹¹⁶ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 568.

¹¹⁷ Sinor, “John of Plano Carpini's Return from the Mongol,” *JRAS*, 1957, s. 203.

¹¹⁸ Sinor, “Quelques passages relatifs aux Comans,” *Silver Jubileum Volume of the Zinbun Kagaku Kenkyusyo*, Kyoto University, 1954.

şı olur: “Kendi halkı ve halkımız arasından bir köpek geçirdiler ve kılıçlarıyla parçaladılar ve adamlarımız da buna katıldı, sonra birbirimize karşı suç işlersek böyle kesilmemiz gerektiğini söylediler.”¹¹⁹ Köpeğin adanması *Leao-tche*’de çok daha karmaşık anlatılır: “Sekizinci ayın sekizinde hükümdar, çadırının yedi adım ötesinde beyaz bir köpek öldürür. Çenesi dışarıda kalacak biçimde köpeğin kafasını toprağa gömer. Yedi gün sonra çadırını köpeğin kafasının gömülü olduğu yere taşır.”¹²⁰ Bu oldukça karışıktır ve ata köpeklerle ilgili bir âdetin söz konusu olduğu açıktır. Stein bu konuda *Lan p’ei lou*’dan alınan bir Fan Tch’eng öyküsü anlatır: “Han-tan’ın (Ho-pe’i’de) valiliğine atandım. Duvarların içinde şehrin sakinleri beyaz bir köpeği uzun bir kazığa oturtuyorlardı. Köpeğin kafası ayrıkotuyla (?) bağlandığı kazığın ucundaydı ve şaraba batırılmıştı. Cücenlerin bunu göğe kurban adamak ve hastalıklardan kurtulmak için yaptıkları söylendi bana.”¹²¹ Anlatılan ayrıntılar Altay halklarının at kurban etme eylemleriyle tam olarak örtüşmektedir. Oldukça eski zamanlarda, Vu-huanlarda, cenaze törenleri sırasında insanlar “bir iple bağladıkları iyi beslenmiş köpekleri hediye olarak sunarlardı; ayrıca ölünün bindiği atı, giysileri ve hayattayken kullandığı takılarını alırlar ve hepsini yakarlardı, böylece bunların onunla gittiğine inanırlardı. Ama ruhu Kızıl Dağ’a (ölülerin ikamet yeri) götürecek köpeklerle özel bir önem verilirdi.”¹²² Bu törenler hakkında tüm bildiklerimiz Koryakların kurban törenlerinin de aynı şekilde gerçekleştiğini göstermektedir; Altaylı olmayan bu halklar sayesinde bugün bu kurban töreninin neyi temsil ettiğini ve nasıl gerçekleştirildiğini bilebiliyoruz. Jochelson bu törenleri dikkatle incelemiş ve aydınlatıcı örnekler vermiştir. Kitabındaki VII. levhada iki adamın bir kafayı tuttuğu ve üçüncü adamın buna bir mızrak sapladığı görülmektedir. VIII ve IX. levhalarda kadavranın son hali gösterilmiştir. VIII. levhada, kazık üzerine dizilmiş onyediyi kadavra, IX. levhada kurban edilen bir köpek yakın planda gösterilmektedir.¹²³

Kimi zaman, özellikle Tunguzlarda domuz kurban edildiğinden de söz edilir, bu doğru olabilir, çünkü Tunguzların adlarının anlamı da büyük bir olasılıkla domuzdur¹²⁴ ve Çin sınırına çok yakın bir bölgede yaşamışlardır, Çinlilerin domuz yetiştir-

¹¹⁹ Joinville, *Histoire de Saint-Louis*, Société Histoire de France, Paris, 1868, bölüm XCIII.

¹²⁰ Stein, *Leao-tche*, s. 136.

¹²¹ Stein, *Leao-tche*, s. 135.

¹²² Parker, “The History of the Wu-wan or Wu-huan Tunguses of the First Century,” *Chinese*, 1892-93, s. 74.

¹²³ Jochelson, “The Koryak,” *Religion and Mythology*, s. 80 ve 94-96. Lot-Falck buradan almıştır: *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, levha IV.

¹²⁴ Bu adı belki de komşuları alay etmek için takmışlardır.

tiriciliğinden etkilenmiş olmaları çok büyük olasılıktır. En eski dönemlerde bile ne deve ne de herhangi bir yabancı hayvandan söz edilir. Buna karşın bugün neredeyse kurban törenlerini andırır yöntemlerle öldürülen vahşi hayvanların, özellikle de ayının eskiden kurban hayvanı olup olmadığı sorusu geliyor aklımıza.¹²⁵ Özellikle göçebeler arasında küçükbaş hayvanların kurban edilmesi oldukça yaygındır, ama bunun koşullarını saptamak neredeyse imkânsızdır. Koyun, Vuhuanlarda sığırla;¹²⁶ Doğu Tu-kiularında cenaze törenleri sırasında atla¹²⁷ ve göge sunulmak için sığır ve atla birlikte kurban edilirdi; Theophylaktos Simokattes'e göre Batı Tu-kiularında koyun, at ya da boynuzlugillerden bir hayvanın kurban edilmesi arasında bir fark yoktu.¹²⁸ Uygurlarda koç kurban edilirdi¹²⁹ ve Kitanlarda beyaz bir koyun göge, kara bir koyun da yere kurban edilirdi.¹³⁰ Gmelin daha sonra Irkutsk yakınlarında¹³¹ ve Onon Tunguzların da hâlâ koyun kurban edildiğini görmüştür.¹³² Huc bunu doğrular.¹³³ Daha yakın bir tarihte, Buriyalarda yeni bir bebek doğduğunda ya bir koyun ya da inek kurban edilmekteydi.¹³⁴

Genel terimler kullanmakla yetindiğimiz küçükbaş hayvanların tersine, kurban edilen büyükbaş hayvanların dişi mi erkek mi olduğu, hayvanın bütünüyle mi kurban edildiği yoksa belli bölümlerinin mi alındığına ilişkin çekinceler vardır. Yabancı kaynaklar bu sorunun çözümünde yardımcı olamamaktadır, çünkü sözcükleri çevirirken yaptıkları anlam hataları karışıklıklara yol açmaktadır. Yukarıda verdiğimiz birçok örnekte görüldüğü gibi başka hayvanlarla birlikte boynuzlugillerin de kurban edildiğine işaret ediyorsa da, kurbanın çok önemli rol oynadığı oldukça öz-

¹²⁵ Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, levha XIII.

¹²⁶ Parker, "The History of the Wu-wan or Wu-huan Tunguses of the First Century," *Chinese*, 1892-93, s. 75; *A Thousand Years of the Tartars*, Londra, 1924, s. 87.

¹²⁷ Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, Wiesbaden, 1958, c. I, s. 42. Julien, *Documents historiques sur les Tou-kioue (Turcs)*, Paris, 1877, s. 28. Parker, "The Early Turks," *Chinese*, XXIV, 122.

¹²⁸ Theophylaktos Simokattes, *Historia*, alıntılan: Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg, 1903, s. 248. Ayrıca bkz. Thomsen, "Çözölmüş Orhon Yazıtları," *MSFOu*, 1896, s. 143, not 17.

¹²⁹ Klaproth, *Tableaux historiques de l'Asie*, Paris-Londra, 1826, s. 126.

¹³⁰ Stein, *Leao-tche*, s. 88, buna öküz ve at kurban etmekten daha az rastlanırdı.

¹³¹ Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, Göttingen, 1751-52, c. III, s. 23.

¹³² Gmelin, a.g.y., c. II, s. 89.

¹³³ Huc, *Souvenir d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine pendant les années 1844, 1845 et 1846*, Paris, 1850, c. I, s. 343.

¹³⁴ Cur'in, *A Journey in Southern Siberia. The Mongols, Their Religion*, Londra, 1909, s. 96.

gün kültürel akımlar söz konusu olduğunda bazı kuşkular ortaya çıkmaktadır. Bunun etkisinde olanlar için Tanrı'ya kurban sunma iki yönlüdür. Örneğin atalara beyaz bir at ve kül rengi bir sığır kurban edilmekteydi. Stein iki hayvan kurban etmenin Kitanlarda çok kesin bir gelenek olduğunu ve kurban edilen hayvanların halkın ataları ya da hanedanın göç ederken bindiği hayvanlar olduğunu, hatta bu konuda büyük bir karışıklık olduğunu, çünkü belli bir noktadan sonra ataların hayvanlara binmiş insanlar mı yoksa hayvanların kendileri mi olduğunun artık bilinemediğini belirtmiştir. Yine de iki kurbanın yalnızca atalara yönelik olmadığından kuşkusu yoktur. Eberhard, söz konusu “beyaz at ve kara sığır”da ve bunlara karşılık gelen ilkbahar ve sonbaharda ya da bir seferin zaferi için kesilen kurbanlarda ortak bir özellik bulur.¹³⁵ İki hayvan birden kurban etme geleneği birkaç yüzyıl sonra ortadan yok olmuş gibi görünse de Mançularda oldukça kesin olarak yeniden ortaya çıkar.¹³⁶ Bu durumda kültürel bir rastlantı olduğuna inanmamız ve Altay uygarlığında atalara, ataların soyunun geldiği türden bir hayvan kurban edilmesini şaşırtıcı bir olgu olarak kabul etmemiz güçtür. Buna karşın başka halklarda farklı adakların benzer bir şemaya uyduğu, özellikle de atın hiçbir zaman ata-hayvan olmadığına ilişkin tek bir geçerli kanıt yoktur.

Bazı durumlarda hayvanın tasviri hayvanın kendisiyle aynı değerdedir. Marco Polo Moğolların ölümden sonraki evlilik törenlerinden söz ederken bir antlaşma yapıldığını ve ölümlere evlendiklerini duyurmak için bunun yakıldığını anlatır. Ayrıca etler ve biri “kadın” öteki “erkek” iki tasvir de yakılır. Daha sonra “bir kâğıda geyikler, atlar, başka hayvanlar, her türden giysi, para, mobilya ve araç gereç, yani bir ebeveynin çocuklarına düğün hediyesi olarak verdiklerinin resimlerini çizerlerdi; sonra bu resimleri yakarlar ve ötedünyadaki çocukların bunların hepsini alacağını söylerlerdi.”¹³⁷ Daha önce Kitanların her yıl kurban töreni sırasında kurban olarak kâğıttan insanlar, atlar ve deriler yaktıklarını görmüştük. *Gizli Tarih*'te de saman köpekten söz edildiğini görüyoruz. “Saman köpek, bazı kurban törenlerinde kullanılan samandan yapılmış bir köpek figürüdür.”¹³⁸ Günümüzde tüm bozkır

¹³⁵ Eberhard, *ÇinŞK*, s. 56; *Kultur*, s. 40. Bkz. Stein, *Leao-tche*, s. 11, s. 62, not 7; Bretschneider, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, Londra, 1888, c. I, s. 214 ve 216.

¹³⁶ Heissig, “A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century,” *Anthropos*, 1953, s. 496. Mailla, *Histoire générale de la Chine u Annales de cet empire*, Tong-Kien-Kang-Mou'dan çevrilmiştir, Paris, 1777-1783, c. X, 160. Howorth, “The Northern Frontagers of China,” *JRAS*, 1876, s. 319.

¹³⁷ Marco Polo § 70, Hambis, s. 87.

¹³⁸ Mostaert, “Sur quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols,” *HJAS*, 1950, s. 304, not.

halklarında hâlâ hayvan biçimli ya da hayvan derisinden yapılmış kurutulmuş ipler ve küpe gibi takılar buluyoruz. “Bunların ruhları çalan tinlere sunulduğu yorumları yapılmaktadır.”¹³⁹ Bunda şaşırtıcı hiçbir şey yoktur, çünkü “ilkel insanlar bizim birbirinden ayırdığımız nesneleri ve türleri karıştırmaktadır,” çünkü “tasvir, modelin kendisidir.”¹⁴⁰

Genellikle olduğu gibi, yakılan (ya da gömülen) bir vekil nesne olmadığında kurban edilecek hayvan sürüden rastgele seçilmez. Kurbanı gerçekleştirecek olanın ya da kurbanı adayanın¹⁴¹ yaptığı seçim, her ne kadar belirli kurallara bağlı olsa da serbest bir seçimdir. Daha sonra belirteceğimiz istisnai durumlar dışında aslında aynı soydan geldikleri ya da özel birtakım ilişkileri olduğu için tanrılara ya da atalara kurban edilen hayvanlar yoktur. Örneğin tüm atların ya göge ya da gökteki bir tanrıya adandıkları gibi bir kanıtımız olursa atın göksel bir hayvan olduğuna inanmaya eğilim gösterirdik. Ayrıca boynuzlugillerden seçilen tüm kurbanların yere adandığını belirttiğimizde sığırın bir yer hayvanı olduğu sonucuna varabilirdik. Bu temayı işleyen efsaneler yaratılmıştır. Ama bu efsaneler çok yakın tarihlidir ve bu örnekleri körü körüne kabul edemeyiz. Genel eğilime karşın bu yolda yürümenin yararsız ve hatalı olduğunu düşünüyoruz; daha fazla bilgi edinmeyi beklemek daha iyi olacaktır.

Türün değil de hayvanın seçilmesindeki nedeni araştırmak istersek, bilim adamlarının çoğunun kurbanlık hayvanın seçiminde temel önemde görünen ölçütlerden, örneğin hayvanın yaşı ya da kusursuzluğu gibi ölçütlerden neredeyse hiç söz etmediğini gördüğümüzde şaşırmıyoruz. Yalnızca ölümlere sürü sağlamak için yapılanlar dışındaki kurban törenlerinin bir çıkarsamasını yaparsak genellikle erkek hayvanın kurban edildiğini görüyoruz. *Dede Korkut Kitabı*’nda bu koşul sürekli tekrarlanmıştır.¹⁴² Bununla birlikte bu mutlak kural değildir, çünkü tamamen karşıt durumlara da rastlıyoruz. *Gizli Tarih*’te, “Bir aygır ve bir kısrağ keserek ...” cümlesi yer al-

¹³⁹ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 564-565.

¹⁴⁰ Blondel, *La mentalité primitive*, Paris, 1926, s. 17.

¹⁴¹ “Kurban adayan” ifadesinden benim anladığım kurban adamanın sevabını alandır; birey, aile, kavim ya da ulus, vb olması fark etmez. Bu terim dinler tarihinde genellikle “kurban edilecek hayvanı veren” ile “kurbanı gerçekleştiren” ayırt etmek için kullanılır.

¹⁴² Sayısız tanıklık vardır. Örneğin bkz. Ergin, s. 170 vd; Rossi, s. 150, 155, 214 vd. Bu olgunun doğrulanmasında Oğuz’la ilgili olarak ben daha çok Abdülkadir İnan’a güveniyorum, bkz. Abdülkadir İnan, “*Dede Korkut Kitabı*’ndaki Bazı Motiflere ve Kelimelere Dair,” *Ülkü*, IX, 1937-1938, s. 139-140.

maktadır¹⁴³ ve bugün Yakutlarda bir erkek öldüğünde erkek hayvan, kadın öldüğünde dişi veya yavru hayvan kurban edilmektedir.¹⁴⁴ Bu genel kurala uyulmasının nedeninin ekonomik koşullar olduğu açıktır.

Hayvanların rengi de en çok dikkat edilen özelliklerdendir. Kurbanlık hayvanların yüzde doksanının beyaz olduğunu söylersek abartmış olmayız. Pek çok kez bu rengin önemine tanık olsak da bu konuda ısrar etmenin bir anlamı yoktur ve dikkatimizi daha çok kara, gri ya da benekli hayvanlara yöneltmeliyiz. Altay'da da, Yunanistan'da da hayvan adaklarında aynı durumun geçerli olduğunu da söyleyebiliriz, yani gök tanrılarına adanan hayvanlar açık, yer tanrılarına adanan hayvanlar koyu renklidir.¹⁴⁵

Türk-Moğol halklarında kurban törenini gerçekleştiren kim olduğu sorusu uzun süredir tartışılmaktadır. Hâlâ bir sonuca varılamamasının nedeni sorunun baştan yanlış sorulmasıdır. Adağı sunan kişinin adak nesnesine, role, hatta adağın kimine yönelik olduğuna göre değiştiğinden kuşumuz yok. En basit törenlerde, özellikle de aile tinlerine ve *ongon*'lara adak adanan tüm törenlerde, kavmin ya da ailenin şefi adağı adayan kişi olabilir ve olmalıdır, ama bununla birlikte herkes kurban adayabilir, yani kurbanı adayan kişi kurban törenini gerçekleştiren kişi de olabilir. Batı Moğollarında ve Altay Tatarlarında yeni evli genç kadın ateşe adaklar adar,¹⁴⁶ çünkü yeni evine girince evin hanımı olur ve bu nedenle ateşten sorumlu olan, ateşten yararlanandır. Buradan yola çıkarsak, "kurbanın öldürülmesi bireye yasaktır ve ancak kavim bunun sorumluluğunu aldığında haklı görülür"¹⁴⁷ diyen Freud gibi bilim adamlarının düşüncelerini eleştirmiş mi oluyoruz? Sanmıyorum. "Kutsal nesnelere ve varlıklara doğrudan ve tek başına yaklaşılmaya cesaret edilmediği" doğrudur.¹⁴⁸ Fakat istisnai durumlar vardır: kurban törenini gerçekleştirecek din adamı o sırada orada olmayabilir ya da bu sınav tek başına gerçekleştirmek zorunda kalınabilir. Çünkü önemli olan adağı adayan kişidir. Eğer kurban adamak ortak bir eylemse, kavim ya da ulus adağıysa, bu adağın sorumluluğu kavim ve ulusa aittir.

¹⁴³ MGT § 141. Bkz. Pelliot ve Hambis, *Histoire des campagnes de Gengis Khan*, Cheng-wou T'sin Tcheng Lou, Leiden, 1951, s. 393 ve 411.

¹⁴⁴ Czaplicka, *Aboriginal Siberia, A Study in Social Anthropology*, Oxford, 1914, s. 161.

¹⁴⁵ Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, Münih, 1898, s. 134.

¹⁴⁶ Riasanovsky, *Customary Law of the Nomadic Tribes of Siberia*, Tientsin, 1938, s. 45.

¹⁴⁷ Freud, *Totem ve Tabu*, Paris, 1932, s. 188.

¹⁴⁸ Hubert ve Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice," *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, 1909, s. 28.

Bu durumda her ikisi de törende yer almalı, en azından törene birlikte katılmalıdır. Toplu olarak hareket edilemediğinde, yani çok fazla sayıda olduğunda yetkiler uzmanına, kurbanı adayan kişiye devrederek “kurbanı adayanların geri dönülmez hatalar yapması engellenirdi.”¹⁴⁹ Kurban aileye aitse, tüm aile törene katılmak zorundaydı ve töreni yukarıda sayılan nedenlerden ötürü din adamına başvuramayan aile reisi gerçekleştirmeliydi. Kurban tek bir kişiye aitse durum farklıydı.

Geriye ruhban sınıfının olmadığı bu dinde kimin din adamı olduğu sorusunu yanıtlamak kalıyor. Schröder, Gahs, Schmidt ve başka yazarlar, şamanla din adamının özdeşleştirilmesine karşı çıkmışlardır.¹⁵⁰ Schröder özellikle şunları yazmıştır: “Din adamı belli bir dinin temsilcisidir ve kurban adamak gibi şamanın alanına girmeyen görevleri yerine getirir.”¹⁵¹ Şamanın “kutsal din adamının işlevlerini yerine getirdiğini” kabul etmek zorunda kalsa da, tezini savunmak adına “bu örtüşme rastlantısal bir örtüşmedir” demiştir.¹⁵² Metinlere yeterince başvurmamıştır.

Kuşkusuz şaman özgün bir din adamı değildir ve kurban adama şaman görevleri arasında değildir. Altay halklarında tüm hükümdarlar, yani kağan din adamıdır. Hükümdar ve Tanrı adına iktidar unvanını paylaştığı halkın ya da ulusun ileri gelenleri, halkın özünü oluştururlar, halk adına hareket ederler ve tüm sorumluluğu paylaşırlar. Çin yıllıklarında şöyle yazar: “Her yıl (Batı Tu-kiularının hükümdarı) soyluları ata mağarasına kurban adamaya götürür”¹⁵³ ve buraya kimse gidemediğinden yerine yüksek bir görevliyi atar.¹⁵⁴ Tu-kiu olgusu Moğol olgularıyla doğrulanır. Marco Polo hükümdarın “sol eliyle tanrılara süt adadığını”¹⁵⁵ anlatır; söz konusu olanın kanlı olmayan bir kurban olduğunu kanıtlamak için *Gizli Tarih*’e başvururuz: “İlkbahar günü Ambagay’ın kadınları Örbey ve Sokotay, cedlere kurban sunmak maksadıyla”¹⁵⁶ İmparatorluk ailesinin müdahalesini değil, kadınların dinsel rol-

¹⁴⁹ Hubert ve Mauss, *a.g.y.*, s. 29.

¹⁵⁰ Gahs, “Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern,” *Semaine Internationale d’Ethnologie Religieuse*, IV. oturum, Paris, 1926, s. 217-226. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Freiburg, 1949, c. XII, s. 415 ve 857. Schröder, “Zur Struktur des Schamanismus,” *Anthropos*, 1955, s. 848-881.

¹⁵¹ Schröder, “Zur Struktur des Schamanismus,” *Anthropos*, 1955, s. 880.

¹⁵² Schröder, *a.g.y.*

¹⁵³ Pelliot, “Neuf notes sur des questions d’Asie centrale,” *TP*, 1929, s. 213.

¹⁵⁴ Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg, 1903, s. 15.

¹⁵⁵ Marco Polo § LXXV, Hambis, s. 96.

¹⁵⁶ Mostaert, “Sur quelques passages de l’Histoire secrète des Mongols,” *HJAS*, 1950, s. 305, not 15. Çince versiyona göre [bkz. *MGT* § 70].

lerini belirten bu bilgi çok ilginçtir.

Ama daha önce gördüğümüz gibi, şamanın kısa bir sürede her tür iktidara ulaşma hırsı olduğundan hemen kurban alanına atılır ve bu alanda da iktidar olmaya çalışır. Hiong-nu döneminde, büyücülere inanan bir bey bunlardan birine danıştığında kendisine şunlar söylenir: “Tanrı kızdı ve, ‘Ne sebepten Hanlara döndünüz?’ dedi. Hanların elçisinin doru bir atı var; hemen bu atı ondan isteyin ve bana kurban edin.”¹⁵⁷ Daha sonraki dönemlerde büyücü-hekim tavsiye vermekten vazgeçer, kendisini vazgeçilmez kılar. Bu alanda¹⁵⁸ doğal din adamı, ailenin, kavmin ya da imparatorluğun doğal lideri ile kutsal görevli din adamı olan şaman arasında sürekli bir çatışma vardır. “Ruhban sınıfının” ya da “laikliğin” üstün gelmesine göre bir şamanın bir aile reisinin kurban törenini yönettiğini görüyoruz. İşte bu nedenle ortaçağdan gelen metinlerde şaman, din adamı tanımlamasından başka bir tanımlamayla adlandırılmamıştır.

Şamanın bu kadar kesin bir biçimde yadsınan kutsal görevlerini yerine getirmesinin ne kadar eski tarihlere dayandığını ve sürekliliği olduğunu göstermek için konuyu çok fazla genişletmeden birkaç tanıklık sunmak önemlidir.

Huan-huan’larda kurban adama görevini büyücünün yerine getirdiğini görmüştük.¹⁵⁹ Hoytu Tamir’deki paleo-Türk yazıtları¹⁶⁰ haklarında fazla bir şey bilmediğimiz iki kişinin tehlikeli bir geçitte buluştuğunu ve çeşitli tanrısal metinler yazdıklarını söyler. Bu metinlerden biri şöyledir: “Bunu ayın yedisine bağladım ve bu bana mutluluk getirsin.” Diğer metin daha tamamlayıcıdır: “Sonunda kurban ayın doğuşuyla gerçekleştirilecek.”¹⁶¹ Bu oldukça anlaşılabilir metinleri anlamamızı kolaylaştıracak bilgileri Gmelin’e borçluyuz: Tunguz şamanı ruhu kaçıranı sakinleştirmek için çeşitli kürkleri asar ve kayın ağacı kabuğundan yapılmış küçük bir atı uzun bir ipin ucuna bağlar ve ipi kazıklar arasında gerdirerek bu hediyeleri “şeytana” sunar. Kurban ancak bir süre sonra adanır.¹⁶² Burada söz konusu olanın gizemli kişi-

¹⁵⁷ Chavannes, “Trois généraux chinois de la dynastie des Han orientaux, ch. LXXVII du *Heou Han Chou*,” *TP*, 1906, s. 221.

¹⁵⁸ Bu rekabet için bkz. Jean-Paul Roux, “Le chaman gengiskhanide,” *Anthropos*, 1959, s. 422 vd.

¹⁵⁹ Guignes, *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols et des autres Tartares occidentaux*, Paris, 1756, c. I, kısım II, s. 348.

¹⁶⁰ *Hoytu Tamir*, 48° kuzey, 101° doğu. VIII. yüzyıl ortalarında fırçayla yazılan ve Uygurlara atfedilebilen on yazıt.

¹⁶¹ *Hoytu Tamir*, VII ve V; Orkun, *ETY*, II, s. 111-112.

¹⁶² Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, Göttingen, 1751-52, c. II, s. 358-360.

lerimizin şaman oldukları kesindir. Kitanların adak takviminde, ayın ikinci gününde kadın ve erkek büyücüler kurban adamak için gönderilirler.¹⁶³ Marco Polo, "Bakşilerin hükümdardan putlara adamak için kara kafalı koyunlar istediklerini" anlatır.¹⁶⁴ Mançuların *ritüeline* göre aile kurbanlarını şamanlar gerçekleştirebilirdi. Bazı ailelerde şamanlar kadındı; kimi ailelerde de yalnızca erkekti. Zaten, "Eğer gerçek şaman bulunamazsa herkes kendi evinde kurban sunabilir."¹⁶⁵

Büyük kurbanlara herkesin katılması, bu törenlerin topluluk yaşamını nasıl canlandırdığını gösterir. Metinler kurban törenlerinin gerçekleştirildiği gerçek *corrobore*'lerden, büyük genel kurullardan söz eder.¹⁶⁶ Cücenlerin cenaze törenlerinde gerçekleştirdikleri kurbanlardan sonra "kadınlar ve erkekler otururlar ve şarap içip dans ederler, neşeli kahkahalar atarlardı."¹⁶⁷ Boy söz konusu olduğunda, tüm toplum kurban katılmazdı, ama her üyenin hem de şeften önce törene katılması zorunluydu. Kitanlarda efsanevi şef görünmezdi, bir çadırda saklanan keçeden bir halıyla kaplı bir kafatasıydı, yalnızca kurban törenleri sırasında "insan biçimini alırdı ve çadırından dışarı çıkardı."¹⁶⁸ *Gizli Tarih*'te kurban törenlerinden dışlanmanın kavimden dışlanmak olduğunu görmüştük. Bodonçar'ın oğlu Cavüraday'ın meşru olmadığından kuşkulandıkları için ondan kurtulmak isterler ve "kurban ayinine katılmaktan menederler."¹⁶⁹ Eskiden meşruluğunu kanıtlaması gerektiğinde bu alana girebileceği söylenmişti kendisine. Vladimirtsov, "Bu maddeden hareketle yalnızca kavim üyelerinin kurban törenlerine katılabildiği" sonucunu çıkartmıştır.¹⁷⁰ Bu doğru, ama eksik bir yaklaşımdır. "Boyun kurban törenlerine" ayrıntısını da eklemek gerekir. Cenaze törenlerinde gerçekleştirilen kurban adakları ile imparatorluk kurban adaklarının farklı kuralları vardır. Tu-kiular zamanında, Türklerin dostları olan Çinli hükümdarlar, büyük prenslerden biri öldüğünde taziyelerini bildirmek ve

¹⁶³ Stein, *Leao-tche*, s. 81.

¹⁶⁴ Marco Polo § 75, Hambis, s. 96.

¹⁶⁵ Harlez, *La religion nationale des Tartares orientaux*, Brüksel, 1887, s. 71.

¹⁶⁶ Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg, 1903, s. III; Torii, "Populations primitives de la Mongolie orientale," *Journal of the College of Science*, Tokyo Imperial University, 1914, makale 4, s. 9-13; Groot, *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, Berlin ve Leipzig, 1921, s. 59; Gibert, *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie*, Hongkong, 1934, s. 179 vd.

¹⁶⁷ Stein, *Leao-tche*, s. 64, not 2.

¹⁶⁸ Stein, *Leao-tche*, s. 12.

¹⁶⁹ MGT § 44; Pelliot, metin: s. 9, çeviri: s. 127; Haenisch, metin: s. 5, çeviri: s. 6.

¹⁷⁰ Vladimirtsov, *Moğolların İçtimai Teşkilâtı*, Paris, 1948, s. 63.

kurban adaklarına katılmak için temsilciler gönderirdi.¹⁷¹ Bizansın Batı Tu-kiular nezdindeki büyükelçisi Valentinus, atların kurban edildiği Dilzibul cenaze-törenlerine katılmıştır.¹⁷²

Kurban adayan ve kurbanı gerçekleştirenin uyması gereken koşullara ilişkin fazla bilgimiz yok: masumiyet, oruç, özel giysiler isteniyor olmalı, ama emin değiliz. Ama yine de etnografların sunduğu parça parça kaynaklardan bu törenin bazı aşamalarını kafamızda oluşturabiliyoruz.

Tek bir tanımlama olmayacağı açıktır, ne yöneldikleri güçler ne kurbanı adayanlar ne de kurban adağını gerçekleştirenler bakımından tüm kurban törenleri aynı önemdedir. Bununla birlikte ayrıntılardaki sayısız farklılığa karşın, kurban adamının söz konusu olduğu her durumda aşamalar ve evrim çok belirgin ve değişmezdir ve bazı noktalar her zaman aynıdır.

Kurbanın kime yönelik olacağı belirlenip hayvan seçildiğinde ve uygun zaman geldiğinde kurban töreni için olağan ya da olağanüstü bir koşullarda seçilen yere kurbanlıkla gelinirdi. Burada sunak olarak bir direk, bir yer ya da bazı durumlarda bir ağaç kullanılır ya da hazırlanırdı.

“Kurban kazığının şaman törenlerinde vazgeçilmez önemde olduğunu”¹⁷³ tüm kaynaklar söyler. Bunun sayısız nedeni vardır. En açık neden, kurban edilecek hayvanın bunun üstüne oturtulmasıdır. En akla yakın neden, belli aşamalardan sonra kurban edilecek hayvanın bağlandığı sabit bir nokta görevini görmesidir. Ama bu iki nedenin en önemli nedenler olduğunu düşünmüyoruz. Aslında tüm büyük törenlerin bir ağaç dibinde ya da ağacın yerini alan bir direğin altında gerçekleştirildiğini biliyoruz. Ağaç ve kazık *axis mundi*'dir. Hatta belli dönemlerde ya da bazı kültürel oluşumlarda, kozmik eksen yalnızca yeri ve göğü bağlamış olsa da (yeraltı dünyasını bağlamaz), kurbanın *ruh*'unu yukarıdaki dünyaya, yani büyük Tanrı'ya ya da gökteki atalara taşımaya yarar. Bu nedenle Kinlerde, yılda iki kere gerçekleştirilen büyük kurban adaklarından önce direk dikilirdi.¹⁷⁴ Guillaume de Rubrouck ve

¹⁷¹ Pelliot, “Neuf notes sur des questions d'Asie centrale,” *TP*, 1929, s. 246-7. Jaworski, “Quelques remarques sur les coutumes funéraires turques d'après les sources chinoises,” *RO*, s. 261.

¹⁷² Menandros, *Hist. Graec.* IV, 245, alıntılanan: Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg, 1903, s. 240-241.

¹⁷³ Örneğin Palladius (“Elucidations of Marco Polo Travels in North China,” *NCBRAS*, X, s. 14) kazığın eski Kore'de de kullanıldığının altını çizmiştir. Bu oldukça evrensel bir temadır. Örneğin bkz. Hint *yûpa*'sı.

¹⁷⁴ Harlez, *La religion nationale des Tartares orientaux*, Brüksel, 1887, s. 32-33.

Vincent de Beauvais de cenaze törenlerindeki kurbanlar sırasında direkler kullanıldığını belirtmişlerdir.¹⁷⁵

Seçilen yere gelindiğinde hazırlık törenleri başlar ya da yalnızca törenlere devam edilir, çünkü zaten direğin dikilmesi sırasında kimi zaman “günlerce”¹⁷⁶ süren pek çok gösteri yapılırdı. Bu törenlerden en önemlisi direğin çevresinde dönme ayinidir. Hubert ve Mauss, Veda ritüellerini incelerken şu saptamayı yaparlar: “Son tören, kurbanı, öteki dairelerden daha kutsal ve daha dar olan büyü bir dairenin içine almaktır. Bir din adamı tanrıların ateşinden ateş alır ve elinde bu meşaleyle hayvanın çevresinde üç kere döner.”¹⁷⁷ Bu görüşün doğru olduğunu zannetmiyorum, çünkü daha önce gördüğümüz gibi daireler çizmek kozmuk harekete uyum sağlamaya yarar ve çoğu zaman da direğin çevresinde daire çizen kurban hayvanının kendisidir. To-pa’lar Çin etkisiyle geleneklerini değiştirdiğinde eskiden yaptıkları hatırlatılır: “Gün doğmadan önce kral baştan aşağı silahlanarak atına biner ve yirmi atlıyla birlikte çevresinde döndükten sonra tümseğe tırmanır ve kurban adardı. Sonra yeniden atına binerek tümseğin çevresinde dönerdi. Bu törene göğün çevresinde dolaşmak denirdi.”¹⁷⁸ Ricold de Monte Croce çok iyi bir kurban tasvirinde şunları anlatır: “İyi bir at seçerler ve ölünün genç hizmetkârını buna bindirirlerdi. Ardından atı koştururlardı.”¹⁷⁹

Hemen sonra kurban süt, şarap ya da alkolle ıslatılırdı. Ricold de Monte Croce “atın başının üzerinden çok iyi şaraplar döker ve öldürürlerdi” diye yazmıştır.¹⁸⁰ Bu iki törenin art arda gelmesi, kurbanın üzerinden şarap, süt ya da başka bir içeceğin akıtılması ile atın öldürülmesi arasında belli bir süre olmadığını göstermektedir. Hayvan önceden kurban direğine bağlanmış olabilir, ama bu kesin değildir, çünkü hayvanın yere yatırıldığından söz eden metinler vardır.

¹⁷⁵ Guillaume de Rubrouck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World as Narrated by Himself*, ed. Rockhill, Londra, 1900, s. 82; Vincent de Beauvais, kitap XXIX, bölüm LXXXVI; alıntılanan Rockhill, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World as Narrated by Himself*, Londra, 1900, s. 80, not 2.

¹⁷⁶ Harlez, *La religion nationale des Tartares orientaux*, Brüksel, 1887, s. 32-33.

¹⁷⁷ Hubert ve Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,” *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, 1909, s. 44.

¹⁷⁸ Boodberg, “The Language of the T'o-Pa Wei,” *HJAS*, 1936, s. 178; Wieger, *Textes historiques chinois*, Hien-hien, 1905, c. II, s. 1369.

¹⁷⁹ Ricold de Monte Croce; alıntılanan: Backer, *L'Extrême Orient au moyen âge d'après les manuscrits d'un flamand de Belgique et d'un prince d'Arménie*, Paris, 1877, s. 285.

¹⁸⁰ Ricold de Monte Croce; a.g.y., s. 285.

Yanıtsız bir soru da hayvanın nasıl kurban edildiği sorusudur. Edindiğimiz bilgilerin çoğu önemli olanın kurbanın kanının akıtılmaması olduğunu göstermektedir, ama bazı çok açık belgeler (daha önce incelemiştik) tersini kanıtlamaktadır. Beyaz bir at ya da köpek “enlemesine yarıldığında” kuşkusuz çok kan akmaktadır.¹⁸¹ Burada çok özel bir etki yaratılmaya çalışıldığı açıktır, ama ne olduğunu kestirmek imkânsız.

Pek çok yerde rastladığımız, özellikle de av ayinlerinde gördüğümüz kan akıtmama kuralı, yukarıda sözünü ettiğimiz istisna dışında genel olarak uyulan bir kuraldır. Daha önce sözünü ettiğimiz örneklerle tekrar dönmeyip,¹⁸² oldukça ilginç bir kurban etme tekniğini ortaya çıkaran İbn Fadlân'ın örneğini ele almakla yetineceğiz: “Türkler kurbanlarını boğazlamazlar, içlerinden birisi ölünceye kadar koyunun kafasına vurur.”¹⁸³ Daha yakın bir tarihte bu bilgilere bazı tasvirler eşlik eder ve bazılarını aktarmak yararlı olacaktır. Huc, hayvanın böğrüne bir bıçak sapladıklarını ve “Kitatlar (Çinliler) gibi öldürmeyiz. Onlar hayvanın boğazını kesiyorlar, biz doğrudan kalbe gidiyoruz. Bizim yöntemimizle hayvan daha az acı çekiyor ve kanın hepsi içerde kalıyor,” dediklerini anlatır.¹⁸⁴ Yakutlardan oldukça garip bir olgu aktaran Vambéry bu hızlı ölüme karşı çıkarak Zelenin'in kurban geçiş ayini kuramını doğrular: “Kötü tinin içine girdiğinden emin olmak için kurban çırpınmalı ve böğürmelidir.”¹⁸⁵ Ama bu metin çok abartılı görünmektedir. Gmelin en klasik versiyonu aktarır: “Şaman, (söz konusu olan bir kuzuysa) sol böğrüne büyük bir bıçakla yaklaşık iki parmak uzunluğunda bir yarık açar ve elini sokup göğse kadar iner ve kalbi çıkarır.”¹⁸⁶ Bu ve benzer başka pek çok yöntemi başka yerlerde de görmüştük. Örneğin Irkutsk yakınlarında kurbanı gerçekleştiren kişi “atardamarı parçalar. Bu sırada kanın yere akmamasına dikkat eder.”¹⁸⁷ Şirokogorov'un sözcüğü

¹⁸¹ Bkz. geride. Yuan-che'de doğrulanmıştır. Pelliot ve Hambis, *Histoire des campagnes de Gengis Khan, Cheng-wou T'sin Tcheng Lou*, Leiden, 1951, s. 293 ve Reşidüddin “bıçak darbeleriyle bir aygırı, bir boğayı, bir koçu, erkek bir köpeği öldürürlerdi,” demiştir (Berezin, c. II, s. 120).

¹⁸² Bkz. geride. Zeki Velidi Togan, *İbn Fadlân*, s. 127 vd. Reşidüddin, Makrizi, vd'nin öyküleri.

¹⁸³ Zeki Velidi Togan, *İbn Fadlân* § 25, s. 23. Bkz. Canard, “La relation du voyage d'Ibn Fadlân chez les Bulgares de la Volga,” *Cezayir*, 1958, s. 71.

¹⁸⁴ Huc, *Souvenir d'un voyage dans la Tartarie, le Thibét et la Chine pendant les années 1844-1845 et 1846*, Paris, 1850, c. I, s. 343-344.

¹⁸⁵ Vambéry, *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*, Leipzig, 1885, s. 158.

¹⁸⁶ Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, Göttingen, 1751-52, c. II, s. 89.

¹⁸⁷ Gmelin, a.g.y., c. III, s. 23.

sözcüğüne aynı tanımlamayı yapması ilginçtir, bu kez söz konusu olan Tunguzlardır. “Hayvan zorla yere yatırılır. Göğsü bir bıçakla açılır ve ellerini açıklıktan içeri daldırırlar. Atardamar sıkıştırılır ve ölüm hemen gelir. Bu kurban etmede tek bir damla kan yere akıtılmaz.”¹⁸⁸

Ölen hayvanın derisi ya da postu yüzülür.¹⁸⁹ Bağırsakları çıkarılır ve kısmen mumyalanır, yani içi neredeyse tamamen taze ot ya da samanla doldurulur.¹⁹⁰ Sonra kazığa oturtulur. Genellikle kurbanın gövdesi yer yer delinir. Ibn Batuta şu örneği verir: “Mezarın yanına büyük bir odun parçası ya da direk dikilir, arka kısımlarında kazığa oturtulan atlar buraya asılır,”¹⁹¹ ve Ricold de Monte Croce bunu doğrular: “Bir kazık alırlar ve hayvanın arkasından sokup ağzından çıkarırlar.”¹⁹² Radlov kazığın, içi otlarla doldurulmuş hayvanın canlı bir hayvanmış gibi durmasını sağlayacak şekilde eğildiğini anlatır; sayısız tasvir hiç kuşkuyla yer bırakmaz. Söz konusu kazığın kurban töreninden önce dikilen direktan farklı olduğunu düşünüyoruz, çünkü bir hayvanı ancak yere yatırılmışken kazığa oturtabilirsiniz. Bununla birlikte genellikle söz konusu olanın kazığa oturtmak mı yoksa hayvanın cesedinin direğe asılması mı olduğunu ayırt edemiyoruz. Guillaume de Rubrouck, Kuman bozkırlarından geçerken, “uzun direklerin ucunda, dörderli gruplar halinde dört ana yöne yönelmiş onaltı atın derisinin asılı olduğunu”¹⁹³ görür. Eskiden Tu-kiularda kurbanlar cenaze töreni çadırının önünde sergilenir ve “kurban edilmiş koyunların ve atların kafası direğe” asılırdı.¹⁹⁴ Bugün hâlâ pek çok halkta, özellikle de Turukhansk Tunguzlarında “rengeyiğinin postu bir direğe asılmaktadır.”¹⁹⁵

Kurbanın ölüsü genellikle başka türlü sergilendiğinden hayvanın kazığa oturtulmasına oldukça az rastlanılır. Birçok cenaze töreninde mezara ölüyle birlikte kurban

¹⁸⁸ Shirokogorov, *Social Organisation of the Northern Tungus*, Şanghay, 1929, s. 36.

¹⁸⁹ Vincent de Beauvais, bkz. not 170. Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, Göttingen, 1751-52, c. II, s. 89 vd.

¹⁹⁰ Vincent de Beauvais. Ricold de Monte Croce, alıntılan: Backer, *L'Extrême Orient au moyen âge d'après les manuscrits d'un flamand de Belgique et d'un prince d'Arménie*, s. 285 vd.

¹⁹¹ Defremery ve Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Batouta*, Paris, 1853-1858, c. VI, s. 301.

¹⁹² Ricold de Monte Croce, alıntılan: Backer, a.g.y., s. 285.

¹⁹³ Guillaume de Rubrouck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World as Narrated by Himself*, ed. Rockhill, Londra, 1900, s. 82.

¹⁹⁴ Liu Mau-Tsai'nin çevirisini kullandım: *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (Tu-küe)*, Wiesbaden, 1958, c. I, s. 9. Julien, *Documents historiques sur les Tou-koues (Turcs)*, Paris, 1877, s. 9-11; çevirisi çok sadık değildir.

¹⁹⁵ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 568.

da gömülürdü. Aslında genellikle kurban yakılırdı.¹⁹⁶ Tu-kiularda ortaya çıkan budur: “Ölünün atını, giysilerini ve kullandığı aletleri alıp ölüyle birlikte yakarlardı.”¹⁹⁷ Bu nedenle de yalnızca kafataslarını sergilerlerdi. Vuhuanlarda da ölünün giysileriyle birlikte köpekler ve atlar da yakılırdı.¹⁹⁸ Kitanlar ve Cücenler döneminde bu yaygın olarak belgelenmiştir. Kitanlar için *Leao-tche*, “yeni ay ve dolunay günlerinde, ölüm ve doğum günlerinde kurban adamak için (ölü çadırına) gidilirdi. ... Yiyecekler bir kapta yakılırdı; buna da yiyecek yakmak denirdi.”¹⁹⁹ Cücenler için: “Soylu bir Cücen öldüğünde, akrabalarının askerleri ve köleleri şeflerine adamak için hayvan, şarap ve kurban adakları sunarlardı. Buna yiyecekleri yakmak derlerdi.”²⁰⁰ Ataların onuruna düzenlenen bu ayinin tarihi Moğol dönemidir. *Yuan-che*, “her yıl ilk ve onikinci aydan sonra bir Moğol görevlisine Moğol şamanlarıyla birlikte bir çukur kazma ve burada et yakma emri verilirdi; bu eti de alkollü likörlerle ve kısrak sütüyle yakarlardı,”²⁰¹ diye yazar. *Gizli Tarih* çok açık olmayan *hacar-u ineru* ifadesini kullanarak Çinlilerin doğruculuklarına bir kanıt sunar, çünkü anlamı “toprakta yiyecek yakmak ve bunu sunmak”tır.²⁰² Mostaert, Ordos Erkütlerinde bu ayine rastlar: “Ölüler için üç delikte et, ardıc içkisiyle ıslatılmış un yakarlardı.”²⁰³ Ayrıca ilk Mançularda ve Minglerde bu ayinin uygulanmasına devam edilmiştir.²⁰⁴

Genellikle kurbandan sonra halka bir ziyafet verilirdi. Pelliot ve Hambis kurban edilen etin tamamının yendiğini aktarırlar,²⁰⁵ ama bu akla çok yakın değildir, çün-

¹⁹⁶ Kuzey Amerika kaynaklı olguların incelemesine girmek istememekle birlikte, Altay kurban törenleri ile İroquia kurban törenleri arasındaki büyük benzerliğin altını çizmeden edemeyeceğim: bir damla kanı yere akıtmadan ve bir tek kemigini kırmadan hayvanı (*beyaz* bir köpek) boğarlar ve sonra köpek yakılır. Bkz. Morgan, *League of the No-Dé-No-Sau-Nee or Iroquois*, New Haven, c. II, 1954, I, s. 210.

¹⁹⁷ Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (Tu-küe)*, Wiesbaden, 1958, c. I, s. 9.

¹⁹⁸ Parker, “The History of the Wu-wan or Wu-huan Tunguses of the First Century,” *Chinese*, 1892-93, s. 75; *A Thousand Years of the Tartars*, Londra, 1924, s. 87.

¹⁹⁹ Stein, *Leao-tche*, s. 64.

²⁰⁰ Stein, *Leao-tche*, s. 64, not 2.

²⁰¹ Mostaert, “Sur quelques passages de l’*Histoire secrète des Mongols*,” *HJAS*, 1950, s. 302.

²⁰² *MGT* § 70; Pelliot, metin: s. 15; Haenisch, metin: s. 10; yorum ve çeviri: için bkz. Mostaert, “Sur quelques passages de l’*Histoire secrète des Mongols*,” *HJAS*, 1950, s. 300-6.

²⁰³ Mostaert, “*Ordosica*,” *Bulletin*, n° 9, 1934, Catholic University, Pekin, s. 9.

²⁰⁴ Bkz. Mostaert, “Sur quelques passages de l’*Histoire secrète des Mongols*,” 1950, s. 302, not 14.

²⁰⁵ Pelliot ve Hambis. *Histoire des campagnes de Gengis Khan*, *Cheng-wou T’sin Tcheng Lou*, Leiden, 1951, s. 323.

kü kurban eti genellikle yakılırdı. Belki de etin bir bölümü yakılıp kurbanın yönelik olduğu gücün tüketimine sunulmakta, bir bölümü de kurbanı adayanlara verilmekteydi. *Gizli Tarih*'in Çince versiyonunda *sarkut*'a kurban eti denilir.²⁰⁶ Bu sözcüğün bugünkü anlamı “alkollü likör”dür,²⁰⁷ Kırgızcada *sarkıt* sözcüğünün anlamı “alt tabakadan olanlara verilen yemek artıklarıdır,” Çağatayca *sarkūt* ya da *sargūt* “yiyecek, lütuf, bağışlama”dır.²⁰⁸ Kırgızcada et kavramı korunmuştur. Kurban etinin bir kısmının bırakılması *Gizli Tarih*'te de geçer. İki kadını şikayet ediyordu: “Nasıl beni cedlerin payından, kurban eti bakiyelerinden mahrum geride bırakıyorsunuz? Uyuduğumu gördüğünüz halde yemek için beni uyandırmadan gittiniz!”²⁰⁹

Robertson Smith'den beri kurbanın Tanrı'nın eşlik ettiği bir yemek olduğu bilinmektedir.²¹⁰ Topluluğun tüm üyelerinin katıldığı ortak yemek fazlasıyla doğrulanmıştır ve Zelenin'in kurbanın kökenini bulmaya yönelik kuramının yanlış olduğunu kanıtlamaya yeter. Çünkü kurbanın etinin yenmesinin amacı asla kurbana geçirek kurtulunmaya çalışılan olası bir hastalığı tekrar geri almak olamaz. Bazı Sibirya uygarlıklarında istisnalar olduğu doğrudur. Örneğin Yakutlar, kurban edilen hayvanın etini *birtakh*, yani murdar görürler²¹¹ ya da Çukçeler ve Koryalılar normalde köpek eti yemelerine karşın kurban edilen köpeklere dokunmazlar bile.²¹² Önemleri inkâr edilemeyecek bu olguların –bunlar büyük bir olasılıkla Altay kökenli olmayıp kuzey halklarının etkileridir– yanı sıra kurban yemeği sürekli saptanan bir olgudur.

Kurbanın etinden yapılan yemeğin ortak yemek olduğu kesindir. Kurban etinin ikiye ayrılmadığını görüyoruz, yani bir kısmı kutsal ve adanmış, diğer kısmı da dindışı ve tüketilmiş değildir. Moğolca *yekes-ün kesig* deyişinin anlamı “atalara adanan kurban etinin yenilebilir kısımlarının katılanlar arasında pay edilmesidir.”²¹³ Tek bir et vardır: kurban edilen, yani sunulan hayvanın eti. Kurban etini yeme hakkından ya da tüketme sorumluluğundan söz ediliyorsa, bunun nedeni kurban kesil-

²⁰⁶ Bkz. Mostaert, “Sur quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols,” *HJAS*, 1950, s. 306.

²⁰⁷ Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kazan, 1844-49, s. 1366 A.

²⁰⁸ Poppe, “The Turkic Loan Words in Middle Mongolian,” *CAJ*, s. 41.

²⁰⁹ *MGT* § 70; bkz. not 197.

²¹⁰ Smith, *Religion of the Semites*, 3. baskı, Londra, 1927, VI-XI.

²¹¹ Alıntılayan: Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 198.

²¹² Bogoras, *The Chukchee*, *AMNH*, Leiden, 1904-1907, s. 101.

²¹³ *MGT*; Pelliot, metin: s. 133, çeviri: s. 15; Haenisch, metin: s. 10, çeviri: s. 13. Mostaert, “Sur quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols,” *HJAS*, 1950, s. 306; 1952, s. 375, not 321.

mesine neden olan kişiyle birlikte bu etin tüketilmesi zorunluluğudur. Bu hak ya da görevi doğrulamak için Altaylılar özel hiçbir kuram ileri sürmemişlerdir. Bu nedenle daha genel kuramlara yönelmek zorundayız. Kurban töreninden ve kurban yemeğinden sonra kutlanan az çok âlem benzeri şenliklerin tasviriyle, bunların ya cinsel yakınlaşmanın, ya kardeşlik tezahürlerinin ya da nişanlanmaların ifadesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Misafirler arasındaki ilişkileri güçlendirmek için kurban yemeği en iyi yoldu. Ortaklaşa yenen her yemek bir kardeşlik etkinliğidir ve yenen yemek, ötedünyadaki güçlere, hatta yüce Tanrı'ya adanan kurbanın etinden yapılmışsa bu kardeşlik daha da pekişir. Her ne kadar Altay halkları tanrılarını yemeseler –kurban yemeği “kurban sisteminin tarihsel evriminin en eksiksiz ve kusursuz biçimlerinden biridir”²¹⁴– Tanrı'ya sunulan yemek tanrıyla aynı anda yenilir. Tanrı'nın sofra arkadaşı oluruz. Adak yalnızca ayrıcalıklı, olağanüstü tek bir varlığa değil, güçlü olan her şeye, Tanrı'ya ve tanrılara, tinlere, atalara, put-ongon'lara ve benzerlerine yönelik olduğu için kurban yemeği boyun tüm evrensel güçlerle dayanışmasının açık bir ifadesidir: yaşamın birliği inancının somut işaretidir.

²¹⁴ Hubert ve Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,” *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, 1909, s. 103.

İKİNCİ KISIM

İNSAN-HAYVAN VE İNSAN-BİTKİ

EĞRETİLEMELER, SİMGELER, PAYLAŞIMLAR, DÖNÜŞÜMLER VE ÖZDEŞLİKLER

İnsanlar dünya üzerindeki tüm dillerde sevgilerini, hayranlıklarını, küçümsemelerini birbirlerine hayvan ya da bitki adları vererek ifade etmişler, kendilerini bunlarla karşılaştırmışlardır. Günlük dilde küçük bir çocuktan ya da kadından söz ederken “tavşanım, kekligim” derken ya da bizi kızdıran birine küfretmek istediğimizde “deve!, atsineği!” diye söverken, hiçbir işe yaramayan birinden söz ederken de “sığır”¹ derken, insan karakteri ile hayvan ya da bitkinin karakteri arasında gerçek ya da varsayılan bir özelliği basitçe karşılaştırdığımız ya da tamamen farklı olduğunu bildiğimiz iki varlığı özdeşleştirdiğimiz aklımızın ucundan bile geçmez. Türk-Moğol halkları da bunlara benzer ifadeler kullanmışlardır, kuşkusuz bu ifadelerle Fransızcadaki anlamlarından farklı anlamlar yükleyemeyiz. Ama acaba eski dönemlerde durum böyle miydi? Bundan emin değiliz. Din, incelememiz ilerledikçe daha iyi görmeye başladığımız hayvan ve bitki dünyasına daha merkezi bir yer tanıdığına, hayvanın ya da bitki adının söylenmesi canlının imgesini bütünüyle uyandırmış olmalıdır. Büyük kavimler kurt anlamındaki *böri* sözcüğünü kullanmaktan özenle kaçınıp bunun yerine toprak kurdu anlamındaki *kurt*² sözcüğünü tercih ettiğinde ve bir ordu için kurt sürüsü gibiydi denildiğinde söz konusu olanın basit bir üslup oyunu olduğunu bir an olsun düşünebilir miyiz? Eğer kendini bir şeyle karşılaştırıyorsan bu, kendini benzettiğin şeye yakın buluyorsun, hatta onunla aynı olduğunu düşünüyorsun ya da onun gibi olmak istiyorsun demektir. Belki de kuzunun yumuşak başlılığına gönderme yaptığımızda farkında olmadan karşımızdakinin kuzu kadar yumuşak başlı olmasını istiyoruzdur. Ama fikir yürütecek durumda değiliz. İlkel insanın hayal gücü çok daha geniştir. İstedikini alacağına inanır ve alır da. Ayrıca türden türe sürekli bir geçiş, sürekli bir dönüşüm olduğundan, yaşam farklı biçimlerde tezahür ettiğinden, varlıkların çokluğunun karmaşıklığından

¹ Bütün bu ifadeler *Littre'de (Dictionnaire de la langue française)* yer alır.

² Oğuz görüngüsüne Kaşgarlı daha önce işaret etmişti: *Divanü Lügat*, c. I, s. 342. Osmanlıcada *kurt* iki anlama gelir: *toprak kurdu* ve *kurt*; *böri* bu dilde kaybolmuştur.

dolayı hayvan ya da bitki görüntüsü altında bir insandan ya da ikili bir varlıktan mı söz edildiğini, yoksa eğretileme ya da simgelemenin mi söz konusu olduğunu her zaman bilemeyiz. Çok eski zamanlarla ilgili olsalar bile metinlerin sunduğu belli sayıdaki karşılaştırmanın yalnızca karşılaştırma olarak değerlendirilmesi gerektiğine inanıyoruz.

Yerinde duramayan biri için *bürge kişi*, yani “pire gibi adam,”³ bir ordunun çok sayıda askeri olduğunu belirtmek için *çekirgeler* gibi denilir,⁴ ama insanın pire, ordunun da çekirge olduğu düşünülemez. Eski Osmanlıcada (1426 tarihli bir el yazmasında) *yarasa* ile insanın gülüşü karşılaştırıldığında⁵ ve modern Türkçede kaba bir kadın için *kurbağa* gibi denildiğinde⁶ özdeşleştirme yapıldığı düşünülmemelidir.

Bu da karşılaştığımız pek çok ünlemden kesinliğini yitirir. Kazan, *Dede Korkut Kitabı*'nda oğluya konuşurken ona *arslanım* der.⁷ Bir insanın “arslan” olarak nitelenmesine Moğol edebiyatında oldukça sık rastlanır. Hatta *Sayang Seçen* Cengiz Han'ı “İnsanların Arslanı” olarak adlandırır; ama geç dönemli bu metinde Budist ya da Çin etkisi olması çok da uzak bir olasılık değildir; zaten bu ifadeye başka bir yerde rastlamayız.⁸ Ama Türk edebiyatında çok sık rastlanır. Suçi Yazıtında bile geçer: *arslanım oğul*⁹ ve 17 ve 18. yüzyıl Osmanlı vakayinamelerinde sultanlar ve veliahtla birbirlerini böyle çağırırlar.¹⁰ Doğal olarak bu ifadeler bu geç dönemde derin anlamlarını kaybetmişlerdir. Acaba *Dede Korkut Kitabı*'nda da kaybolmuş mudur? Bu soruyu olumsuz yanıtlamamızı gerektiren hiçbir şey yoktur, çünkü kitapta “arslanın oğlu”nun maceralarından söz edilir. Zaten bu önemli epik eser eğretileme yapmaktan çok hoşlanır. Bay Büre Bey için *kara kuş gibi erdemli*, kartal gibi cesur denir¹¹ ve bu ifade, Kazılık Koca'nın oğlu Yegenek¹² gibi başkaları için de kullanılır. Hüseyin Namık Orkun, eski Müslüman Türk edebiyatında “totemizmin izlerine” ilişkin tezini desteklemek için bu ifadeyi kullanmaktan kaçınmaz.¹³

³ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 427.

⁴ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 490.

⁵ Deny, *Grammaire de la langue turque (dialecte osmanli)*, Paris, 1921, s. 1047.

⁶ Barbier de Meynard, *Dictionnaire turc-français*, Paris, 1881-1886, c. II, s. 551.

⁷ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 157; Rossi, s. 149.

⁸ Bkz. Grousset, *Empire Mongol*, Paris, 1941, s. 282.

⁹ Ramstedt, “Zwei uigurische Runeninschriften in der Nord Mongolei,” *JStO*, 1913, s. 3.

¹⁰ Bkz. Rossi, *Il Kitab-i Dede Qorqut*, Roma, 1952, s. 149.

¹¹ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 118; Rossi, s. 113.

¹² *Dede Korkut Kitabı*, Rossi, s. 158; ayrıca bkz. s. 178 ve s. 227'deki aynı ifadeler.

¹³ Hüseyin Namık Orkun, “Oğuz Destanına Dair,” *Ülkü*, V, 1935, s. 412-420.

Orhon Yazıtlarında hükümdar şöyle der: “Babam [Kağan’ın] ordusu kurt gibiymiş ve düşmanları da koyunlar gibiymiş.”¹⁴ Bu imge kuşkusuz çok sıradan bir imgedir. Bu metinde söylenmese de, Çinlilerden bildiğimiz kadarıyla Tu-kiuların kağanı kurttan gelmektedir. Bu anıştırma gözden kaçmamalıdır. Yine yazıtlarda ünlü Tonyukuk şöyle düşünür: “Eğer arkanızda bir zayıf boğa ve bir de güçlü boğa olduğunı biliyorsanız, kendinize hangisinin güçlü hangisinin zayıf olduğunu sorduğunuzda yanıtı bilemezsiniz.”¹⁵ Tonyukuk’un bu sözleriyle sıkıntıda olduğunu ve “Hangisi iyidir? Hangisi kötüdür?” soruları arasında kaldığını anlatmak istediği açıktır. Ama neden boğa diyor? Giraud buna bir yanıt veremez ve Radlov’un varsayımını görmezden gelir. Radlov’a göre “eine Sentenz oder ein Sprichwort”dur.¹⁶

Karşılaştırmalarda belli bir özelliğin değil, eylemin üzerinde durulduğunda bu unsur daha açık bir biçimde ortaya çıkar. “Kuşlar gibi uçtuk” der Kaşgarlı.¹⁷ Ve Baçman denizi bir balık gibi geçer, bu kez biliyoruz ki bir balık olur: “Kendimi denizin derinliklerine sakladım, bir balık gibi değil miydim?”¹⁸ Cengiz Han tehlikeli bir anda başından geçen bir macerayı anlatır: “Burkan tepesine çıktım. Burkan Kaldun’un yardımıyla bir bitin hayatı gibi hayatım kurtuldu.... Burkan Kaldun’un yardımıyla bir kırlangıcın hayatı gibi hayatım kurtuldu. Bu sırada büyük korku da geçirdim.” Hayatını borçlu olduğu dağa bir tapım adar.¹⁹ Çilgar-bökö, Timuçin’den kaçarken: “Kara karga için deri artıklarıyla beslenmek mukadder olduğu halde yabankazı ve turnalara göz koyarak tamahkârlık eder.... Kötü huladu kuşu için sıçan ve farelerle beslenmek mukadder olduğu halde kuğulara ve turnalara göz koyarak tamahkârlık eder.”²⁰ *Gizli Tarih*’teki başka bir kişi de: “(Adamları) sıçan gibi toplarım. Dışarda kalanları kara karga gibi toplarım,” der ve ekler, “Bir keçe gibi seni örtmek isterim. Rüzgârdan koruyan keçe gibi senin evini korumak isterim.”²¹ *Gizli Tarih* başka bir yerde çok daha zengin anlatımlıdır. Üç çevirmen, Pelliot, Haenisch ve Kozin, insan ile hayvanı özdeşleştirmekten kaçındıkları için bu ifadeyi tam anlamıyla kavrayamamışlardır [MGT § 103: Ko’acın ana gelincik gibi işittiği, kakım gibi

¹⁴ O.I, doğu, satır 12; O.II, doğu, satır 11.

¹⁵ Tonyukuk; Giraud, *L’inscription de Bain Tsokto*, Paris, 1961, s. 59.

¹⁶ Radlov, “Die Inschriften des Tonjukuk,” *Die alltürkischen Inshriften der Mongolei*, II Folge, St. Petersburg, 1899, s. 34-42.

¹⁷ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 483.

¹⁸ Pelliot, “A propos des Comans,” *JA*, 1920, s. 166-167.

¹⁹ MGT § 103; Pelliot, metin: s. 23-24, çeviri: s. 145; Haenisch, metin: s. 18, çeviri: s. 25.

²⁰ MGT § 111; Pelliot, metin: s. 28, çeviri: s. 150; Haenisch, metin: s. 21, çeviri: s. 29-30.

²¹ MGT § 124; Pelliot, metin: s. 33, çeviri: s. 157; Haenisch, metin: s. 26, çeviri: s. 36.

gördüğü için]. Pelliot şöyle çevirir: “İşitme duyusu açısından Ko'açin bir kokarcadır, görme duyusu açısından samurdur.”²² Haenisch şu çeviriyi önerir: “İltiş gibi duyar ve tilki gibi görürdü.”²³ Kozin en cesurlarıdır: “Köstebeğe dönüştüğü söylenir.”²⁴ Mostaert aynı çekinceyi göstermez: “Çünkü annem Ko'açin bir gelinciğe dönüştüğünden (gelincik gibi) işitir.... Kakıma dönüştüğünden (kakım gibi) görür....”²⁵ Burada yalnızca karşılaştırma değil, ama gerçek bir dönüşüm, en azından bir özdeşleşme ve katılım vardır. Bu örnek bize pek çok durumda basit eğretileme düzeyini aşmakta tereddüt etmememiz gerektiğini gösteriyor. Örneğin *Gizli Tarih*'te Moğolların imparatorluk ailesi ağaçlara benzetildiğinde söz konusu olan budur. Kipta Cengiz Han'ın muhataplarından birisi şöyle der: “Yüksek ağaca benzer vücudun, bir gün gelip de yere yatarsa.... Senin selvi ve çama benzeyen kardeşlerine....”²⁶ Ağaç ve insan yaşamı arasındaki bağlantı, ilerde göreceğimiz gibi bu cümleyi çok anlamlı kılar. Daha sonraki dönemlere ait ve belki de değiştirilmiş öykülerde kumandan Kelügütey ölen Cengiz Han'la konuşur: “Daha dün bir akbaba gibi süzülüyor muydun?” ve ekler: “Göklerde sevinç içinde uçan bir doğan gibi, eskiden böyle yapmıyor muydun ey efendim! ... Taşkın bir tay gibi, işte sen de vuruldun efendim!”²⁷

Dede Korkut Kitabı'nda en sık rastlanan eğretilemelerden biri de genç bir kızı ya da kadını “kaza benzer” bir şekilde tasvir edenlerdir.²⁸ Hüseyin Namık Orkun günümüz Türkçesinde artık kullanılmayan bu karşılaştırmayı görünce şaşkınlığını gizleyememiştir.²⁹ Bu eğretilemenin, kadının kaz ya da kuğu görünümünü altında ortaya çıktığı bir dizi eski efsanenin yankısı olduğunu ilerde ayrıntılarıyla göreceğiz. Ama kadın ile köpeğin karşılaştırılması aynı şey değildir, kadına hakaret edildiği kesindir. Kadın ile köpek arasında bir bağlantı kuran bir Moğol atasözü olmalıdır. *Gizli Tarih*'te kadının biri şöyle der: “Bir kadın olmakla şunu söylemeliyim ki, benim yüzüm ancak köpek yüzüne benzer.”³⁰ Möngke Oğul Kaymış'a öfkeyle bağ-

²² MGT, Pelliot, s. 145.

²³ MGT, Haenisch, s. 24.

²⁴ Kozin, alıntı: Mostaert, “Sur quelques passages de l'Histoire secrète,” *HJAS*, 1950, s. 319.

²⁵ Mostaert, “Sur quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols,” *HJAS*, 1950, s. 323.

²⁶ MGT § 245; Pelliot, metin: s. 98; Haenisch, metin: s. 83, çeviri: s. 124.

²⁷ Alıntılan: Grousset, *Empire Mongol*, Paris, 1941, s. 282.

²⁸ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 135, 151, 171, 181 vd; Rossi, s. 156, 178, 123, 153.

²⁹ Hüseyin Namık Orkun, “Über das Kitab-i Dede Korkut,” *KCSA*, 1926, s. 127.

³⁰ MGT § 188; Pelliot, metin: s. 64-65; Haenisch, metin: s. 53, çeviri: s. 78. Ayrıca Mostert'i de izledim: *HJAS*, 1951, s. 358.

rır: “Bu kadın bir hiç, bir köpekten daha alçak.”³¹ Aynı küfür erkeklere de söylenebilir. Baycu, Moğollardan din değiştirmeleri istendiğinde kızar: “Bizden Hristiyan olmamızı istiyorsun, yani sizin gibi köpek mi olalım.”³² Guiragos yanlış bir yorumlamadan kaynaklandığını düşündüğümüz biraz farklı bir açıklama yapar. Ona göre Hülagü, Abbasi halifesine şöyle demiş olmalıdır: “Tanrı sana bana küfretmeni mi emretti, bana köpek demeni ve bana, Tanrı’nın köpeğine, yiyecek ya da içecek vermemeni mi emretti? O zaman ben, Tanrı’nın açlıktan ölen köpeği, seni yiyip bitireceğim.”³³ *Dede Korkut Kitabı*’nda hak dininden olmayanlar için *itüm kafir* denmesinde İslamın etkisi olmadığı sonucunu çıkarabiliriz.³⁴

Karşılaştırma terimleri daha yakın tarihli metinlerde sayılamayacak kadar çoktur. *Er-Töştük*’den birkaç örnek verelim.

Er-Töştük “doğduğunda mavi kurta benziyordu,³⁵ vahşi bir hayvan gibi cesurdu; mavi bir zırh giymişti, kızıl bir ata binmişti ve bir elinde mavi renkli bir kalkan, diğer elinde de demir mavisi bir mızrak tutuyordu.” Er-Töştük kuşkusuz göksel bir varlıktı. Ayrıca şöyle denilir: “Bir dağ keçisinin zarif yürüyüşüne sahipti, esnek ve gözüpекti, sanki bir arslandı.”³⁶ Zaten sık sık Arslan-Töştük diye çağrılır. Başka bölümlerde Er-Töştük şahine benzetilir,³⁷ bir yerde mavi arslan (göksel arslan) gibi fırlar,³⁸ başka bir yerde “avının üzerine atlamaya hazır bir atmaca gibi” alınacak önlemleri düşünür.³⁹ Er-Töştük gibi bu destanın kahramanlarından Sarı Bey de “mavi kurta benzerdi,”⁴⁰ hatta bu benzetme asıl adı unutulacak kadar çok yinelenir ve artık “Mavi Kurt”⁴¹ diye çağrılmaya başlanır. Er-Töştük’ün eşi de va-

³¹ Pelliot, “Les Mongols et la Papauté,” *Reveu de l’Orient chrétien*, 1931, s. 73.

³² Pelliot, “Les Mongols et la Papauté,” *Revue de l’Orient chrétien*, 1924, s. 308.

³³ Dulaurier, “Les Mongols d’après les historiens arméniens,” *JA*, 1858, s. 490.

³⁴ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 98.

³⁵ Köroğlu hikâyesinin Türkmen versiyonunda *Kurt Bahadır* adlı bir kahraman yer alır. Pertev Naili Boratav, *Köroğlu Destanı*, İstanbul, 1931, s. 34. Ama bu, ileride ele alacağımız doğum efsaneleri ve hayvan adları konusuna giriyor.

³⁶ *Er-Töştük* § 8.

³⁷ *Er-Töştük* § 14.

³⁸ *Er-Töştük* § 37.

³⁹ *Er-Töştük* § 51.

⁴⁰ *Er-Töştük* § 10.

⁴¹ Köken mitlerinde kurdun sarı ışık demetiyle karıştırıldığını ileride göreceğiz. Kurda daha önce rehber hayvan olarak *Oğuzname*’de rastlıyoruz. Bu sarı prens mavi kurttur ve kesin bir biçimde *Gizli Tarih*’i akla getirir: tüm bu karşılaştırmaların Moğol efsanelerinden çok fazla etkilendiğini göreceğiz.

şak gibi doğrulur: “Dişi dağ keçisi gibi şaşırılmış ve ürkmüştür.”⁴² Bazen “bir kara-
ca gibi alçakgönüllüdür.”⁴³ Hanın yeralına kaçırılan kızı “maral gibiydi ve ürkmüş
mavi bir ceylanın zarafetine sahipti.”⁴⁴ Mavi bir dev, mavi bir kaplanın (göksel
kaplan) vahşiliğiyle mavi bir savaş atına atladı;⁴⁵ “homurdanan ve kafasını iki yana
sallayarak çenesini gıcırdatan erkek bir deve”⁴⁶ gibiydi ve her zaman olduğu gibi
elleri ve ayakları da maviydi; “mavi bir yabandomuzu (göksel yabandomuzu) gibi
daldı.”⁴⁷ Başka bir konuda, bu karşılaştırmaların birkaçına tekrar döneceğiz. Ve
böylece karakter özdeşliklerinin altını çizdiklerini, insan ile sözü edilen hayvanın
bütünlüşmesini doğruladıklarını göreceğiz. Bu noktada, Er-Töştük ve karısının
“kurt-maral” çifti oluşturduğunun altını çizmek gerekir ve Moğolların hanedanları-
nın kökenine koydukları tam da bu çifttir.

Ya hayvan yaşantısına sınırlı bir katılımı ya da bir özdeşliğini belirten ve ni-
teliklerle ilgili olan eğretilmeler (arslan gibi cesur bir insan belki de arslan değil-
dir, ama arslanın erdemlerinden birine sahiptir) ile fiziksel özelliklerle ve eylemle
ilgili ve bir biçim özdeşliği belirten, aynı zamanda hâlâ hayvanın yaşantısına katılı-
mın sınırlı olduğu eğretilmeler (kuş gibi uçan insanın kanatları vardır; ayakları
öküz toynakları gibi olan öküz gibi güçlüdür)⁴⁸ arasında bir ayrım yapabildiğimizi
sanıyorum. Her iki türdeki benzetmeler de olağandışı durumlarda iki bireyin tama-
mıyla birleştğini ya da tam bir dönüşüm süreci yaşandığını ortaya koyabilirler.

Genellikle belirlenmesi kolay olsa da her halk hayvanların özelliklerini ve er-
demlerini farklı biçimlerde kavrar.⁴⁹ Karşılaştırmalarla ilgili saptamaların ardından
bunların Altaylılarca nasıl kavrandıklarını sormak ilginç olacaktır. Rastlantı sonucu
bu konuyla ilgili yeterince bilgi sahibiyiz; kaynağımız, 19. yüzyıl başlarında yazıl-
mış, bir ordu kumandanında olması gereken on erdemi açıklayan Arapça bir metin-
dir: on hayvan bu erdemlerin timsalleri olarak belirtilmiştir. El Medini (ö. 840),
“Türkler becerikli bir ordu önderinde on hayvanın özelliklerinin olmasını isterler-
di; horozun cesareti, tavuğun iffeti, arslanın yürekliliği, yabandomuzunun saldırı-

⁴² *Er-Töştük* § 14.

⁴³ *Er-Töştük* § 16.

⁴⁴ *Er-Töştük* § 31.

⁴⁵ *Er-Töştük* § 30.

⁴⁶ *Er-Töştük* § 31.

⁴⁷ *Er-Töştük* § 48.

⁴⁸ Oğuz'un *Oğuzname*'de betimlenen özelliklerinden biridir: satır 12-13; bkz. ilerde.

⁴⁹ Hayvanın kusurlarından da söz edildiğini görüyoruz: kısım I, 1. bölüm.

ganlığı, tilkinin kurnazlığı, köpeğin sebatı, turnanın uyanıklığı, karganın temkinliliği, kurdun dövüşteki atılganlığı, her tür güç koşulda yağlı kalmayı başaran yagru'nun besililiği" diye yazmıştır.⁵⁰ Hommel, daha önceki dönemlerde yaşamış tarihçi Muhammed bin İbrahim bin Nasır bin Saffar'ın da aynı türden bir liste verdiğini söyler ve Brockelmann'ın tersine bunları özdeyiş ve atasözler olarak görmez.⁵¹ *Kutadgu Bilig*'de aslında yalnızca bir iki ayrıntıda farklı olan bir versiyon hemen hemen aynı terimlerle verilir. "Komutan şu özelliklere sahip olmalıdır: Savaşta arslan yürekli olmalıdır, (çünkü) dövüşte güçlü bir kola ihtiyaç duyulur. Bir yabandomuzu kadar inatçı, bir kurt kadar güçlü, bir ayı kadar cesur, bir yak kadar intikamcı olmalı, saksagan gibi saflığını korumalı, karganın kayaların üzerinden bakması gibi uzağı görmeli, kızıl tilkinin inceliğine sahip olmalı, intikamının izinden damızlık deve gibi gitmeli, arslan gibi büyük cesarete sahip olmalı, baykuş gibi geceyi gözlemelidir. İnsan ancak böyle savaşçı olur."⁵²

Hommel, *Kutadgu Bilig*'deki listede on yerine onbir hayvan olduğunu söyler. Intikam ateşinin iki kere yak ve damızlık deveye atfedildiğinin ve arslanın adının iki yerde geçtiğinin altını çizer.⁵³ Aslında bu farklılık, okurken yapılan dikkatsizlikten kaynaklanmaktadır. Metin dikkatlice incelendiğinde arslanın yüreğinden söz edilen ilk cümlelerin başlık olarak konulduğu görülür, bu cümlede savaşçının temel özelliğinin üzerinde durulur. Asıl sıralama yabandomuzunun inatçılığıyla başlar. İki belge arasındaki farklılıklar üç noktada toplanmaktadır. Araplar cesur yürekliliği horoza atfederken Türkçe kaynakta ayıya atfedilir; Araplar için tavuk iffetin simgesi-yken, Türkler saksaganı iffet simgesi olarak görürler; uyanıklık Araplarda turnanın özelliğiyken Türklerde baykuşun özelliğidir. Aslında tüm bu simgeleri kabul edebiliriz. Tavuğun iffeti, hayat kadınlarını piliçlere benzeten bir kültüre [Fransızlara] garip gelebilir, ama bu özdeyiş de kuşkusuz belli bir gözlemden kaynaklanmaktadır: Horoz, yumurtlamasını sağlamak için tavuğu hırpalamak zorunda kalır, tavuk da sinirli sinirli gıdıklar. Kurdun dövüşteki atılganlığı bir mitten kaynaklanmaktadır: "Aral bozkırlarında yaşayan kurt o kadar korkaktır ki asla sürü halinde dolaşmaz. Atlıları görünce kaçır.... Orta Asya kurdu hiç korkutucu değildir, genellikle

⁵⁰ Brockelmann, "Altürkische Volksweisheit," *Festschrift für Hirth*, Berlin, 1920. s. 50.

⁵¹ Hommel, "Zu den alttürkischen Spirchworten," *Hirth Anniversary Volume*, AM, Londra, 1932, s. 190.

⁵² Radlov, *Das Kudatku Bilik*, II, 1910, s. 205-206.

⁵³ Hommel, "Zu den alttürkischen Spirchworten," *Hirth Anniversary Volume*, AM, Londra, 1932, s. 191.

çok küçüktür ... asla insana saldırmaz.”⁵⁴ Bu özellikleri sonradan mı edinmiştir? Büyük olasılıkla hayır. Oysa tüm eski metinler kurdun yiğitliğinden söz ederken günümüz metinleri ısrarla bu özelliğini yadsır. Kaşgarlı Mahmud hilelerinden ve kandırmacalarından dolayı genç kızlara *tilki*, yiğitlikleri nedeniyle de genç erkeklere *kurt* denildiğini söyler.⁵⁵ Orhon Yazıtlarında kurt aynı sözcüklerle tanımlanır, güçlü ya da cesur olduğu söylenir.⁵⁶

Türk-Moğol kaynaklarından edindiğimiz tüm öteki bilgiler biraz önce aktardığımız ikili tablo kadar önemli değildir. Atın cesur ve öküzün güçlü,⁵⁷ başka bir yerde koyunların zayıf ve ürkek oldukları,⁵⁸ arslanın “hiddetini bastıramadığı,”⁵⁹ tayın taşkın olduğu,⁶⁰ kaplanın cesur ve kahraman olduğu,⁶¹ parsın “hızla avlandığı”⁶² söylenmiştir. Sürekli kullanıldığı görülen bu simgeler insan-hayvan çiftinin oluşumunda önemli bir rol oynamış gibidir. İncelemeye devam edelim. *Gizli Tarih*'te de geçen yılan sinsi ve arabozucu olarak bilinir. Cengiz Han ve Ong Han birbirlerine şöyle söz verirler: “Dişli yılanlar aramıza nifak sokmak isterse bu nifaka düşmeyeelim.... Büyük dişli yılan bizi ısırmak (aramıza nifak sokmak) isterse bu ısırmayı (nifakı) üzerimize almayalım.”⁶³ Bu karar kısa bir süre sonra aynen yinelenir.⁶⁴

Her biçim yalnızca gücün dayanağıdır, bu nedenle biçime yalnızca güçten dolayı önem verilir. Her varlık sürekli dönüşüm içindedir. Çocukluktan yaşlılığa insan asla aynı yüz hatlarına sahip olmaz. Türlerin benzer yapısı, yakınlıkları, türler arasında sayısız dönüşümün gerçekleşmesini sağlar. Lot-Falck'a göre, “Hayvan, bitki, hatta maden dünyaları arasındaki sınırlar çok belirsizdir, yalnızca farklı görünüşler vardır.”⁶⁵ Böylece pek çok görünüşe bürünebiliriz, kimi zaman insan kimi zaman hayvan kimi zaman bitki ya da nesne olarak tezahür edebiliriz. Bir an hayvanbiçimli bir an insanbiçimli olan biri kişilik mi değiştirir, yoksa aynı mı kalır? Hem insan

⁵⁴ Ujfalvy, “Les chasses en Asie centrale,” *Bulletin de la Société d'Acclimatation*, 1878, s. 7.

⁵⁵ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 429.

⁵⁶ *O.I.*, doğu, satır 12.

⁵⁷ *Altın Köl Yazıtı*, Orkun, *ETY*, III, s. 101.

⁵⁸ *O.I.*, satır 12.

⁵⁹ *MGT* § 78; Pelliot, metin: s. 17, çeviri: s. 136; Haenisch, metin: s. 12, çeviri: s. 15.

⁶⁰ *Altın Köl Yazıtı*, Orkun, *ETY*, III, s. 231.

⁶¹ *Irak Bitig* § 10; Thomsen, *TRS*, s. 198; Orkun, *ETY*, II, s. 75.

⁶² *MGT* § 78; Pelliot, metin: s. 17, çeviri: s. 136; Haenisch, metin: s. 12, çeviri: s. 15.

⁶³ *MGT* § 164; Pelliot, metin: s. 50, çeviri: s. 180; Haenisch, metin: s. 41, çeviri: s. 59.

⁶⁴ *MGT* § 177; Pelliot, metin: s. 58, çeviri: s. 189; Haenisch, metin: s. 47, çeviri: s. 68.

⁶⁵ Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, s. 18.

hem hayvan mıdır, yoksa bunları art arda mı yaşar? Tüm bunların bu dönüşüm deneyimini yaşayanlar ve tanık olanlar için çok açık olduğundan emin değiliz. Levy-Bruhl katılım yasasından söz ederek en tatmin edici açıklamayı yapmıştır: “Büyücü ile timsah arasında, büyücünün timsahla karışmadan timsah olduğu bir ilişki oluşur.”⁶⁶ Kuşkusuz av konusunu işlediğimizde gördüğümüz gibi büyücü için geçerli olan herkes için geçerlidir ve av sırasında avcı, ait olduğu insan topluluğunun bir üyesi olmayı sürdürmesine karşın, hayvan topluluğuyla özdeşleşir. Geyiğin sesini taklit ederek ya da postunu giyerek geyiklerin dünyasına girer, geyik olur; kurt gibi uluyarak da kurdun özelliklerini alır, kurt olur, en azından onunla eşit bir ilişkiye girer. O anda avının ya da vahşi hayvanın yaşamını paylaşır, ama kendi davranışının kurbanı olmamak için kişiliğini korur. Bu örnekte, önümüzde insanın geçici olarak hayvan ya da bitkiye dönüşmesini ve gönüllü özdeşleşmelerini açığa çıkaran bir şema vardır. Bununla birlikte biraz daha ileri gidip yalnızca geçici dönüşümlerin, hatta başkalaşımın değil, daha çok türlerin karışmasının olduğunu kabul edelim. Altay Orta Asya’sında, kendi yaşamlarından farklı bir yaşamı paylaşmakla kalmayıp özlerinde çift yönlü çift doğal olan varlıklar vardır, hem insan hem hayvan olan tüm melez yaratıkların, bir insanla cinsel ilişkiye giren bir hayvandan doğdukları için daha çok insan mı hayvan mı olduklarını saptamak güçtür. Donner iki farklı konu ya da kavramı karıştırmış gibidir. Dönüşümün “yalnızca insan ile hayvanın aynı düzlemde olduğunu değil, aynı zamanda insanın hayvandan türeyebileceği anlamına geldiğini de”⁶⁷ düşündüğünden iki veriyi birbirine karıştırmıştır: İnsan-hayvan çiftinden doğmuş bir insan-hayvan ve farklı görünümlere bürünebilen bir canlı, çünkü türlerin birbirlerinden ayırt edilmesi zordur. Şu anda ilgilendiğimiz bu son noktadır. Vambéry Kumuklardan çok şiirsel bir diyalog aktarır. Mitsel kökenini büyük açıklıkla saptayabildiğimiz bu diyalogta mitolojiden çok alegori vardır ve bireyin sürekli başkalaşımına çok açık bir örnektir. Genç bir adam genç bir kıza eğer onu öpmek isterse ne yapacağını sorar. Kız güvercin olup göklere uçağını söyler. Eğer ben de bir şahin olursam? diye sorar delikanlı. Balık olacağını söyler genç kız. Olta iğnesi olursam o zaman? diye sorar delikanlı. Kız yanıt verir: “Darı tanesi olurum ben de.” “Eğer tavuk olursam?” der delikanlı. Sonunda kız öleceğini ve kendisini derin mezara kapatacağını söyler. Ama delikanlı her zaman yanında olacaktır.⁶⁸

⁶⁶ Levy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, 1925, s. 42.

⁶⁷ Donner, *La Sibérie*, Paris, 1946, s. 228.

⁶⁸ Vambéry, *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen*, Leipzig, 1885, s. 561 vd.

Alföldi, hayvan dönüşümlerinin çoğu zaman ya da her zaman, peşinde olan bir düşmandan gizlenme arzusuyla tetiklendiğini ileri sürdüğünde buna benzer hikâyelerden mi ilham almıştı?⁶⁹ Bu çok ilginç bir varsayımdır ve bozkır sanatında hayvan dövüş sanatı levhalarını akla getirir, ama olguların hepsini kapsadığı söylenemez.

Her şey herhangi bir bahaneyle her şey olabilir. Masallarda dağa ya da taşla dönüşen hayvan ya da insan kahramanlar çok sık anlatılır.⁷⁰ *Dede Korkut Kitabı*'nda sık sık taşla dönmekten söz edilir: "Kaçan avın kaçamasın, taşla dönsün" diye bağırır bir kahraman.⁷¹ Bu örneklerle söz konusu olanın gerçek bir eğretileme mi, yoksa kahramanın bir dağda ya da taşta yaşamaya başladığının mı anlatılmak istendiğini pek kavrayamadığımız uzak bir noktaya varırız. Kahraman ölü mü, canlı mıdır? Bu soruya nasıl kesin bir yanıt verebiliriz, çünkü yaşamla ölümü hiçbir şey ayırmaz. Yine de bu yolda ilerlersek içinde kalmaya çalıştığımız alandan çıkmış oluruz, üstelik keşfettiğimiz alan da çok farklı değildir. İnsan ruhunun küçük çekingen bir hayvan, daha çok da bir kuş olduğunu gösteren birçok örneği hatırladığımızda her varlıkta hayvanbiçimsel bir yön olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Bir Kumuk masalında birbirlerini çok seven bir kız ve erkek kardeş, iki küçük orman kuşunda⁷² "yeniden can bulduklarında" bu efsanenin batı kaynaklı çevirisinde söylendiği gibi "yeniden canlanan" ya da "dönüşen" kişilerden değil, yalnızca mevcut görünüşlerinden sıyrılıp ilksel biçimlerine geri dönen kişilerden söz edildiği açık değil midir? *Ruh*'un hayvanbiçimli temsilinin dönüşüm fikrine götürecek kadar düşünceleri etkileyip etkilemediğini ya da dönüşüm düşüncesinin eski ruhgöçü inancından doğup doğmadığını bilemiyoruz, ama bu iki kavramın bağlantılı olduğundan ve hayvanın tartışmasız üstünlüğünden kaynaklandığından eminiz.

Dönüşüm hikâyelerinde *ruh*'un rolü şamanizmde ve şamanın hareketlerinde özellikle açıkça ortaya çıkar. Bu kez daha da ilginç bir yönden incelemek için bir kere daha Radlov'un klasik öyküsüne geri dönelim. Tören hazırlıklarından sonra şamanın, yurdun yakınlarına yerleştirilmiş kaz biçimli bir kuklaya yöneldiğini ve üzerine bindiğini görmüştük. Kuklanın üzerindeyken kollarını uçar gibi çırparak

⁶⁹ Alföldi, "Die Theriomorphe Weltbetrachtung in der hochasiatischen Kulturen," J. D. Archiv Anzeiger, Institut, 1931, s. 393-418. Bkz. Carter, *The Symbol of the Beast, The Animal Style Art of Eurasia*, New York, 1957, s. 12.

⁷⁰ Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 371.

⁷¹ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 89.

⁷² Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 390.

şakır. Kazın şamanın yardımcı ruhlarından birisi olduğunu söylemiştik. Bu doğrudur. Ama gösteri bununla bitmez. Şaman kollarını iki kanatmış gibi çırpıtığında aslında kanatlarını çırpır, çünkü kanatları *vardır*. Şakıdığında önce kazı çağırır, kaz da onun ağzıyla yanıt verir; kaz gibi şakır ve kazın duygularını ifade eder. Bu durumda kaz olduğu konusunda hiç kuşku yoktur. Şaman sonra kurban edilen atın ruhunun peşine düşer. Hem av hem avcıyı oynayarak atın takibini ve yakalanışını anlatır, yani şaman hem kaz kümesi hem de at olur. Atla özdeşleştiğinde kişner ve çifte atar. İnsan olarak atı kementle yakaladığında (aslında kendi kendisini yakalar) at olarak soluğu kesilmiş gibi yapar. Seans, bir hayvanın ruhunu başka bir ruhun izlemesini konu alan bir dramın temsilidir. Şaman seansı ilerledikçe büyücü yardımcı ruhları çağırır. Bu ruhlardan çağrısını duyup gelen oldukça şaman, tamamen ona özgü hareketleri yaparak hangi ziyaretçinin geldiğini halka gösterir: gelenin davranışlarını taklit eder. Kuş biçimli bir ruh geldiğinde kuş gibi şakır ya da meltemin ruhu geldiğinde rüzgâr gibi ıslık çalarak eser. Bu görüngüyü incelerken şamanın ruhlar tarafından ele geçirilmesinden söz edilmiştir.⁷³ Ama genel olarak durum böyle değildir. Büyücünün bedenine hiçbir yabancı varlık girmez, çünkü kozmik yolculuğu taklit edip ona göre hareket ettiğinde, yolculuğu tamamlamak için ruhu bedeninden dışarı çıkar: hem şamanın hem de yardımcı hayvanların ruhu olan işte bu *ruh*'tur. *Ruh*'ların böyle özdeşleşmesi ruhların kullanılmasından çok oyuncu açısından ilginçtir. Bu ruhlarla birleşerek, onların kişiliğine bürünerek hayvanların daha rahat oldukları aşkın dünyaya doğrudan girebilmek için bütün bu insansal yetersizlikleri terk eder. Ama bu yolculuk tehlikesiz değildir. Şaman ile olmak istediği hayvan arasındaki ilişki öyle bir noktaya gelir ki, çok yaygın bir inanişâ göre şaman töreninin meydana geldiği yerden başka bir yerde ruhuyla özdeşleşilmiş hayvanla karşılaşabiliriz ve bu hayvanı öldürebiliriz: işte o an, asıl hedef şaman olmasa da, diğer benliğinin öldürülmesi kaçınılmaz olarak şamanın da ölümünü getirir.

Bu seansta şamanın geçici dönüşümünün daha çok *ruh*'uyla ilgili olması, bedeninin bunun aniden geri tepmesine maruz kalmasına engel olamaz. Bu abartılı mimetizm şamanın insansı yönünü karmaşılaştırır ve ona bir hayvan kişiliği kazandırır. Zaten *ruh*'u hayvan olan ve sürekli hayvanlarla özdeşleşen birinin tamamen insan kalabildiğine nasıl inanılır? Elbette kalamaz. Tüm incelemelerimizde, eski anlayışın maddesel olan ile ruhsal olanı, yani beden ile ruhu birbirinden ayırmakta yetersiz kaldığını gördük. Bu öylesine doğrudur ki, omuzlarında kanatlar olan Moğol şama-

⁷³ Örneğin bkz. Sternberg, "The Divine Election in Primitive Religion," 1925, s. 476 vd.

nı, “kostümünü giydiği andan itibaren kuşa dönüştüğünü hisseder.”⁷⁴ Büyücü-hekimin herkesin görebildiği bir hayvan biçimine bürünebildiği söylenmiştir.⁷⁵ Hatta hayvanbiçimcilik onda öyle bir noktaya varır ki, aynı zamanda erdişi olan bu insan bütün bir varlık olarak özdeşleşebilir ve bir kadın gibi çocuk doğurabilir ya da hayvan gibi yavrulayabilir. Sieroszewski Yakutlarda turnabalığı yavrulayan bir şamanla tanışmıştır; bir başkası karga doğurmuştur: “Doğum zor oldu.” ... “Kimileri köpek yavrular, kimileri de kaz ya da kızkuşları yavrular”⁷⁶ vb.

Gördüğümüz gibi hayvana dönüşmek basit bir iş olmasa da öyl görünmektedir. Tür değişimi çok çabuk ve kolay tezahür eder: kanat çırpma, kişneme, bedenin kıvrılıp bükülmesi ve sonra kuş, at ya da yılan ortaya çıkar. Dönüşümü kolaylaştırmak için çeşitli yöntemler vardır. Bir ağacın gövdesinin çevresinde ayı gibi sesler çıkarıp sürünerek üç kere dolaşırsak aya dönersünüz.⁷⁷ Bu örneği av ayinlerinde (geyik postu giymek), hayvanlarla konuşma temalarında görmüştük; kimin kimle konuştuğu belli değildir, ya bir boy ilişkisini ya da başka bir boyun yaşamına katılmayı açığa çıkarır.⁷⁸ Başka birinin yaşamına katılmak ve bu kişi olmak için bütünüyle onunla birleşmek ve onun bütün kişiliğine bürünmek gerekmez. Dolaylı bir gönderme yeter. En küçük bir parça bile bütünün yerine geçer. Ama bedenin ya da postun tüm parçaları aynı erdemlere sahip değildir. Kafa, kuyruk ya da cinsel organ, deri ya da tüylere göre varlığın bütününe daha fazla içerir. Ama sanırım burada bir ayırım yapmak gerekiyor: geyik boynuzları takılarak geyik olunur, ama Reşidüddin'in dediğine göre, eğer Olcaytu gibi bir kartal tüyü taşıyorsanız bu kartal olmak için değil, sayesinde yıldırımın kötü etkilerinden korunmak içindir.⁷⁹ Başka zamanlarda yalnızca bu hayvanın boyuyla kurulan ittifakı ifade etmek için taşınır.

Tüy takma geleneği pek çok yerde doğrulanmıştır. *Leao-tche*'de şunlar yazılıdır: “(İmparator bir kaz ya da ördek yakaladığında) yolduğu tüyleri takmıştı.”⁸⁰ Plan Carpin Moğol kadınlarının başlıklarına tüy taktıklarını söyler.⁸¹ Ricold de Monte

⁷⁴ Ohlmarks, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund-Kopenhag, 1939, s. 211.

⁷⁵ Bkz. Dioszegi, “K. Voprasu o bor'be samanov v obraze zivotnykh”, *AO*, 1952.

⁷⁶ Sieroszewski, “Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes,” *RHR*, 1902, s. 319.

⁷⁷ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, *FFC*, Helsinki, 1938, s. 144-145.

⁷⁸ Herilişki bir paylaşımdır. Bu bize uzak da olsa hiç bilmediğimiz bir yaklaşım değildir: romantik genç kız kendisini okuduğu kitabın kahramanıyla özdeşleştirir, vb.

⁷⁹ Quatremère, *Histoire des Mongols de la Perse*, Paris, 1836, s. 436-437.

⁸⁰ Stein, *Leao-tche*, s. 80.

⁸¹ Plan Carpin, *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, Paris, 1838, II. bölüm, § 3, s. 219.

Croce, Moğolların “alacabaykuşları öldürüp tüylerini amblemlerine taktıklarını, bu nedenle artık alacabaykuş kalmadığını” anlatır.⁸² Bu âdetin nedenini de şöyle açıklar: Alacabaykuşlar çok zor bir dönemde Moğolları korumuşlardır.⁸³ Pavet de Courteille *اوتاغه* [*otāga*] sözcüğünü ele almış ve şu açıklamayı getirmiştir: “Özellikle dövüş zamanlarında kafanın üstüne takılan ve cesaret işareti sayılan kuş tüyleri.”⁸⁴ Sonra da *قرقره*, *karkara* sözcüğünü ele almış ve: “Turna kuşuna benzeyen kuş; tüyleri, dövüş gününde cesaret simgesi olarak kafaya takılır” açıklamasını getirmiştir.⁸⁵ Balıkçıl kuşunun tüylerinin saçlara süs olarak takıldığını söyleyen Babur’un *Vekay’i*sine de [*Baburname*] gönderme yapar.⁸⁶ Saçlara bu tür süs eşyalarının takılması Orta Asya’da çok eski bir gelenektir, kaya kabartmalarında bile bu tür sahnelere rastlanır. Başlarında tüyler olan atlılar Kızılkaya⁸⁷ ve Sülyek’de de⁸⁸ görülebilir.

Tüylerden oluşan süsler ve hayvandan elde edilen her şeyin üstte taşınması tılsım sorununu gündeme getirir. Ama bu konuda yalnızca Marques-Rivière’in yaptığı uyarılara değinmekle yetineceğiz: “İlk tılsımlar fare, yılan, kurt gibi rahatsız edici ya da tehlikeli hayvanların figürlerinden oluşuyor gibi görünmektedir.... Hayvanın tasviri onurlandırılarak ruhu övülür ve bu hayvan türü artık size saldırmaz.... Ayrıca *similia similibus curantor* [benzerler birbirlerini iyileştirir] yasası da vardır: Bunlardan bir parçayı üzerinde taşıyana hayvanlar ya da kötü güçler saldırmaz.”⁸⁹ Bu örnekte özdeşleşmenin ötesine geçiyoruz.

Bir kere daha aynı noktadayız: dönüşümün farklı düzeyleri vardır; eskiden farklı yaşam düzeyleri olduğu gibi bugün de farklı katılım düzeyleri vardır. Hayvanların gövdelerinin bazı kısımları tılsımlıdır ya da bazı koşullarda böyle değerlendirilir; daha önceki bölümlerde bunları inceledik. Kimi kısımlar hayvan yaşamına katılmasını sağlar. Başka kısımlarsa özdeşleştirir. Bir durumdan diğerine hangi aşamada geçildiğini bilmek imkânsızdır: bunu gerçekleştirenin zorunluluklarına bağlıdır.

⁸² Backer, *L’Extrême Orient au moyen âge d’après les manuscrits d’un flamand de Belgique et d’un prince d’Arménie*, Paris, 1877, s. 291.

⁸³ Backer, a.g.y., s. 290.

⁸⁴ Pavet de Courteille, *Dictionnaire turk oriental*, Paris, 1870, s. 41.

⁸⁵ Pavet de Courteille, a.g.y., s. 418.

⁸⁶ *Baburname*, s. 176.

⁸⁷ Bkz. Tallgren, “Inner Asiatic and siberian Rock Pictures,” *ESA*, 1933, s. 180. Appelgren-Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931, levha 297-300.

⁸⁸ Appelgren-Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931, şekil 80-81.

⁸⁹ Marques-Rivière, *Amulettes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales*, Paris, 1938, s. 12.

Katılan kişinin, Aglakty (kuyruğu ve boynuzları olan bir post giyen adam)⁹⁰ ve Kızılkaya'da (arkasından uzun bir kuyruk sallanan bir post giyen atlı)⁹¹ gördüğümüz gibi eksiksiz bir hayvan kostümü giydiğinde özdeşleşmenin eksiksiz olduğundan hiç kuşku yoktur. Orta Asya kaya kabartmalarında arka ayakları üzerine kalkmış ve ön ayaklarıyla bir sopa tutan hayvan resimleri olduğunu söylemiştik: bunlar ya hayvan kılığına girmiş insanlar ya da insan kişiliğine bürünmüş hayvanlardır. İlk varsayım daha akla yakındır, çünkü bir sahnede, hayvan postunu giymek ya da çıkarmak üzere olan bir insan temsil edilmiştir.⁹² Arkeoloji, bunun çok eskilere dayandığını kanıtlayan tek bilim değildir. Neuruslardan (proto-Slavlar?) söz eden Herodotos⁹³ Vernadsky'nin dikkatini çekmiştir; Vernadsky bunların büyücülerinin kurtadam olmasının nedeninin kışın kurt postu giymesi olduğunu söylemiştir.⁹⁴ Yine çok eski dönemlerde, Çinliler de özellikle Kuzey halklarının ayı, köpek, alageyik postları ve balık derileri giydiklerini anlatırlar.⁹⁵ Bu noktada, kürkün soğuk ülkelerin temel giysisi olduğunu ve bundan başka kıyafetler olamayacağını yinelemek gerekmez.⁹⁶ Genellikle çok açık olmayan ortaçağ metinlerinde, hayvan postu giymenin ayinsel önemine yapılan göndermeleri fark etmek çok daha öğreticidir. *Dede Korkut Kitabı*'nda Kazan Bey'in kardeşi Kara Güne "kara boğa postuyla kaplı"⁹⁷ olarak tanımlanır. Benzer başka örnekler de bulabiliriz. Basat, Tepegöz'ü yenmek için "bir koyun yakalayıp boğazlar, derisini yüzer, ama kuyruk ve baş kısmını gövdeden ayırmadan postu giyerek Tepegöz'e yaklaşır."⁹⁸

Etnografya araştırmaları, gerçeğine en yakın biçimde kuş ya da başka hayvanların kılıklarına giren sayısız şaman örneği vermiştir. Kuş kostümü en temel şaman

⁹⁰ Tallgren, "Permian Studies," *ESA*, 1928, s. 179.

⁹¹ Appelgren-Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931, levha 296.

⁹² Appelgren-Kivalo, *a.g.y.*, levha 302. Argoa dağında bir kaya, Podkamen'e 8 km uzaklıkta, Ob ile Yenisey ırmakları arasında kurulmuş bir şehirdir.

⁹³ Herodotos, *Histoires*, IV, 105.

⁹⁴ Kurtadam olgularının önce bozkırlarda, sonra Ukrayna'da çok yaygın olduğu doğrudur; Vernadsky, *The Mongols and Russia*, New Haven, 1953, s. 61.

⁹⁵ Örneğin bkz. Wada, "The Natives of the Lower Reaches of the Amur River as Represented in Chinese Records," *MTB*, 1938, s. 81, 89, 91, 93.

⁹⁶ Afrika olgularıyla karşılaştırmak için (üzerinde durulması gereken öğretici karşılaştırmalardır) bkz. Straube, "Der Tierverkleidungen," *Studien zur Kulturkunde*, Wiesbaden, XIII, 1955.

⁹⁷ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 174; Rossi, s. 157.

⁹⁸ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 212; Rossi, s. 198. Savaşçının koyuna dönüşmesi oldukça gariptir. Bir kurnazlık mı söz konusu acaba?

kostümlerindendir. Shirokogorov'un konuştuğu Tunguzlar, bunun ötedünyaya uçmak için vazgeçilmez olduğunu söylemiştir.⁹⁹ Oysa özellikle şaman giysilerinin giyerek basitleştiği günümüzde hayvanın bir iki sıfatı, hayvanın taklit edilen bir hareketi büyücü-hekime yeni kimliğini vermek için yeterlidir. Bu olguyla ilgili kanıtlar oldukça yakın tarihli olmasına karşın hayvan kılığına bürünme oldukça eskilere dayanmaktadır: Her ne olursa olsun ilk seyyahların metinlerinde buna çok sık rastlarız. Gmelin, şaman giysilerinde ve başlıklarında kartal ve baykuş pençeleri görmüştür.¹⁰⁰ Bir başka şamanın da omuzlarında iç içe geçmiş demir boynuzlar taşıdığını söyler.¹⁰¹ Witsen'in eski bir deseninde çizdiği bu giysilerden Harva pek çok örnek toplamıştır.¹⁰² Pallas, kafasına karaca boynuzunu hatırlatan dallar yerleştirmiş bir Buriyat şamanı görmüştür.¹⁰³ Banyowsky, tabaklanmış köpek derilerinden yapılmış uzun bir şaman giysisi betimler. Bu giysiyi giyen kişi kafasına iki boynuzlu bir başlık takar.¹⁰⁴ Bu iki boynuzlu başlığa daha sonra Bektaşî Barak Baba'da da rastlanır; zaten Barak Baba bir şamandan başka bir şey değildir.¹⁰⁵ Pallas yılanlara benzettikleri dalgalı saçları yerlere kadar inen kadın şamanlardan söz eder.¹⁰⁶ Dalgalı saçların yılanlara benzediğinde haklı olabilir, ama bu dalgalar akaruları ya da sazları da çağrıştırabilir. *Dede Korkut Kitabı*'nda saçlar çok sık sazlara benzetilir. Kahramanlardan biri şöyle der: "(Rüyamda) siyah saçlarımın sazlar gibi uzandığını gördüm."¹⁰⁷ Başka bir yerde bir kadın "sazlar gibi (uzun) siyah saçlarını yolar."¹⁰⁸ Kesin bir nokta, bu uzun ve gür saçların en eski çağlardan beri öykülerde varlığını sürdürdüğüdür. Bozkırlardaki bazı eski heykellerde, iki boynuzun arasından geçip omuzlara uzanan dalgalı ya da düz saçlar da bunun kanıtıdır.¹⁰⁹

⁹⁹ Shirokogorov, *Psychomental Complex of the Tungus*, Şanghai-Londra, 1935, s. 296.

¹⁰⁰ Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, Göttingen, 1751-52, c. I, s. 397.

¹⁰¹ Gmelin, a.g.y., c. I, s. 397.

¹⁰² Witsen, *Noord en oost Tartarye*, Amsterdam, 1705; Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 517.

¹⁰³ Pallas, *Voyages en différentes provinces de l'Empire de Russie*, Paris, 1788-93, c. III, s. 182.

¹⁰⁴ Banyowsky, *Voyages et mémoires*, Paris, 1791, s. 233.

¹⁰⁵ Mehmed Fuad Köprülü, "Influences du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans," İstanbul, 1920, s. 15.

¹⁰⁶ Pallas, *Voyages en différentes provinces de l'Empire de Russie*, Paris, 1788-93, c. III, s. 182.

¹⁰⁷ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 99.

¹⁰⁸ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 108.

¹⁰⁹ Orkun, *ETY*, III, s. 11-13. Appelgren-Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931, levha 144, 145, 157, 164, 173, 178, 284 vd. Tekboynuzlar ise oldukça yaygındırlar; bkz. ilerde, aynı bölüm.

Isbrand çok daha karmaşık şaman giysilerinden söz eder. Büyücünün elbisesi, “her tür hayvan, kuş, balık, baykuş figürleriyle” süslü demir parçalarıyla kaplıdır ve “ellerine demirden iki büyük ayı pençesi giymiştir.”¹¹⁰ Bu kadar çok simge modern araştırmacıların aklını karıştırmış ve bunları, şamanın yardımcı ruhlarının temsilleri olarak yorumlamışlardır. Büyük bir olasılıkla doğrudur. Ama Radlov ve başkalarının araştırmalarında şaman kendisine hizmet eden yardımcı ruhların kimliğine ya birbiri ardına ya da aynı anda bürünür. Bu kadar çok figür olması, benzerliklerin ya da katılımların çok fazla olduğunu gösterir. Ayı pençelerine gelince insanı vahşi yapar, bu da geceleri şaman seansı gerçekleştiren şamanın ayıya dönüştüğünü anlatan Buriyat masallarındaki temalara uyar.¹¹¹ Daha yakın tarihli örnekler büyücü-hekimin kişiliklerini nasıl çoğaltmak istediğini göstermiştir. Altaylardan Telenguite şamanı için “karaca, maral ya da koyun postundan elbise dikilir, ama buna her zaman büyük bir kuş biçimi verilir.”¹¹² Shikokogorov bu iki şaman temsili arasında, karaca şaman ile kuş şaman arasında nasıl tereddütte kaldığını ve sonra ikisi arasında nasıl bir uzlaşma sağlandığını çok iyi göstermiştir. Ayrıca Shikokogorov’a Transbaykal Tunguzlarında büyücünün her ikisine de sahip olabileceği anlatılmıştır: “Yalnızca kuşbiçimli giysi, girişimlerinde her zaman başarılı olmasını sağlamaz.”¹¹³ Telenguitler bu zorluğu, çok eski zamanlardan kalan iki giysiyi tek bir giyside birleştirerek aşmışlardır.

Genellikle hayvanbiçimli olan giysinin kendisine ait bir varlığı olmasının hayvanın kendisi olduğunun en açık kanıtı ona duyulan saygıdır. Giysi tanrıların yanında saklanır ve kirletmekten korkulurdu: insan eli değdiğinde kimi yerlerde tekrar kutsanırken kimi yerlerde tekrar arındırılırdı. Bazı yerlerde sahibinin ölümünün ardından yok edilirken bazı yerlerde yok edilmesi yasaktı; ormana götürülüp bir ağaca asılması gerekirdi.

Harva, “Şamanın, özellikle giysisinin temsil ettiği hayvanın sesini ve jestlerini taklit ederken dış görünüşüyle de bu hayvana benzediğini” varsaymıştır.¹¹⁴ Olguları gözlemlediğimizde bu saptamanın doğru olduğundan en küçük bir kuşku kal-

¹¹⁰ Ides, *Relation de voyage de M. Ever: Isbrand, envoyé de Sa Majesté czarienne à l'empereur de la Chine en 1692*, 93, 94, Amsterdam, 1699, s. 72.

¹¹¹ Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 371.

¹¹² Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 503. Sonraki sayfalarda bunun sayısız örneğini göreceksiniz.

¹¹³ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 516-517.

¹¹⁴ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 369.

maz, zaten Radlov'un tasvir ettiği şaman seansında da durum böyledir. Önceleri Gmelin, "Ayının hareketlerini ve homurtularını, arslanın kükremesini, köpeğin havlamasını ve kedinin miyavlamasını" çok iyi taklit eden kadın ya da erkek şamanların kazandıkları ün ve itibara şaşırmıştır.¹¹⁵ Seyrettiğibir seansta bir Ob şamanının "bir ayı gibi homurdandığını" ve kamın halkı, "şeytanın" her zaman bu vahşi hayvanın kılığıyla görüldüğüne inandığını anlatır.¹¹⁶ Eğer büyücü "bir ayı gibi homurdanıyorsa" bunun nedeni ya ayıyı çağırması ya da zaten ayının kendisi olmasıdır. Castagné çok daha yakın bir tarihte şamanın "köpek gibi havladığını, seyircileri kokladığını, öküz gibi böğürüp bağırıldığını, kuzu gibi meledığını, domuz gibi homurdandığını, kişnediğini, cıvıldadığını, çok dikkatli ve açık bir biçimde çeşitli hayvanların bağrıışlarını taklit ettiğini, kuşların cıvıldamasını ve uçarken çıkardıkları sesi bile taklit ettiğini" görmüştür.¹¹⁷ Ve Harva, yardımcı ruh olarak yılan ruhuna sahip bir şamanın yılan gibi yerlerde eğilip büküldüğünü kendi gözleriyle görmüştür.¹¹⁸

Lehtisalo, "Şamanın seans sırasında kullandığı anlaşılmaz pek çok sözcüğün hayvan ve kuş bağrıış çağrıışlarının taklitleri" olduğunu keşfetmiştir.¹¹⁹ Zelenin çok tatminkâr olmayan açıklamalar vererek Goldlarda, Tuvaslarda, Çuvaşlarda, Yakutlarda ve Ouriankhai ve başka toplumlarda şamanların nasıl hayvan seslerini taklit ettiklerini anlatmıştır.¹²⁰ Kullanılan terimler her zaman aynıdır. Kazak *bakşı'si* (şaman) "inek gibi möler, tay gibi kişner, güvercin gibi öter." Her hayvanın taklit edilebildiğinin, model oluşturabildiğinin, yani yardımcı ruh olabildiğinin altını çizmemiz gerekir, çünkü Zelenin kaplan, ayı, kurt, baykuş, kervançulluğu, güvercin gibi birbirinden çok farklı onbeşten fazla hayvan adı saymış ve şunları eklemiştir: "Gilyak (şamanına) kurt, denizayısı, baykuş, rengeyiği ve tavşan (yardım eder) Çukçe şamanına kurt ve karga, sıçan ve gecekuşu, kakım, mors, beyaz ayı yardım eder.... Yakut şamanına dalgıç kuşu, karga, ayı, kurt, öküz, kutupporsuğu, kakım (yardım eder)," vs.¹²¹

¹¹⁵ Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, Göttingen, 1751-52, c. II, s. 493.

¹¹⁶ Gmelin, *a.g.y.*, c. I, s. 283.

¹¹⁷ Castagné, "Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples Turcs orientaux," *REI*, 1930, s. 93.

¹¹⁸ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 462.

¹¹⁹ Lehtisalo, "Beobachtungen über die Jodler," *JSFOu*, s. 25, ayrıca bkz. s. 22-23.

¹²⁰ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 259-260.

¹²¹ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 258-259.

Şamanların hayvanları taklit ettiğinden söz eden çok eski tarihli güvenilir kaynaklardan yoksun olduğumuz için bu geleneğin çok eski olduğunu uzun süre önce İslamiyeti kabul etmiş toplumları inceleyerek kanıtlamaya çalışabiliriz. Ama bütün folklorlarda, danslarda hayvanlar az çok taklit edilmiştir ve yalnızca Anadolu'daki popüler Türk eğlencelerinde nelerin Orta Asya'yla ilişkilendirilebileceği üzerine yapılan uzun bir araştırma bu konuyu aydınlatabilmiştir. Genel olarak *ayı oyunu*'nda olduğu gibi doğrudan taklitler olduğunu görüyoruz. Buna karşın başka temalar bu kadar kolayca ortaya çıkmaz ve ilerde yapılacak bir araştırmayla bu dosya tekrar açılmalıdır. *Turna bari*'nda karşı karşıya gelen iki dansçı vardır, biri erkek turnayı öbürü dişi turnayı taklit eder: çeşitli oyunlardan sonra erkek dişiyi önüne uzanmaya ikna eder. *Kartal halay*'nda iki dansçı karşı karşıya oynarlar, biri avcı kuşu taklit eder ve ötekine, yani kurban olan kuşa doğru dönerek yaklaşır. Bu danslarda açık bir biçimde Orta Asya motiflerini, bozkır hayvan sanatını, ayinsel hayvan dövüşlerini, hayvanların kendi aralarındaki ayinsel çiftleşme motiflerini bulduğumuzu sanıyoruz. *Deve oyunu*'nda başdansçı kaba süsler takar; devenin boynunu taklit etmek için orak, hörgüçlere benzetmek için kütükler, renkli inciler, küçük çanlar takar, özellikle bu son iki süs Uzakdoğu şamanlarının çok sık kullandıkları süslerdir. Başdansçıya, maske ve kuyruk takarak arslana ve sırtlana benzemeye çalışmış iki kişi eşlik eder. Bu dansçıların da şamanizmdeki yardımcı ruhlara gönderme yaptıklarını düşünüyoruz.¹²²

Her ne kadar dönüşümün gücü özellikle büyücüye atfedilmiş olsa da (bu en eski çağlardan beri böyledir, Luitprand'ın anlattığına göre X. yüzyılda Bulgar Simeon'un oğullarından biri “çok yetenekli bir büyücüydü, öyle ki göz açıp kapayana kadar birisini kurda ya da başka bir hayvana dönüştürebiliyordu”¹²³) bu güç yalnızca büyücüyle sınırlı değildir.

Bir Yakut masalında yaşlı bir kadın ot toplar “ne köklerini ne de dallarını kırmadan evine getirir.” Sonra badem gözlü, taş bebek suratlı çok güzel bir kız görür. “Gıysilerinin ardından bedeni görülüyordu, bedeninin ardından kemikleri görülebiliyordu, kemiklerinin ardından sinirleri gözüküyordu. Ot bu dille ifade edilemez güzellikteki kıza dönüşmüştü.”¹²⁴ Siddhi Kur'un derlemesinde de Vambéry'nin aktardığı güzel efsanedeki sürekli dönüşüm temasına rastlıyoruz. Hanın genç oğlu

¹²² Metin And, *Dances of Anatolian Turkey*, New York, 1959, bu konudaki Türkçe çalışmaları sınıflandırıp özetlemiştir.

¹²³ Rambaud, *L'empire Grec au 10^e siècle, Constantin Porphyrogénète*, Paris, 1870, s. 329-330.

¹²⁴ Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 262.

bir ata dönüşür, ama büyücüler peşine düşünce balık olur. Yedi büyücü yedi martıya dönüşür. Bunun üzerine balık güvercin olur. Büyücüler şahin kılığına bürünürler. Güvercin toprak kurduna dönüşür, büyücüler de tavuğa. Sonunda tavuklar öldürülür, büyücüler de yedi ölü insana dönüşürler.¹²⁵ Tunguzlarda bir insan ağaca dönüşür, sonra insan görünümüne geri döner.¹²⁶ Verbitsky'nin iki öyküsünde bir ayının güçlü, ama aptal bir insan görünümüne büründüğünü, sonra yeniden hayvan görünümüne büründüğünü ve genç bir kızın su içmek için guguk kuşu olduğunu görüyoruz.¹²⁷ Bir Yakut efsanesinde kahraman yakını: "Neden göklerde süzülme için bir kuş olamadım" vb.¹²⁸ Ama dönüşümün tam anlamıyla gerçekleşmesi çok nadirdir. Böyle bir şey olduğunda bunun nedeni arkasında her zaman kozmogonik bir tema olmasıdır. Örneğin Buriyalarda becerikli bir büyücünün muhteşem bir kuşa dönüştüğüne ve her zaman böyle kalmak zorunda olduğuna inanılır; ilk kartal böyle meydana gelmiştir.¹²⁹ Hayvanların kökenleriyle ilgili efsaneleri araştırırken bu tür örnekler çok sık rastlanır.

Tarihsel kanıtlar etnografyanın sağladıklarından daha azdır, ama yeterince inandırıcıdır. Stein da daha önce anlattığı bir canlının hem insan hem de hayvan görünümüne bürünüp çift yaradılışlı olmasının en özgün örneğine *Leao-tche* aracılığıyla Kitanlarda rastlıyoruz: "Sonra Nai-ho adında biri şef olur. Bu şef, kubbe biçimli keçe bir çadırın içinde, halıyla kaplı basit bir kafatasıydı. Hiç kimse onu göremiyordu. Ancak büyük bir devlet işi olduğunda ... insan biçimini alıyor ve çadırdan çıkıyordu.... K'oua-ho adında başka bir şef daha vardı, bir yabandomuzu başı takıyor ve yabandomuzu postuyla geziyordu."¹³⁰ İlk bakışta anlaşılmaz görünen bu bölüm, burada yalnızca anlaşılması için gerekli olan belli bölümlerini aktaracağımız Stein'in bilimsel açıklamasından sonra aydınlanır. "Çadırından dışarı çıkmaz, çünkü orada gerçek görünüşüne sahiptir, asıl doğasına uygun biçimindedir ve bu nedenle kimse onu bu halde görmemelidir." Bu biçim bir kafatasıdır ve büyük bir olasılıkla da bir hayvana aittir. Aslında iki şefin de tasvirleri aynıdır ve Nai-ho adı bir hayvan adını çağırıştırır: "İlk akla gelen köpek adı olduğudur.... Köpeğin en önemli

¹²⁵ Jülg, *Die Märchen der Siddhi Kür*, Leipzig, 1866.

¹²⁶ Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 135.

¹²⁷ Verbitsky, alıntılan: Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 309-310.

¹²⁸ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 206.

¹²⁹ Gomboev, alıntılan: Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 160.

¹³⁰ Stein, *Leao-tche*, s. 11-12.

kısmı, ayinlerde de önemli olan kafasıdır.”¹³¹ K'oua-ho'ya gelince, “bir yabandomuzu başı takarak ve yabandomuzu postu giyerek bir yabandomuzu olmuştur.”¹³²

Altan Tobçi'de daha açıklayıcı başka bir öyküye rastlıyoruz. Bir av sırasında avcılar bir mavi kurt, bir alageyik ve mavi atlı bir adamı çember içine alırlar. Prens adama kim olduğunu sorar, o da yanıtlar: “Benim adım yaralar açan kara Domuzdur.... Ulu Efendi (= imparator) ona sorar: Bana gerçeği söyle, kağanınız gerçekten neye dönüştü. Domuz yanıtlar: Sabah sarı çizgili bir yilandır, onu yakalayamazsınız. Öğlen koyu kahverengi sık çizgili bir kaplandır, onu tutamazsınız. Akşam yemeğinde güzel genç sarı bir adamdır ve kraliçeyle gönül eğlendirir. İşte o zaman onu yakalayabilirsiniz.” Bunu duyan Ulu Efendi kağana karşı sefere çıkar. “Siduryu Kağan (sözü edilen kağan) yılanı dönüştüğünde Efendi garuda kuşuna dönüşür;¹³³ kağan kaplan olduğunda Efendi arslan olur; kağan genç bir adam olduğunda Efendi yaşlı bir adam olur ve onu yakalar.”¹³⁴

Bu iki tarihsel örnek çok açıktır ve artık geçici dönüşümlerin değil, yarı insan yarı hayvan karma canlıların söz konusu olduğunu gösterir. Bu canlılar öykülerde genellikle bir o bir bu biçime girer görünseler de aslında belli bir durumda kalmışlardır: yarı-insan, yarı-hayvan. Tacitus bozkırlarda bu tür melez canlılar olduğundan söz eder ve Almanya'nın doğusunda “insan kafalı ve yüzlü, hayvan gövdeli” bir halkın yaşadığını söyler.¹³⁵ Aslında gövdenin ayinlerde önemli olan kafa bölümü genellikle hayvanbiçimlidir. Kitanlarda ve büyücünün domuz burnu olduğunun vurgulandığı Siddhi Kur öyküsünde de durum budur.¹³⁶ Bu tema oldukça eskidir.

T'ie-li'ler (Töleşler) konfederasyonunun altı kavminden biri olan ve Hamilton'la birlikte Sir Tarduşlar¹³⁷ olduğunu düşündüğümüz Sie-yen-t'o'lara¹³⁸ ait *T'ang-*

¹³¹ Stein, *Leao-tche*, s. 21 ve 23-24.

¹³² Stein, a.g.y.

¹³³ Garuda (garudi değil): insan gövdeli dev kartal, kuşların kralı ve tanrı Vişnu'nun binek hayvanıdır. Hint mitolojisinin ünlü hayvanıdır ve Orta Asya'da hızla yaygınlaşmıştır. Bkz. Funk ve Wagnalls, *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, ed. M. Leach, New York, 1959-1950, s. 441 B ve 442 A.

¹³⁴ *Altan Tobçi* § 39-41; Bawden, *The Mongol Chronicle Altan Tobci*, Wiesbaden, 1956, s. 139-140.

¹³⁵ Tacitus, *Germania*, XLVI, kitabın sonu: “Cetera jam fabulosa ... quod ego ut incompertum in medio relinquam.”

¹³⁶ Jülg, *Die Märchen der Siddhi Kür*, Leipzig, 1866, öykü IV, s. 74 vd. Bkz. insan gövdeli boğa başlı küçük boğa teması.

¹³⁷ Hamilton, *Les Ouighours à l'époque des cinq dynasties d'après les documents chinois*, Paris, 1955, s. 1 ve dizin, s. 192. Bu kavim için bkz. Boodberg, “Three Notes on the T'u-chüeh Turks,” *Semitic and Oriental Studies*, University of California, 1951.

chou'de aktarılan bir Türk efsanesinde kurt kafalı birisinden söz edilir. "Bir dilenci gelir.... Çobanın karısı onu görür ve kurt kafalı olduğunu fark eder, ama ev sahibi fark etmez." Karnını doyururlar. Dilenci çeker gider. Kadın kocasına yabancının tuhaflığından söz eder. Onu izlemeye karar verirler ve peşinden Töleş kavimlerinin yaşadığı Ötüken'e gelirler.¹³⁹ "Burada dilenci kendisini izleyenleri görür ve şöyle der: 'Ben tanrıyım! Sie-yen-t'olar yok olacaklar.' Çok kaygılanan karı koca atlarına binip geri döner."¹⁴⁰ Hirth bu efsaneyi tarihsel olaylara sembolik göndermeler yapıldığı varsayımıyla açıklar.¹⁴¹ Bu doğru bir yaklaşım olsa da efsaneyi açıklamaya yetmez. Japon bilim adamı Mori Masao bu karakterle ilgili bir inceleme yapmıştır.¹⁴² Ben Liu Mau-Tsai'nin kitabı aracılığıyla bundan haberdar oldum.¹⁴³ Yazar, dilenci ile bozkırlardaki anıtlar üzerinde dağınık bir halde çok sık rastladığımız hayvan başlı insanlar arasında bağlantı kurmakta son derece haklıdır. Ama "tanrı" versiyonunu kabul etmesi oldukça şaşırtıcıdır, çünkü bir tanrının söz konusu olmadığı açıktır. Diğer açıklamalara gelince, ne kadar ilginç olsalar da Liu Mau-Tsai'nin dediği gibi varsayımdan öteye geçemezler (dilenci büyüsel bir tören yapmak için kurt maskesi takan bir şamandır). Bu garip dilenciye Tu-kiuların ata kurduyla ilişkilendirmek daha iyi olacaktır. Bu efsane kehanette bulunma temasıyla olduğu kadar, biraz örtük de olsa iyi bilinen rehberlik temasıyla da kurt efsaneleri arasındaki yerini alır. Bu arada kavmin doğum yeri olarak kabul edilen kutsal dağ Ötüken'in bu efsanede yer almasının belli bir anlamı vardır. Ritüel biçimi koca değil yalnızca kadın görür, çünkü dişi varlıklar dölleyici hayvan tezahürlerine alışktır.

Mitin eskiliği yalnızca bu efsaneyle değil, epik Türk Müslüman edebiyatının ilk örnekleriyle de kanıtlanır: burada kahramanın hayvan başlı ruhlarla, *dev* ya da *peri*'lere karşı yürüttüğü dövüş temaları yer almaktadır: boğa başlı, leopar başlı, arslan başlı ruhların yanı sıra karınca başlı, sekiz ayaklı ruhlar da vardır.¹⁴⁴ Orta Asya'da hayvan başlı insan efsanesi en açık ifadesini ilerde inceleyeceğimiz "Köpekler Krallığı"nda bulur. Bu efsaneler başka hayvan adlarıyla da ifade edilir ve başka in-

¹³⁸ Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, Wiesbaden, 1958, s. 354.

¹³⁹ Liu Mau-Tsai, *a.g.y.*, s. 354.

¹⁴⁰ Liu Mau-Tsai, *a.g.y.*, c. I, s. 460.

¹⁴¹ Hirth, alıntı yapılan kaynak: Radlov, "Die Inschriften des Tonjukuk," *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*, II Folge, St. Petersburg, 1899, s. 137.

¹⁴² Mori, "Kodai churukujin ni okeru rôtô no kami," *Minzokugaku kenkyû*, 1949, s. 32-35.

¹⁴³ Liu Mau-Tsai, *a.g.y.*, s. 460-461.

¹⁴⁴ Melikoff, *Abû Muslim, le "porte-hache" du Khorassan*, Paris, 1962, s. 37.

san-hayvanların da “krallıkları” olabilir. Müller, “ayakları kargalar gibi olan ve gövdeleri karganinkine benzer bir deriyle kaplı”¹⁴⁵ insanlardan söz edildiğini duymuştur.

Mori Masao'nun bozkır heykelleri ile Töleş efsanesi arasında yaptığı karşılaştırma yeniden ele alınmalıdır. Göçebe sanatının en büyük Sovyet uzmanlarından Griaznov, genellikle *baba* adını taşıyan çoğunlukla koç olmak üzere hayvan başlı taş heykellerin önemini belirtmiştir. Bu heykellerde iki figürün birleştirildiği varsayımını ortaya atmış ve özellikle de ilerde ele alacağımız gibi bir Uygur kavminin Vey Yıllıklarında (386-588) anlatılan efsanelerindeki “genç kızlarla hayvanların birlikte yaşamaları” temasının görülmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁴⁶ Bu bakış açısına tamamen katılıyoruz. Bununla birlikte bu heykellerin köken ya da cinsel birleşme mitini tasvir etmelerinin nedeni diğer tüm dönüşümlerin ikincil önemde olması ve heykeltraşların dikkatini çekmemesidir. Bu varsayımdan tüm melez canlıların bir hayvan ile bir kadının birleşmesinden doğduğu sonucunu çıkarmak için tek bir adım yeter. Griaznov bu durumu şöyle açıklamıştır: “Bu *baba*'larda eril ilke, yani hayvan başı ile dişil ilke, yani genç kız birleştirilmiştir.... Önce uzun saçlı bir genç kız gövdesiyle betimlenmiştir ... ardından (heykele) hayvansı özellikler atfedilmiş ve sonra da tanrının üst kısmı bir hayvan başıyla temsil edilmiştir (*sic*).”¹⁴⁷ Bu açıklama, bu kadın kavmin atası olsa bile ilah olarak kabul edilmeme ve söz konusu kadının, ileride göreceğimiz gibi bakireden çok anaya yakın olduğu için, genç kız değil de dişil bir varlık olarak görülmesi koşuluyla kabul edilebilir.

Bu Sibirya heykelleri sayıca fazla olup çok ilginçtirler. Tallgren, yalnızca Minusinsk bölgesinde Sibirya taygasıyla Sayanlar arasında kalan bölgede Yenisey'in batı kıyısında yüz kadar heykel olduğundan söz eder. Bazıları aynı taş anıt üzerinde biri insan yüzü, diğeri hayvan yüzü olan iki yüzden oluşur. Diğerleriye bütünüyle hayvansı ya da daha doğrusu üzerlerinde hem hayvansal hem de insansı özellikleri görebileceğimiz melez varlıklardır.¹⁴⁸ Appelgren-Kivalo'nun kitabındaki güzel resimlere gönderme yaparak yalnızca birkaç tanesinden söz edeceğiz.

Kitaptaki 105 no'lu resim (Batanako dikilitaşı) dişi bir varlığı temsil eder, olduk-

¹⁴⁵ Müller, *Voyages et découvertes faites*, Amsterdam, 1766, c. I, s. 81.

¹⁴⁶ Griaznov, “Minnousinskiye kamennye baby,” *Sovietskaya Archeologia*, 1950, s. 148. Christinger, “Les sculptures mégalithiques des steppes d'Asie et d'Europe,” *Etudes Asiatiques*, 1959, s. 38-39.

¹⁴⁷ Griaznov, *a.g.y.*, s. 153; Christinger, *a.g.y.*, s. 40.

¹⁴⁸ Tallgren, “Inner Asiatic and siberian Rock Pictures,” *ESA*, 1933, s. 192.

ça özensiz çizilmiş göğüsleri iki büyük kulağı ve iki boynuzu vardır; gözleri yuvarlaktır, burun delikleri yassıdır ve ağzı da genişçe açılmıştır.¹⁴⁹ Taşın kötü durumda olmasından dolayı yalnızca boynuz ve kulakların başlangıç yerlerini gördüğümüz 108 ve 109 no'lu resimlerde daha da hantal yüzlere sahip karakterler bulunur. 130 no'lu resmin yüzünde insansı hiçbir özellik yoktur. 145 no'lu levhada yüz hatları çok incedir, uzun ve gür saçlar, boynuzlar ve kulaklar ince ince işlenmiştir. 151 no'lu resimde yüz hatlarındaki tüm insansı hatlar yok olmuştur, tamamen koç yüzü taşır. 153 ve 154 no'lu resimlerde yüz çok simgeseldir ve üç gözü vardır. 157 no'lu resimde desenler daha naiftir, ama omurga çıkıntıları oldukça büyüktür. 164 no'lu resimde yine boynuzlar, uzun kulaklar ve dalgalı saçlar vardır, gözler hayvan gözleri gibi yuvarlak olmayıp insan gözü gibi badem biçimindedir. 316-323 no'lu resimlerde tamamen farklı bir tarz görülür; insan yüzleri çok gerçekçidir ve hayvansı hiçbir çizgi taşımaz; başka bir çağın, başka bir anlayışın ürünü oldukları düşünülmektedir. Bu Sibirya heykellerine Altay-Minusinsk bölgesinin çok ötesinde, örneğin Votyak bölgesinde rastlanır; Tallgren buradaki heykellerde işlenen figürlerin özellikle “ağız açık büyük ayı kafalı, insan vücutlu putların” büyük olasılıkla “Yakındoğu tanrılarından türediğini” ileri sürer.¹⁵⁰ Ayrıca başlarda da söylediğimiz gibi, Moğol ve Sibirya'daki kaya kabartmalarında artkafaları hayvansı çizgiler taşıyan, hayvan postuyla kaplı ya da hayvan başlı insan tasvirleri bulunur.¹⁵¹ Başka incelemelerde bu uzun saçların ne olduğunu açıklamış¹⁵² ve boynuzların da metinlerle doğrulandığını söylemiştik. Ünlü Hiuen-tsong, Himatala ülkesinde “evli kadınların üç karış uzunluğunda iki boynuzlu bir başlık taktıklarını” anlatır. Bu başlığın önünde kocanın anne ve babasını belirten iki dal bulunur.¹⁵³ Aynı ya da benzer bir geleceğe Altay Orta Asya'sında yaşayan farklı halklarda da rastlanır.¹⁵⁴

Farklı türlerdeki canlıların birleştirilmesiyle oluşturulan melez canlıları gösteren bu düzenlemelerde yalnızca insan-hayvan çiftlerinin değil, oldukça fazla sayıda hayvan-hayvan çiftinin olması da çok ilginçtir: iki farklı hayvan türü birleştirilerek

¹⁴⁹ Appelgren-Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931.

¹⁵⁰ Tallgren, “Permian Studies,” *ESA*, 1928, s. 64, 68 ve fotoğraflar: s. 66-67. Ayrıca bkz. Tallgren, *The Copper Idols from Galish and Their Relatives*, SO, 1924.

¹⁵¹ Appelgren-Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931, levha 66, 77 vd.

¹⁵² Bkz. geride.

¹⁵³ Bkz. Przyluski, “Nouveaux aspects de l'histoire des Scythes,” *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1937, s. 9.

¹⁵⁴ Bkz. Eberhard, *Kultur*, s. 60, 63.

melez bir tür ortaya çıkarılır. Daha tarihöncesi zamanlarda bozkır hayvanbıçımci sanatta iki kafalı hayvanlara, “koç kafalı geyik ya da arslan pençeli uçan boğa gibi melez yaratıklara” rastlanmaktadır.¹⁵⁵ Maskeli ya da boynuz eklenmiş hayvan tasvirleri taşıyan birçok parça bulunmuştur: örneğin bir kurt geyik boynuzları taşımaktadır.¹⁵⁶ Bu kılık değiştirmeler Pazırık mezarlarındaki sayısız yorumu yol açan kılık değiştirmelerle tamamen uyushmaktadır. Burada da atlar boynuzludur. Mezarlara gömülen bu binek hayvanlarının geçmiş zamanlarda öldürülen ayin hayvanlarının yerine geçmiş olmaları çok büyük olasılıktır. Kiselev'e karşı çıkma pahasına Marr'la aynı görüşü paylaşıyor ve insanların bindikleri ilk hayvanın rengineyiği olduğuna inanıyoruz.¹⁵⁷ Rengeyiğinin halen binek hayvanı olarak kullanılıyor olması bu varsayımı destekler.¹⁵⁸ Ne olursa olsun bu kılık değiştirmenin cinsel ilişki çağrışımından çok ata farklı bir kişilik verme isteğinin ifadesi olduğu kesindir. Aynı kaygıya *Dede Korkut Kitabı*'nda da rastlıyoruz: bir atın başına bir balık kartalı (*bah-ri*) takılmıştır. Söz konusu olanın kılık değiştirme olduğunu düşündüren şey at ile şahin arasında pek çok karşılaştırma yapılması ve *bahri*'nin Oğuzların *ongon* hayvanlarından olmasıdır.¹⁵⁹

Tarihsel olgularla doğrulanan Pazırık kanıtları, her olgunun ille de cinsellikle ve köken miti araştırmalarıyla ilgisi olmadığını yeterince göstermektedir. Ayrıca eğretilmelerin, dönüşümlerin, simgelerin, paylaşımların ve özdeşliklerin oluşumunda bu tür nedenlerin büyük rol oynadığına da inanıyoruz. Bu varsayımlarla ileri doğru büyük bir adım atabilir ve kutsal bitki ve hayvan dünyasının biraz daha derinlerine inebiliriz.

¹⁵⁵ Bkz. Gabain, “Über die Bedeutung frühgeschichtlicher Tierdarstellungen,” *Mélanges Fuad Köprülü*, İstanbul, 1953, s. 170.

¹⁵⁶ Anderson, “Hunting Magic in the Animal Style,” *BMFEA*, 1932, s. 294 ve levha 30.

¹⁵⁷ Mauss, rengineyiğinin eskiden yük hayvanı olduğunu düşünmektedir: *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947, s. 55.

¹⁵⁸ Örneğin bkz. Bounak, “Un pays de l'Asie peu connu: le Tanna-Touva,” *AIE*, 1928, s. 2; Klaproth, *Magasin asiatique ou revue géographique et historique de l'Asie centrale et septentrionale*, Paris, 1825-26, c. I, s. 127.

¹⁵⁹ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 112.

ÖZEL ADLAR VE KAVİM ADLARI

Bu incelemenin başında Altay halklarının iki karşıt eğilim arasında gidip geldiğini söylemiştik: sınıflandırma ve düzenleme gereksinimi ve türlerin karıştırılması eğilimi. Hiçbir şey adlardan daha iyi bu ikilemi ortaya koyamaz. Adlar bireyleri ayırt etmeye ve kavimleri karşı karşıya getirmeye yarar: Bütün insanlığı kavimlere, uluslara, ailelere ve bireylere ayırır. Ama taşıdığınız ad başka birinin, hayvan, bitki ya da başka bir şeyin adı olduğu ölçüde bu kez de adlar eşseslileri özdeşleştirip birbirine karıştırmaya götürür.

Durkheim'in çok iyi belirttiği gibi: "İlkel insan için ad yalnızca bir sözcük, seslerin birleşmesi değildir, varlığın bir parçasıdır, hatta olmazsa olmaz önemdedir."¹ Freud aynı şeyi neredeyse aynı sözcüklerle ifade eder: "İlkel insanlara göre kişinin asıl parçasını oluşturan addır; bir kişinin ya da ruhun adı bilindiğinde, bu adı taşıyan üzerinde belli bir güç elde edilmiş olur."² Başka bir deyişle, "Dinsel inançlarda ad, bu adı taşıyan kişiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır: ruhundan bir şeyler taşır."³

Bu ifadeler Altay halklarında ruh ile ad arasındaki ilişkilerin incelenmesini getirmiştir. İnsanın kaderini incelerken, tek bir ruh'un olmadığını, insan bedenine can veren, bu bedenin dışında ya da içinde yaşayan, ama ona bağlı kalan pek çok ruh olduğunu görmüştük. Bu ruh'lardan pek çoğunu keşfedebildim, örneğin kandaki ruh, iskelete, özellikle de kafatası ya da saçlara tutunduğuna inanılan ruh, plasentayla gizemli bir ilişki içinde olan ruh ya da göğüste yaşayan ve bireyin kendisi olan ruh (ben, öz) ve nefes alma organları sayesinde nefesle birlikte sürekli bedene girip çıkan ruh. Bununla birlikte tüm bu ruh'ların yine de yeterli sayıya ulaşmadığını ve ruh'un bedende gezindiğini ve hemen hemen tüm biçimlerde ortaya çıktığını hissetmiştim. Ada bağlı ya da adın temsil ettiği bir ruh'un da olabileceğinden yola çıkarak sosyologların genel kuramının uygulamasının Orta Asya'da yaşam bulduğunu

¹ Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, 1937, s. 190.

² Freud, *Totem ve Tabu*, Paris, 1932, s. 115.

³ Hubert ve Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice," *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, 1909, s. 86.

kanıtlayabilecek bazı bulguları sunmaya çalıştım, ama bir türlü sonuçlandıramadım. Çünkü adla ilgili incelemeyi daha sonraya bırakarak dikkatimi *ruh*'a yoğunlaştırmıştım. Ama bu beni yalnızca çıkmaza sokabilirdi, nitekim soktu da. Çünkü ancak adın ne olduğu, taşıdığı anlam, adın nasıl elde edildiği incelenerek adın birey için önemi kavranabilir, böylece adın yaşamın dinamiklerinden biri, yani bir *ruh* olduğu sonucuna varılabilirdi. Bu nedenle yalnızca sonuçlarını hatırlatmakla yetineceğimiz ilk araştırmaların tamamı yalnızca sonraki çalışmalara belli bir yön verme görevini yerine getirebilmişlerdir.

Paleo-Türklerin yazıtlarında *türük bodun ati yoq bolu bermiş*, yani “Türk halkının adı hiç oldu” gibi ifadelerle rastlanmaktadır; anlamı Türk halkının yok olduğu ve yalnızca ününü değil, nüfuzunu da kaybettiğidir.⁴ Adın ve bu adı taşıyan halkın kimliğinin açık seçik belirtildiği bu cümlede örtmece sanatı yoktur.

Ayrıca her ne kadar kanıtlaması ya da genellemesi güç olsa da, en eski dönemlerden beri gerçek bir ad “tabu”su varolmuş olmalıdır.⁵ Oğuzlarda, kurdun adı olan *bōri*’nin toprak kurdu anlamındaki *kurt* sözcüğüyle değiştirildiğini söyleyerek bu sorunu ele almıştık. Bu ad değişimini her şeyden bağımsız bir olgu olarak görebilir miyiz? Garip olan, VIII. yüzyılda ya da daha sonraki Uygur metinleriyle doğrulanan vahşi ya da evcil tüm hayvan adlarının hayranlık verici bir biçimde bugüne kadar korunmuş olmalarıdır. Bu noktada tüm etnograflar aynı görüştedir, hayvanın adının söylenmesi yasağı av ayinlerinin zorunlu kuralıdır. Eğer adı söylenirse av kaçır, tehlikeye karşı uyarılmış olur.⁶ Bununla birlikte sessizlik bir kural değildir: herkes tehlikeli olmayacak dolaylı yollardan istediğini söylemekte serbesttir. O halde yasağın hedeflediği yalnızca addır. Harflerin bir araya getirilmesinin, seslendirilmesinin kendince bir gücü vardır, ama bu düşünceden bir çıkarım yapamayız. Origene bunu daha önce ifade etmiştir: “Kutsal adlar özgün dilde söylenmelidir, çünkü etkili olan seslerdir, çevirisi etkisiz ve yararsızdır.”⁷ Av zamanı geçtiğinde hayvanın adı söylenebilir, zaten bu nedenle hiçbir ad kaybolmamıştır. Bununla birlikte bu ad yerine kullanılan hiçbir dolaylı adın hiçbir dilde kesin bir yer kazana-

⁴ Sir Gerard Clauson, “The Ongin Inscription,” *JRAS*, 1957, satır 3, metin: s. 182, çeviri: s. 188.

⁵ Prof. Bazin 19 Mart 1949’da, Paris’te Dilbilim Topluluğu’nda bu konuda bir bildiri sunmuştur; özetini topluluğun bülteninde bulabilirsiniz, 1949, c. 45, s. 27-29.

⁶ Aksi halde “kurdun adını söylemek görünmesini sağlar.” Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, s. 116. Bu adı duyduklarında ... sinirlenen yalnızca bitkiler değildir.” (a.g.y., 108) Ayrıca bkz. Holmberg, “Über die Jagdriten der Nördlichen Völker Asiens und Europas,” *JSFOu*, 1925, s. 1-53.

⁷ Origene, *Contra Celsum*, CXXV.

mamış olması ilginçtir. Günümüzde uygulanan bu anlık yasak ile Oğuz tabulaştırmasının örtüşmesi bizi daha da ilerlemeye zorluyor. Bazı belirsiz ipuçları çok eski bir tabunun izlerini bulmamızı sağlamıştır. Bu tabu sonraları nedendir bilinmez yok olmuştur. Batı Türklerinde Arapça zenginlik anlamında kullanılan *mal* sözcüğü hayvan sürüsünün genel adı olarak kullanılır. Şahinin en bilinen adlarından *toğan* ya da *doğan*'ın anlamı “doğmuş olan”dır; bu sözcük *toy-* fiilinden *an* ekiyle yapılan sıfat-fiildir. Şahinin başka bir adı olan *toyril* de aynı fiilden türetilmiştir: pasifleştirici *r* eki ve *-il* ad-fiil eki kullanılmıştır, “dünyaya getirilmiş olan” anlamındadır. Görüldüğü gibi bu adlardan hiçbirisi şahinin özel adı değildir. Keçinin Moğolcadaki adı *açığa*'dır, Türkçede *açhi* ya da *açkü*'dür. Oğuzcada bu sözcük rastlantısal bir ses değişimi geçirerek *keçi* olmuştur. *Bürgat* ya da *bürgüt* olan kartal, Oğuzcada rastladığımız ve gırtlaktan çıkan sesin düşüşüyle *büre* (Osmanlıcada *pire*) halini alan *bürge*, “pire”nin *t* ekiyle çoğul yapılmış olabilir. Burada kurt sözcüğünün başına gelen türden bir kılık değiştirme söz konusu olabilir. Başka örnekler de bulabiliriz: bunlar da hayvan adının tabu olmasını akla yakın kılar. Başka önemli, aynı zamanda fark edilmesi zor bir yasak da ölünün adı üzerindeki yasaktır. Tipik bir örnek Cengiz Han'ın adı “ayna” anlamına gelen dördüncü oğlu Tuluy'dur: Tuluy ölünce “adı yasaklanır ve bu yasak günümüze kadar sürer.”⁸ Bir efsane söz konusu olabilir, bu efsaneyi aktaran Reşidüddin bir yasağı tümüyle uydurmayacak kadar bu konuda bilgi sahibidir.

Bu iki grup olgu, bir halkın varlığını ifade etmek için adın kullanılışı ve belli durumlarda bir canlının adının anılmasının yasaklanması, adın *ruh* olduğunu kesin olarak kanıtlamasa da daha geniş bir incelemenin ilk adımını oluşturabilir ve en azından adda güçlü bir çağrışım gücü olduğunu düşündürebilir.

Rastlantı sonucu verilmiş olsa da (bu tür örnekler olduğunu göreceğiz) bir adın anlamı belirli temsilleri çağırır. Arslan ya da Şahin adı verildiğinde, ne kadar ince de olsa, adı alan kişi ile bu hayvan arasında bir ilişki kurmanın ya da güçlü bağlar oluşturmanın yoludur bu. Çoktan anlamını yitirse de ad koyma Batıda da aynı şeyi ifade eder. Paul adını aldığı Aziz Paul'un koruması altına girer, onu örnek alır ve taklit eder. Soyadlar da belli bir anlam taşır. Ön ada eklenerek bireyi tanımlar, aile içindeki yerini belirler, bireyi babasına ve atalarına, en azından tanıdığı atalarına bağlar ve bu ada yakın tüm adlarla bağlantı kurmasını sağlar. Bu iki bağ birbirlerinden bağımsızdır ve Paul adını alan hem Paul'dur hem de X kişidir. Bu kişi

⁸ Aslında *toli* ayna demektir. Popüler etimoloji olabilir mi? Bkz. Vladimirtsov, *Moğolların İktimat Teşkilâtı*, Paris, 1948, s. 65 ve not 6, bununla ilgili sorunu ele alır.

bir lakap, savaş adı, takma ad ya da dinsel bir ad aldığında bambaşka bir şey olur. Altay Orta Asya'sında prens unvanları, verilen faydalı adların özelliklerini ortaya koyduğunu ya da kendisine atfedildiğini gösterir: bir hükümdarın adı *Bilge*, öbürünün adı “mutlu” anlamındaki *Kutluğ*'dur,vb. Unvanların çok geliştiği Uygurlarda sayısız örnek bulunur.⁹ Tu-kiularda bir ordu kumandanın “elbisesi kirli”¹⁰ anlamına gelen Tonyukuk gibi bir ad almasından kirli giysinin zenginlik işareti olduğu sonucu çıkarılır: eller elbiselere silindiği için giysiler ne kadar yağlıysa yemek o kadar iyidir.

Bu son örnekler Altay halklarında her tür adla karşılaşabileceğimizi göstermiştir. Bu adlar arasında evrensel dinlerin kullandığı adlar da vardır. İstatiksel olarak bitki ya da hayvan adları çok sayıda değildir, ama bilinen tüm adlar anlamlarına göre sınıflandırıldıklarında bu tür adların ilk sırayı almalarına yetecek sayıdadır.

Adların seçiminde neyin etkili olduğunu bilmiyoruz.¹¹ Neden belli bir hayvanın adı çok, başka birisinin adı az kullanılır, neredeyse hiç kullanılmaz? Yapmaya çalıştığımız tüm sınıflandırmalar sonuçsuz kalmaktadır. Kuşkusuz tarihte karşılaşılan tüm kavim ya da insan adlarını saptamak, anlamlarını incelemek, sınıflandırmak ve kullanım sıklıklarını belirlemek için uzun bir ekip çalışması yapmak gerekir. Ayrıca bu ad incelemesi kesitler halinde toplumsal sınıfları, bölgeleri, dönemleri, halkları, dilleri, kültürel etkileri dikkate alarak gerçekleştirilmelidir. Jean Sauvaget bu tür bir araştırmanın nasıl olacağıyla ilgili bir örnek vermiştir, ama çalışmasını Mısır Memlûklarıyla sınırlandırmıştır. Çok değerli bir çalışma olmasına karşın ikincil önemde ve eksik bir çalışmadır.¹² Bu tür bir dökümün yapılmasını beklerken oluşturduğumuz sınırlı sayıdaki örneği dikkate alırsak hayvan adlarının sayılarının zamanla, özellikle X ve XV. yüzyıllar arasında arttığını ve İslamı kabul etmiş Türkler de içinde olmak üzere batı topraklarında daha sık kullanıldıklarını görürüz: Bu son görüngü büyük bir olasılıkla bilgilerin niteliğinden kaynaklanmaktadır.

Erkek adlarını kadın adlarından daha iyi biliyoruz, bu nedenle hayvanlarla ilgili dağarcığın daha çok erkek adlarında kullanıldığını sanıyoruz. Kadınların da hayvan adı aldığını birkaç örnekle kanıtlayabiliriz. Kaşgarlı *as*, gelincik adını taşıyan genç kızlar olduğunu söyler.¹³ *Toyan kız*, “kız-çakırdoğan” ya da “genç dişi çakırdoğan”

⁹ Bkz. Hamilton, *Les Ouïghours à l'époque des cinq dynasties*, Paris, 1955, s. 139-144.

¹⁰ Giraud, *L'inscription de Baïn Tsokto*, Paris, 1961, s. 159, bkz. Tonyukuk.

¹¹ Bkz. ilerde, 3. bölüm.

¹² Sauvaget, “Noms et surnoms des Mamelouks,” *JA*, 1950, s. 31-58.

¹³ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 80.

bir erkek adı olamaz.¹⁴ Kolaylıkla başka örnekler de bulabiliriz.

Erkek adlarıyla ilgili bilgileri burada vermeyeceğiz, ne kadar eksik olsa da say-falarca sürmektedir ve yalnızca hata yapma olasılığını arttıracaktır, çünkü az kulla-nılan adlar ile sık kullanılan adları, Türk adları ile Moğol adlarını, batı adları ile doğu adlarını, eski adlar ile yeni adları, vb aynı kefeye koyacaktır. Bununla birlikte bir katkısının olacağı da kesindir. Bilinen tüm hayvan türlerini ve bu türler içinde çeşitli aileleri, aynı hayvanın farklı türlerini ortaya koymaya yarayacaktır. Sauva-get'nin araştırması bunun için yeterli bir örnektir.

Incelediği Memluklar genellikle Güney Rusya'dan, Kumanların ve Hazarların ül-kesinden gelmişti. Saygıdeğer hocam yaklaşık iki yüz kadar özel ad belirlemişti; el-li kadarı hayvan adıdır, bu kadar yüksek bir orana az rastlanır. Bu incelemeyi oku-duğumuzda yaptığımız ilk saptamayla biraz gerilere gidiyoruz: bazı kişilerin adı iki hayvanın adından oluşan birleşik bir addır, örneğin *töy bars*, tay-kaplan (ya da tay-panter), *töy boğa*, tay-boğa, *bars boğa*, kaplan-boğa.¹⁵ *Töy bars* ve *bars boğa* bir hayvan çifti çağrışımı yapmaktadır; av hayvanıyla avlanan hayvan eklemesinden oluşur, ama büyük bir olasılıkla *töy boğa* bu kategoriye girmiyordur. Bununla birlikte hepsi de çok ilginç bir biçimde arkeolojide ve folklorik öykülerde karşımıza çıkan melez hayvanları çağrıştırmaktadır.

Erkeğin adı sık sık hayvanın tüyleriyle ya da özellikleriyle ilgili bir nitelemeyle tamamlanır. Bu nedenle beyaz hayvan adına çok sık rastlanır: *örün*, *ala* (alacalı anla-mına da gelebilir), *ak*. Ama *kara* hayvanlar da vardır. Beyazın tersine kötü, karan-lık, şansız ya da aşağılık olanı nitelediğinden bu adın büyük kişilere verildiğini gö-rünce şaşırmadan edemiyoruz. Örneğin Sauvaget'de *kara tay*, *kara boğa*, *kara laçın*, *kara arslan* örnekleri vardır.¹⁶ Bu görüngü yalnızca Memluklara özgü değildir, baş-ka uygarlıklarda da vardır: XII. yüzyıl Ortokidlerinde *Kara Arslan*,¹⁷ Hindistan'da *Kara Buğa* vardır.¹⁸ Zenginliği, gücü, mutluluğu ifade eden nitelemeler de çok sayı-dadır. *Bars Bay*, Zengin Kaplan, *Esen Boğa*, Sağlıklı ya da Güçlü Boğa (Aygır), *Kutlu Boğa*, Mutlu Boğa (Aygır), hatta *Mengü Bars*, Ölümsüz Kaplan. Hayvan adına eklenen nesnelerin ya da öğelerin adları iyi bir özellik verme amacıyla eklenmiş olabilir,

¹⁴ Sauvaget, "Noms et surnoms des Mamelouks," JA, 1950, s. 51.

¹⁵ Sauvaget, a.g.y., s. 51.

¹⁶ Sauvaget, a.g.y., s. 51.

¹⁷ Üçüncü Ortokide emiri.

¹⁸ Raverty, *Tabakât-i-Nâsiri, A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia ... from AH 184 (810 AD) to AH 658 (1260 AD)*, Londra, 1881, s. 1260, not 6.

örneğin *Temür Boğa*, *Demir Boğa* ya da *Boğa-Demir*, *Tengiz Boğa*, *Deniz Boğası* ya da *Boğa-Deniz*, *Taş Boğa*, *Taş Boğa* ya da *Boğa-Taş* vb.

Bu basit listede *boğa* adının ne kadar sık geçtiği görülmektedir. Aslında Memluklarda *boğa* tüm boğaları kapsamaz, asıl kastedilen “saldırıya hazır genç erkek, her tür damızlık”tır.¹⁹ Güçlü ve kahraman genç erkeklerle yakıştığı için tercih edilen adlardandır. Ama insanın değerini düşüren kötü nitelermeler ya da hayvan adları da vardır, örneğin *enik* (bu ad, vahşi hayvanların ve av hayvanlarının yavrusu için kullanılır), *Kurt Yavrusu*, *Arslan Yavrusu* ya da *Köpek Yavrusu* ve *arık tay*, *Zayıf Tay*.²⁰ *Tay* adı Memluklerin bilinen adlarından olmalı, çünkü *Sauvaget*’nin listesinde altı kez geçer. *Cengiz Han*’ın ele avuca sığmaz bir taya benzetildiğini hatırlayalım.²¹ Hayvanlar kralı *bars*, kaplan ya da panterin adı çok fazla geçmez: Altı kişi bu adı taşır. Bunlar arasında özellikle *Altı Bars*, *Altı Kaplan* adını taşıyan dikkatimizi çeker. Bu adlandırma, altı vahşi hayvanla ilgili bir olaya gönderme yapıyor olabilir (av, karşılaşma, vb ?). Memluklarda kuş adlarına da sık rastlanır: bunlar öncelikle avcı kuşların adıdır, değişik ve bazen birbirinden ayırt edilmesi zor şahin türleridir: *togan*, *sungur*, *balaban*, *şahin*. Bunun yanı sıra serçe (tarlakuşu), *turgay* adına da rastlanır. Bu kuş, memeliler sınıfından koç, *koçkar*, bozkır tilkisi, *karsak*, yak, *kutuz*²² kadar kuşlar arasında yalnızdır. *Arslan* adı ise *Sauvaget*’nin listesinde *Arslan Argun* olarak yalnızca bir kere geçer.

Buna karşın arslan genel olarak soyadlarda en çok rastlanan adlardandır. *Songche*, *Kao Çang* (Turfan yakınlarındaki Kara Hoço) kralının 981’de kendisini ilk kez “Si-çeu’nun arslan kralı,” yani *Arslan Han*²³ olarak adlandırdığından söz eder. *Pelliot arslan*, *arsalan*’ın “Orta Asya Türk prenslerinin, özellikle de Uygur ve Karluk prenslerinin adlarında büyük rol oynadığını” söyler.²⁴ Ama *Arslan* adına Türk-Moğol dünyasında öyle çok rastladık ki, bu adın yayılımını sınırlamak yanlış olur. *Arslan* adına *Cengiz Han* döneminde Kalmuklarda,²⁵ *Harezm*’de (örneğin *Atsız*’ın halefi *Arslan*, 1156-1172), *Karahanlılar*da (*Arslan Han*, *Arslan Ahmet*, ö. 1128), *Gaz-*

¹⁹ Ahmet Caferoğlu, *Ebu Hayyan, Kitâb el-İdrâk*, İstanbul, 1931, s. 83.

²⁰ Ada bu anlamı Kaşgarlı vermiştir, c. I, s. 72.

²¹ Bkz. kısım II, I. bölüm, s. 226-7.

²² Yak ya da yabanineği ya da kuduz köpek için bu bölümün devamına bakınız.

²³ Hamilton, *Les Ouïghours à l'époque des cinq dynasties d'après les documents chinois*, Paris, 1955, s. 146.

²⁴ Pelliot, *Notes critiques d'histoire kalmouke*, I: metin (II: şema), Paris, 1960, s. 87.

²⁵ Bkz. Bretschneider, “Notices of the Mediaeval Geography and History Central and Western Asia,” *NCBRAS*, 1876, s. 219. *Arslan MGT*’de de geçer.

nelilerde (Arslan Şah, 1116-1118), Haçlı seferleriyle dünya tarihine girmiş Selçuklularda (Alp Arslan, Kızıl Arslan, Kılıç Arslan) ve Bengal yöneticilerinde (örneğin Arslan Han, 1259-1261) rastlıyoruz. Bu adın kökeninin, ilerde göreceğimiz gibi Allah'ın *Arslanı* Ali'yi çağrıştıran belirgin Şii etkisine karşın İslamiyet-öncesi döneme dayandığı kesindir. Ama Müslüman Türkler arasındaki yaygınlığı Şii etkisine bağlanabilir. Kökeni ne olursa olsun, bu adın eski Türk efsanelerinde bir köken mitiyle doğrulandığını görmek ilginçtir.²⁶ Moğollarda bu efsane çok açık değildir: *Pia-tchouan*'da (101. bölüm) Turyutların soyağaçları verilmiştir. Burada Ong Han'ın Arslan adında bir oğlu olduğu yazar, ama bu doğru değildir. Bu olgunun altını çizen Pelliot halkın ataları arasına bir arslan eklemek istemiş olabilecekleri sonucuna varmıştır.²⁷

Bars ile *arslan* bir süre karıştırılmış olabilir, bu da Memluklarda neden *bars*'ın sık, *arslan*'ın az geçtiğini açıklar. Bununla birlikte *bars* Mısır dışında da bilinmekteydi; örneğin Hamilton "bu adı taşıyan en az üç dört (Uygur) elçisinden" söz eder.²⁸ *Kaplan* adının özel adlar arasında önemli bir yeri olması başka bir ad aracılığıyla olur. Kaşgarlı, *Tonga*'nın aynı türden geldiğini söyler.²⁹ Bu ad, adının anlamı "Cesur-Kaplan-Erkek" olan İslamiyet öncesi Türk kahramanı ünlü Alp Er Tonga'nın adıdır. Kaşgarlı bu kahraman adına yazılmış pek çok şiiri aktarmıştır. Bu kahraman daha sonra yapay bir biçimde eski Pers İmparatorluğu'nun efsanevi Turanlı kahramanı Efrasiyab'la özdeşleştirilmiştir.³⁰ Orhon Yazıtlarında bir *Tonga Tegin*, Kaplan Prens vardır;³¹ Kaşgarlı'nın sözünü ettiği kahraman bu olabilir.

Memluklarda çok sık kullanılan *Boğa*, *Buğa* adı, özellikle Selçuklular olmak üzere İmak Tatarlarında, Oğuzlarda ve İbnü'l-Esîr'e³² göre XI. yüzyıldan sonra Cengizhan Moğollarında çok verilen adlardan biri olmuştur.³³ Burada da bir tek değil, pek çok boğa köken miti vardır. Bununla birlikte yabancı kaynakların yönlendirmeleri, özellikle de Arapça transkripsiyonlar adın biçiminin bozulmasına ve *boğa*, *bö'a* (ses-

²⁶ Bkz. ilerde.

²⁷ Pelliot, *Notes critiques d'histoire kalmouke*, I: metin (II: şema), Paris, 1960, s. 26 ve 33.

²⁸ Hamilton, *Les Ouïghours à l'époque des cinq dynasties*, Paris, 1955, s. 148.

²⁹ *Divanü Lûgat*, c. III, s. 368.

³⁰ Bkz. Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyat Tarihi*, I, İstanbul, 1926, s. 57 vd.

³¹ O.II, doğu, satır 31.

³² Bkz. *El*, c. I, s. 794, Barthold'un yazdığı madde.

³³ Bkz. Raverty, *Tabakât-i-Nâsiri, A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia ... from AH 184 (810 AD) to AH 658 (1260 AD)*, Londra, 1881, s. 68, 874. Browne, *Ibn Isfandiyyâr's History of Tabâristan*, GMS, Leiden-Londra, 1905, s. 255, 258 vd.

lilerin değişmesiyle) *beki*, *buku* ve *bukuk* adlarıyla karıştırılmasına yol açmış olabilir. Tüm bu adlar yadsınamayacak kültürel bir rol oynarlar.

Yak adı, Türklerde *kotuz*, *kotas*, XVII ya da XVIII. yüzyıldan sonra Moğollarda *sar-luk*, ünlü öncü Baybars'ın adında ve *Kutadgu Bilig*'de insan adı olarak geçer. Pelli-ot'un düşüncesine göre *yabani inek* ya da *kuduz köpek* anlamına da gelebilir.³⁴ Her ne kadar bu belirsizliğin artık aşılması gerekse de bildiğimiz kadarıyla yak adlar ara-sında önemli bir yer tutmaz.

En sık kullanılan adlar avcı kuş olarak evcilleştirilen kuş adlarıdır. Yüzlerce *To-gan*, *Tuğrul*, *Sungur* ve *Kara Kuş* (kartal?) adıyla karşılaşırız. Örneğin ünlü Selçuklu beyleri Tuğrul Bey, II. Tuğrul ve III. Tuğrul. Bu listeye Gaznelilerin, Hint kralları-nın, Bengal ve başka yerlerin yöneticilerinin adlarını da ekleyebiliriz. Bu arada *To-gan*'ın, El Togan Tutuk birleşik adında geçtiğini³⁵ ve *Bars Bey*'le,³⁶ *Uyuk Tarlık*'ta³⁷ paleo-Türk yazıtlarında geçen tek hayvan adı olduğunu da söylemek gerekir. Ayrıca çok eskiden beri kullanılan avcı kuş adına ünlü Bulgar kağanı Kubrat'ın (ö. 642) oğ-lu *Asparuk*'un (*Isperik*) adında rastlıyoruz. Bu *falco subbuteo*, yani küçük delicedoğan olabilir, çünkü delicedoğana *esper*i denir, *-k* harfi de küçük anlamını katmak için ek-lenir. Bununla birlikte büyük şahin mitiyle ilgili bir bilgimiz yok, ama izleri oldu-ğunu biliyoruz.³⁸ Öte yandan *Ebu Müslim* romanında şahinlerle ilgili övgülerin ve efsanelerdeki rollerinin eski Oğuz geleneğinden kaynaklanmadığına inanmakta zor-lanıyoruz. Romanın XIV. bölümünde Ebu Müslim'in ziyaret ettiği imamin hücresi-nin üzerinde bir şahin uçar, sonra kendisine saldıran kara kargalara karşın gökyü-züne yükselir. Bunun üzerine şöyle denir: "Şahin ... Horaşan'ın kahramanıdır."³⁹

Bazı halkların çok sevdiği bir hayvanın adı başka halklarda hiç tercih edilmeye-bilir. Örneğin Moğolcada köpek anlamına gelen *nogay* Cengizhanoğulları arasında çok yaygındır. Daha önce gördüğümüz gibi köpek adı bazen küfür olarak kullanılır; aslında bu oldukça çelişkilidir. Pelli-ot bu adın çok sık kullanıldığını, örneğin *Yuan-che*'de en az onaltı kez geçtiğini söyler.⁴⁰ Stein'in gözlemi doğruysa bu ad Kitanlar

³⁴ Pelli-ot, "Les formes avec et sans q- (k-) initial en Turc et en Mongol," *TP*, 1944, s. 83-85.

³⁵ Tukuk = Çinlilerin askeri yöneticisi, Gabain, *ETG*, s. 345. *El* = kötü (?) ve ülke, ulus, belki de "ulusal" anlamında. Bkz. *ele* = Moğolcada çaylak ve *el-kuş*, *Divanü Lügat*, c. I, s. 49.

³⁶ *O.I.*, doğu, satır 20.

³⁷ Bazin, "L'inscription d'Uyug Tarlık (Iénisséi)," *AO*, 1955, s. 6.

³⁸ Hamilton yakın zamanda yayımlayacağını söylediği Uygurca bir metinde bunu keşfetmiştir.

³⁹ Melikoff, *Abū Muslim, le "porte-hache" du Khorassan*, Paris, 1962, s. 118.

⁴⁰ Pelli-ot, *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or*, Paris, 1950, s. 73, not 1.

arasında da çok yaygındır.⁴¹ Bir hayvan adının belli bir toplumda çok yaygın olması ve övülmesi, bu adı ilk kez alan birisinin parlak bir rol oynamasından kaynaklanmış olabilir. Örneğin Karahanlılarda, tarihte çok seçkin yeri olan bir prensin anısına damızlık deve anlamındaki *Buğra* adı çok yaygındır. Ayrıca XIII ve XIV. yüzyıllarda Bengal yöneticileri arasında *Buğra* adını taşıyanlar olduğunu biliyoruz. Ama bir adın yalnızca rastlantılar sonucunda ünlendiğine ve *Tay*, *Boğa* adları çok sık kullanılırken *Toray*, “yabandomuzu,”⁴² *Kurbağa*,⁴³ *Yağan*, “fil”⁴⁴ adlarına az rastlanmasının ilgili hayvanların özellikleri ve gerçek rolleriyle ilgisi olmadığına inanma eğilimindeyiz.

Hayvanın boyun ekonomisinde, mitolojide ya da kurban ayinlerindeki önemi adının insanlara verilmesinde etkili olmamıştır. Kurdun rolü önceliklidir. Kurt, hatta Mavi Kurt adını taşıyan birkaç kişiye rastlıyoruz, ama bunların sayısı sınırlıdır. Bunlardan birisi, Mori'nin, “İlk Tu-kiu imparatorluğunun güçlü kavimlerinin ya da halklarının şefleri” listesinde saptadığı *Böri Şad*'dır,⁴⁵ bir diğeri de 1182 yılında Selahattin'in kendisine Edessa'yı [Urfa] verdiği ünlü Begtegenili *Kök Böri*'dir. Ayrıca *Moğolların Gizli Tarihi*'nde *Böri Böhö* adında bir şaman vardır;⁴⁶ başka bir bölümde *Buri Bölçirö*,⁴⁷ özellikle de Çağatay'ın torunu *Buri*'nin adına rastlarız. Bu Buri, Moğolların Avrupa seferlerine katılmış ve amcası Batu tarafından öldürtülmüştür.⁴⁸ Anlamları çok kesin olmayan bu adlara aynı metinde rastladığımız erkek kurt anlamına gelen *Göndü Çino*'yu⁴⁹ ve Büyük Bulgaristan'ın ünlü kurucusu *Kurt Han*'i ekleyebiliriz.⁵⁰ Soyun türediği hayvanın adının yaygınlaşmasında köken mitin doğrudan etkili olduğunu ya da daha basit anlamda mavi kurtla ilgili sayısız efsanenin bu adın yayılmasında etkili olup olmadığını söylemek çok zordur. At adına gince

⁴¹ Stein, *Leao-tche*, s. 23.

⁴² Pelliot, *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or*, Paris, 1950, s. 82.

⁴³ Raverty, *Tabakât-i-Nâsiri, A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia ... from AH 184 (810 AD) to AH 658 (1260 AD)*, Londra, 1881, s. 896.

⁴⁴ Yagan Tegin için bkz. *Divanü Lûgat*, c. III, s. 29. Fil Yangan'dır, *Divanü Lûgat*, c. III, s. 295, 376; yengen, c. III, s. 210; bkz. Gabain, *ETG*, s. 351.

⁴⁵ Mori, “A Study of the Official Titles in Eastern Türküt,” *Shigaku Zasshi*, Ocak 1961, s. 1.

⁴⁶ *MGT* § 50, 131, 140.

⁴⁷ *MGT* § 40.

⁴⁸ *MGT* § 270, 274, 275, 277.

⁴⁹ *MGT* § 218; bkz. Pelliot ve Hambis, *Histoire des campagnes de Gengis Khan*, Cheng-wou T'sin Tchong Lou, Leiden, 1951, s. 37.

⁵⁰ Bkz. Vernadsky, *The Origins of Russia*, Oxford, 1959, s. 87.

Moğolcada *morin*, Türkçede *at*, iğdiş edilmiş at, kısarak, damızlık at anlamına gelen tüm adlar, binek hayvanlarının ekonomideki ve mitlerdeki rollerine karşın unvanlarda çok az kullanılır (*tay* ise tam tersine çok sık rastlanan bir addır ve bunun hiç bir açıklaması yoktur).

Hayvan adlarının kavim ya da boy adlarında kullanılmasına daha seyrek rastlanır. Nemeth, aile ya da halk adlarında karşısına çıkan terimleri sınıflandırmayı denemiş ve on sınıfa ayrılabilirlerini söylemiştir; bu sınıflardan yalnızca birinin “totem halklarının adları” olarak adlandırdığı şeyde topladığını belirtirken “bu Türk halklarından hiçbirisinin adının bu grupta yer almadığını” da eklemiştir.⁵¹ Geniş yelpazeli bir çalışma yapılması kolay değildir, çünkü eski dönemlerdeki kavim adlarını bilemiyoruz ve çoğu zaman bunları transkripsiyonlardan yola çıkarak tekrar oluşturmuyoruz. Daha çok kullanılan terimler, yani Hunlar, Uygurlar gibi büyük federasyonların seçtikleri terimlerle ilgili etimolojik tartışmalar hâlâ bitmiş değildir. Örneğin Marquart incelediği Hiong-nu transkripsiyonunun adının köpek anlamına gelen Hint-Avrupa kökenli bir sözcük olduğunu söylemiştir.⁵² Kesin olan bir şey varsa o da, Çinlilerin Hiong-nuların adına sürekli köpek sözcüğünü eklemeleridir: bununla birlikte Çinliler sık sık aşağılamak amacıyla barbarlara köpek dedikleri için⁵³ herhangi bir sonuç çıkarmak doğru olmaz. Klaproth eski Çin kaynaklarının, “bu insanlar köpekten gelirler” dediklerini ileri sürerek bu adda *ti* ön eki olduğunu ve bu kavimlere adını verenin yabani büyük bir geyik olduğunu söyleye bilmiştir.⁵⁴ Bu eski eğilimler tamamen terk edilmemiştir. Alföldi çok eski sayılacak bir dönemde Hunların adının kökeninde, ilk Asyalı adlarından *kuon*, *kunu*, *kun* = kutupporsuğu sözcüklerini aramıştır.⁵⁵ Shiratori, *Fou-yü*'de Alageyikler anlamını, Tunguzların Bu-yu, Buyun'unu görmek istemiştir.⁵⁶ Bu konuda keşfedilmesi gerekenler vardır. Uygurların adını açıklamaya yönelik tüm önerilere karşın metinlerden, MS 809-810'da Uygur kağanının, halkının adının, “şahin gibi hızlı olan ve yıldız-

⁵¹ Nemeth, “Le système des noms des peuples Turcs,” *JA*, Paris, 1951, s. 69-70 (XXI. Şarkiyatçılar Kongresi, 1948, s. 174).

⁵² Pelliot'un açıklaması için bkz. *TP*, 1932, s. 142, Marquart'ın açıklamasını çağırıştır.

⁵³ Bkz. Pelliot, “A propos des Comans,” *JA*, 1920, s. 136.

⁵⁴ Klaproth, *Tableaux historiques de l'Asie*, Paris-Londra, 1826, s. 102.

⁵⁵ Alföldi, “Die Theriomorphe Weltbetrachtung in der hochasiatischen Kulturen,” *Archiv Anzeiger*, 1931, 1-2, s. 393-418.

⁵⁶ Grube, *Goldish-deutsches Wörterverzeichnis*, St. Petersburg, 1900, s. 113. Shiratori, “The Legend of the King,” *MTB*, 1938, s. 29.

rım gibi çarpan” anlamına gelen Huei-hu olmasını istediğini öğreniyoruz.⁵⁷ Donanımının çok iyi olmadığı her tür dilsel tartışma bizi konumuzdan uzaklaştırıp belirsiz bir sonuca götüreceği için bu tartışmalara fazla girmeyeceğim.

Bununla birlikte adını iyi anladığımız kavimler, halklar ve boyları örnek olarak alabiliriz. Orhon Yazıtlarında halklar listesinde *Üç Kurikan*, *Üç Kuzu*⁵⁸ vardır. X. yüzyılda *Leao-tche* Uygur A-sa-lan’dan (*Arslan*) sıkça söz eder.⁵⁹ Yine Uygurlarda *Boka Sığır* adlı bir kavim vardır, “Çince yazılımına güvenilebilirse elbette.”⁶⁰ Onbeş Töleş kavminden birisinin adı *Aygır*, başka birisinin de *Sığır*’dı.⁶¹ Chavannes’in Tibetli olduğunu ileri sürdüğü bir halk da *Huang-nu*, yani Sarı Sığır⁶² adını taşıyordu. İnsanlar için kullanıldığını gördüğümüz köpek anlamındaki *Nogay* (gerçek Moğolca biçimi *Nokhay*’dır⁶³) bir Moğol kavminin, Kazaklarda, Kırım ve Kuban boylarından birinin adıdır.⁶⁴ *Gizli Tarih*’te Erkek Kurt, *Göndü Çino* kavmi Camuka’ya karşı *Ülakçin Çino*’yla birleşir. Camuka’nın ordusu kaçır, ama yarı yolda kurtları pişirmek için yetmişiki ocak kurar ve kurtları yer.⁶⁵ *Gizli Tarih* Camuka’nın “Çinos prenslerini yetmiş kazanda kaynatmış”⁶⁶ söylediğinde olayı biliyordu. Neler olup bittiği biraz belirsizdir, ama Kurt boyunun bütün üyelerinin öldürüldüğünün anlatılmaya çalışıldığı açıktır. *Leao-tche*’de Siyah Fareler adlı bir kavimden söz edilir, bu adı almalarının nedeni “üyelerinin kara derili, sivri dudaklı olması ve mağaralarda yaşamalarıdır.”⁶⁷ Residüddin, Arık Buka’nın eski karısının Naymanlardan *Küçügür* adlı bir halktan olduğunu anlatır.⁶⁸ Pelliot da 1200’lere doğru Naymanların hükümdarlık boylarının Fareler kavmi olduğu sonucuna varmıştır.⁶⁹ Kotwicz,

⁵⁷ Hamilton, *Les Ouïghours à l’époque des cinq dynasties*, Paris, 1955, s. 61.

⁵⁸ O.I, doğu, satır 4; O.II, satır 5.

⁵⁹ Hamilton, a.g.y., s. 146 aynı şeyi inceler.

⁶⁰ Hamilton, a.g.y., s. 3, not 4.

⁶¹ Hamilton, a.g.y., s. 2.

⁶² Chavannes, “Pays d’Occident d’après le Wei-Lio,” *TP*, 1905, s. 528.

⁶³ Pelliot, *Notes critiques d’histoire kalmouke*, I: metin (II: şema), Paris, 1960, s. 182.

⁶⁴ Pelliot, *Notes critiques d’histoire kalmouke*, I: metin (II: şema), Paris, 1960, s. 182; *Notes sur l’histoire de la Horde d’Or*, Paris, 1950, s. 73, not 1.

⁶⁵ *MGT* § 129; Pelliot ve Hambis, *Histoire des campagnes de Gengis Khan*, *Cheng-wou T’sin Tcheng Lou*, Leiden, 1951, s. 37.

⁶⁶ *MGT* § 129; Pelliot, metin: s. 34, çeviri: s. 160; Haenisch, metin: s. 27, çeviri: s. 38.

⁶⁷ Stein, *Leao-tche*, s. 22, not 3.

⁶⁸ Blochet, *Introduction à l’histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid-ed-din*, *GMS*, Leiden-Londra, 1910, s. 562.

⁶⁹ Pelliot, “Une tribu méconnue des Naïman: Les Bâtakin,” *TP*, 1944, s. 40-41.

“Buriyatlarda, *Bulayat* (samur), Kalmuklarda *Buğu* (boğa) ve *Çino* (kurt)” adlarının yanı sıra *Kirey* ya da *Kereyit* (karga), *Xoyit* (koç), *Tayauz* (dişi domuz) adlarına rastlandığını söylemiştir.⁷⁰ Kırgızlarda *Buğu* adına ve *Sarı Bağış* (sarı rengineyiği), *Cuy Bağış* (büyük rengineyiği) boylarına da rastlanır.⁷¹ Zeki Velidi Togan Kırgızlarda *Buğu*, *Böri*, *Kara Böri*, *Sarı Böri* ve Türkmenlerde *Teke*, *Kanak*, *Tilki*, *Köpekler*, *Danalar* biçiminde aynı kavim adlarını saptamıştır, bunlara başka adlar da ekleyebiliriz.⁷² Ayrıca Tunguzların *tonguz*’a, yani domuz karşılık geliyor gibi görünen adını uzun uzun tartışan Shirokogorov’a göre bu adı onlara Yakutlar alay etmek için takmıştır.⁷³

Genellikle kavim adını bulunduğu yerden alır. Yani “kutsal” köken yeri ile kavim arasında bir bağ vardır. “Toprak ve onlar birdir, aynı adı taşırlar.”⁷⁴ Cücenlerde “atalarının yerleştiği toprakların adlarından türetilen en az on soyadı vardır.”⁷⁵ *T'ai-ping houan-yi-ki*, *Sien-pe'i*’ler ve akraba halkların “kavim adlarını dağ ve şehir adlarından seçtiklerini” söyler.⁷⁶ Kuşkusuz toprak ve ata arasında bir özdeşleşme vardır. Toprağın adını almak bir anlamda burada yaşayan atanın adını almaktır. Bu ata genellikle bir hayvan olduğundan, bir yerin adını almak dolaylı yoldan da olsa onunla olan ilişkinin altını çizmektir.

Tahmin edilebileceği gibi insanların hayvan adlarını nasıl aldıklarıyla ilgili hiçbir bilgi yoktur. Kaşgarlı, hayvan adları maddelerinde bu adların insanlara da verildiğine kısaca değinmiştir. *Laçın* [şahin] maddesinde bu adın *yığit adamlar*’a, genç savaşçılara, genç kahramanlara verildiğini yazmış;⁷⁷ *Tuğrul* için “yırtıcı kuş, erkek adı da olur;”⁷⁸ *Turumtay* için de “yırtıcı kuş, erkek adı da olur” demiştir.⁷⁹ Bazı açıklamalar bütünüyle hayalidir. *Tabakatü’n-Nâsirî* bir gün Ong Han olacak kişi avlanırken eline bir şahin, *tuğrul* düştüğünü ve daha sonra bu kişinin lakabının *Tuğrul Tegin* olduğunu anlatır.⁸⁰

⁷⁰ Kotwicz, “Contributions à l’étude de l’Asie centrale,” *RO*, s. 169.

⁷¹ Radlov, “Observations sur les Kirghis,” *JA*, 1863, s. 318-319.

⁷² Zeki Velidi Togan, *Türkili Bugünkü Tarihi*, I, İstanbul, 1942-47, dizin.

⁷³ Shirokogorov, *Social Organisation of the Northern Tungus*, Şanghay, 1929, s. 50 vd.

⁷⁴ Stein, *Leao-tche*, s. 16.

⁷⁵ Stein, *Leao-tche*, s. 16, not 2.

⁷⁶ Stein’in açıklaması için bkz., *BEFEO*, 1941, s. 422, Han Yu-lin’in kitabı.

⁷⁷ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 410.

⁷⁸ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 482.

⁷⁹ *Divanü Lûgat*, c. III, s. 243.

⁸⁰ Raverty, *Tabakât-i-Nâsirî, A General History of the Muhammadan Dynasties*, 1881, s. 936.

Hayvan adlarının ne kadar sık kullanıldığını gören toplumbilimciler bunda bazı kurumların kökenini aramışlardır. Spencer bu nedenle “eğretilmeli adların sözcüğü sözcüğüne yorumlanması” doğalcılığı belirlediğini ileri sürmüştür.⁸¹ Daha yapıcı bir yöntem de bunların kullanımlarını açıklamak olacaktır. Haile, “genellikle kötü güçlerden korumak için çocuklara bir hayvan adı verilirdi” diye yazmıştır.⁸² Sonra da eklemiştir: “Bir çocuk zayıf bünyeliyse köpekle aynı tasta yemek yedirlirdi; köpeğin manevi evlatlığı olur ve Köpeğin Oğlu olarak adlandırılırdı.”⁸³ Bu varsayım üzerine Van Gennep şunları söyler: “Kuramsal olarak Köpeğin Oğlu’nun soyundan gelenler köpek ailesini oluştururlar; böylece hayvan adı taşıyan ve bir köpeğin soyundan gelen bir grup oluşur.... Kuşkusuz kuşaklar geçtikçe ilk olgunun anısı silinir ve Köpeğin Oğlu’nun soyundan gelenler adlarına ve akrabalık ilişkilerine yabancılaşırlar. Bu nedenle adlarını, büyük totem efsaneleriyle önemli benzerlikler gösteren nedenbilimsel efsaneler yaratarak açıklamaya çalışırlar.”⁸⁴ İlerde göreceğimiz gibi bir hayvan tarafından beslenmek ve yetiştirilmek bu hayvanın soyundan geldiği anlamına gelir. Bazı durumlarda doğrudan evlat edinmeyle yetinilmez ve yetiştirilen çocuk ile üvey annesinin cinsel ilişkiye girdiği düşünülür (dolayısıyla ensest bir ilişkidir bu). Ama bu şekilde ikiye bölünmenin bütünüyle gereksiz kaldığı temalar olduğunu da biliyoruz.

Ad verme, Türk-Moğol dünyasının en önemli törenlerindenidir. Çok kesin olmakla birlikte art arda pek çok ad alınabildiği görülür: Doğumdan hemen sonra ya da bir süre sonra verilen ad geçici addır, ergenliğe ulaşınca erkek çocuklarına verilen *er adı*,⁸⁵ hükümdarlar için hükümdarlık adı ve bazen de ölümden sonra verilen ad. Yazıtlarda yer alan ve “anımları açık olmayan” *ulu ad* ve *er erdemi adı*’nın *er adı*’ndan başka bir şey olmadığını düşünüyoruz.⁸⁶

Tüm bu adlar aynı değerde değildir ve yeterince ayırt edilmedikleri için bu konuda ve genel olarak ad felsefesi konusunda çok hata yapılmıştır. *Dede Korkut Kitabı*’nda Boz Oğlan adlı genç bir kahramanın yaşamı anlatılır, bu kahramanın henüz adının olmadığı söylenir, kastedilen erkek adının olmadığıdır. Bu genç kahraman

⁸¹ Spencer, *Principes de sociologie*, Paris, 1878, c. I, s. 478.

⁸² Haile, “Some Betsiloe Ideas,” *Anthropos*, 1900, s. 398.

⁸³ Haile, “Some Betsiloe Ideas,” *Anthropos*, 1900, s. 398.

⁸⁴ Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, 1904, s. 307-308, not 5.

⁸⁵ Gabain, *ETC*, s. 298.

⁸⁶ Gabain, “Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften,” *Anthropos*, 1943, s. 542.

Dede Korkut'tan el alır ve artık ona Bamsı Beyrek Boz Atlı denecektir (ya da başka bir biçime göreyse *Boz Aygırlı*).⁸⁷ Bu geçici ad (Boz Oğlan) rastlantı sonucu verilmiş olabilir; bugün Altay Tatarlarında olduğu gibi, çocuğa ya babanın ya annenin gözüne çarpan ilk nesnenin ya da yurda giren ilk kişinin adı da verilmiş olabilir⁸⁸ ya da ilerde Cengiz Han olacak Timuçin örneğinde olduğu gibi tesadüfi bir olay sonucunda verilmiş ad olabilir.⁸⁹ Bu adın değersiz olması “doğumunda çocuğun gruba katılımının çok kısıtlı” olmasından kaynaklanır.⁹⁰ Çocuk bu adı uzun yıllar boyunca taşır. Bu noktada kesin bir kural olduğu söylenebilir. *Yuan-che*'de şöyle söylenir: “Cengiz Han'ın torunu (Möngke) doğduğunda, bir kâhin onu büyük bir başarının beklediğini söyledi ve bu nedenle ona Möng-ke adı verildi ... çünkü Möng-ke'nin Çince karşılığı ebedidir.”⁹¹ Bu açıklamanın kabul edilemeyeceği açıktır. Buna karşın çocuk daha emeklerken büyüyünce büyük işler başaracağı umudunu verir. Çocuk ile erişkin arasında bir süreklilik olduğu doğrudur: “Arslanın yavrusu gerçek bir arslandır” denir *Dede Korkut Kitabı*'nda,⁹² ilerde atasözünün de doğrulayacağı gibi “(adam olacak) çocuk kakasından anlaşılır.”⁹³ En azından bazı halklarda çocukken alınan ad bazen geçici bazen de kalıcıdır. Çoğu zaman bir hayvanla karşılaşmaktan, ona olan hayranlıktan kaynaklanmış olabilir, bu da hayvan adları konusunda yapabileceğimiz ilk tatmin edici açıklamadır. İnsanlara bu yoldan ad verilmesi başka yollardan ad verilmesini engellemez ve hayvan adı taşıyan insan ile bu adın alındığı hayvan arasında ne tür bir ilişki olduğu sorusunu gündeme getirir. Daha sonra bu hayvandan doğduğumuzu hayal edebilir miyiz? Van Gennep bu soruyu sorar ve evet yanıtını verir.⁹⁴

Er adı'nın çok farklı bir önemi vardır. Bu ad, adı alan kişi gelecekte çok önemli

⁸⁷ *Dede Korkut Kitabı*, öykü 3, Ergin, s. 119; Rossi, s. 114.

⁸⁸ Örneğin bkz. Czaplicka, *Aboriginal Siberia, A Study in Social Anthropology*, Oxford, 1914, s. 140. Bu adın “değişken” farklı biçimleri için bkz. Levchine, *Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks*, Paris, 1840, s. 356. Ostiaklarda da aynıdır: “Çocuğa ilk karşılaşılan hayvanın adı verilir.” Müller, *Recueil*, c. VIII, s. 395.

⁸⁹ “Timuçin-üğe Tatarlardan alındığında doğduğu anlatılır! Bu nedenle Timuçin adı verilmiştir.” *MGT* § 59; Pelliot, metin: s. 12, çeviri: s. 130; Hanenisch, metin: s. 8, çeviri: s. 10.

⁹⁰ Blondel, *La mentalité primitive*, Paris, 1926, s. 79.

⁹¹ *Yuan-che*, § 3, folyo 1: Pelliot, “Sur quelques mots d'Asie centrale attestés dans les textes chinois,” *JA*, 1913, s. 453-454.

⁹² *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 219; Rossi, s. 25.

⁹³ Pertev Naili Boratav, “Quatre-vingt-quatorze proverbes Turcs du XV^e siècle,” *Oriens*, 1954, s. 242.

⁹⁴ Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, 1904, s. 307-308, not 5.

bir olayla kutsallık kazanıp kral ya da şaman olmadıkça kesin ad olarak kalacaktır; bu adı, ölümden sonra başka bir ad verme alışkanlığı olmayan tüm uygarlıklarda sonsuza kadar taşıyacaktır. Ölümden sonra alınan ad çok doğrulanmış değildir ve olup olmadığı tartışma konusudur, ne olursa olsun bu topraklara özgü değildir. Daha önce Hiong-nularda⁹⁵ ve daha doğuda yaşayan pek çok halkta rastlansa da her defasında Çin’le yakın ilişkilidir. Çinlileşme dönemini başlangıcındaki bir Çin geleneğinin taklidi söz konusu olabilir. Moğol imparatorlarının birçok adı olduğunu, bunlardan birinin gerçek adı (Türkçedeki *er adı*), diğerlerinin ise daha sonra verilen adlar olduğunu düşünüyoruz. Pelliot, “(Sonradan alınan adın) ölümden sonra alınan ad olduğunu düşünme eğilimindeyiz ... çünkü olağan Çin âdetleri açısından değerlendirdiğimizde bu sonuca varıyoruz” diyerek dikkatimizi çekmiştir. Pelliot bu uyarıya şu sözleri ekler: “Moğolların ad alışkanlıkları farklı olmalı,” çünkü “bir yandan kişinin bireysel adının tahta geçerken tabulaştırılmadığı, öte yandan ikinci adın hükümdarlık adı olduğu” kesindir.⁹⁶ Aslında tahta geçtiğinde prens eskiden olduğu kişi değildir, yeni bir insan, Çinlilerin ifadesiyle “Göğün Oğlu” olmuştur. Aslında Türk ve Moğol dünyasında bu adın tam bir karşılığı yoktur, ama bu dilleri konuşan halklar arasında bilinen bir düşünceyi açıklamaktadır. Prens yeniden doğar, yeni bir yaşama, imparatorluk yaşamına başlar. Bazı kavimlerde, hem ölümü hem de dirilişi canlandıran oldukça karmaşık törenler yapılır.⁹⁷ Başka kavimlerde “kutsama,” daha az etkili simgesel bir törenle ifade edilir, bu töreni incelemek de anlamlı olabilir: Seçilmiş olan bilincini kaybedene kadar nefessiz bırakılır (genellikle Hazarlara atfedilen, ama Tu-kiularda da uygulanan bir görüngüdür bu).⁹⁸ Bu ayini anlatan metinlerde söylendiği gibi, seçilmiş olan, yarı baygın durumdayken hüküm süreceği süreyle ilgili kehanet olarak yorumlanan sözler mırıldanır, böylece hanedanlığın geleceğini öğrenme arzusu ya da ihtiyacı karşılanır. Ama bu tür bir açıklama yanlış anlamalara yol açmış ve en azından ikincil olgular temel önemdeymişçesine ele alınmıştır. Prenslerin öldürülürken kanlarının akması gerektiği bilinmektedir; genellikle kullanılan yöntem boğma yöntemidir. Hükümdarın “kutsan-

⁹⁵ Groot, *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, Berlin ve Leipzig, 1921, s. 250 ve 285.

⁹⁶ Pelliot, *Notes sur l’histoire de la Horde d’Or*, Paris, 1950, s. 59, not 1.

⁹⁷ Kitanlarda bu ölüm ve diriliş töreni her yedi yılda bir tekrarlanır. Bkz. Stein, *Leao-tche*, s. 607-10, not 1.

⁹⁸ Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T’u-küe)*, Wiesbaden, 1958, c. 1, s. 8; Julien, *Documents historiques sur les Tou-kioue (Turcs)*, Paris, 1877, s. 8; Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, Princeton, New Jersey, 1954, s. 97. Bkz. Frazer, “The Killing of the Khazar Kings,” *Folklore*, 1917.

ması” töreninde de aynı yöntem uygulanır; ama bu kez ölüm gerçekleşmeden hemen önce işleme son verilir. Böylece hükümdar olacak kişinin eski yaşamının son bulduğu ve bu nedenle yarı yarıya öldürüldüğü düşünülebilir. Sonra onu yeni koşullarda yaşama döndürmek gerekir. Bundan sonra çok açık yeni ayinler gerçekleştirilir: biraz önce öldürülmüş olan kişiye kozmik yaşamı veren, bir merkez çevresinde döndürme, göğe sunmak için keçe bir halı üzerinde yükseltme, yani yeni prensin halkın üstüne yükselmesi, Tengri'ye sunulması ve böylece güç kazanması. Bu konuda kuşku yoktur; prensin imparatorluğa yükselişi en büyük geçiş ayinidir, yeniden doğuştur ve bu nedenle prene yeni bir ad verilmesi gerekir. Bu arada, bu türden kutsallaştırma törenlerinde, örneğin şamanlığa erginlenmenin ardından gerçekleştirilen ve hemen hemen aynı açıklamalara sahip ayinler içerdiğini ve burada yeni bir ad verildiğini vurgulamaya gerek bile yoktur.

Ergenliğe ulaşan ve erkek olarak kavim ya da toplum yaşamına katılanların çoğu için ölümden başka beklenecek bir geçiş kalmamıştır. Bu nedenle *er ad*'ın alındığı an en görkemli andır. Çoğunlukla bu erkeklik adının kesin ve ebedi bir ad olduğunu gösteren kanıt, diğer adlar unutulduğu ve yalnızca bu adın geçtiği paleo-Türk yazıtlarıdır. Metinlerde geçen adın *er ad*'ı olduğu söylenirse de, satır aralarını okuyanlar için bu açıktır. Uyuk Arkan'da son cümle şöyledir: *Er ad sem yaş akça ben*: “Erkeklik adı: Ben Sem Yaş Akça.”⁹⁹ Bu adın önemi başka bir dikilitaşta da belirtilir: “İmparatoriçe annemin (*hatun*) mutlu olması için ... küçük kardeşim Kül Tegin bir erkeklik adı aldı.”¹⁰⁰ Bu da şu anlama gelir: erkeklik adını alacağı yaşa ulaştı, bu adı almasına hak kazandıran eylemlerde bulundu ve ilerde göreceğimiz gibi yalnızca yaşının gereklerini değil, başka koşulları da yerine getirdi.

Adın verilmesi yeni bir doğumu gösteriyor olabilir, çocuğun gerçek yaşama adım atmasını, vücudunda fiziksel değişikliklerin meydana gelmesiyle (büyüme, vücudun gelişmesi ve kılların çoğalması, kalınlaşan ses, vb), ama özellikle de cinsel gücün gelişmesi ve ergen olan çocuğun toplum yaşamına fiilen katılmasıyla yeni bir yaşama geçişini gösterir. Bu yeni doğuşa eşlik eden törenler ve ayinlerle ilgili çok fazla bilgimiz yoktur. Bu törenlerin var olduğu yalnızca akla yakın bir varsayım değildir, günümüzde varlığını sürdüren eski geleneklerle doğrulanmıştır. Türkiye’de ad verme çiftçilerde, özellikle göçmen çobanlarda önemlidir. Bölgenin ima-

⁹⁹ Orkun, *ETY*, III, s. 35. Ayrıca bkz. *Minusinsk yazıtı*, *ETY*, III, s. 95; *Çakıl* III, *ETY*, III, s. 115.

¹⁰⁰ *O.I*, doğu, satır 31. Thomsen’in şu çevirisi yanlıştır: “Kardeşim Kül Tegin onun kocası yerine geçer” (“Çözölmüş Orhon Yazıtları,” *MSFOu*, 1916, s. 108). Bu anlamın onu çok az tatmin ettiği ve soru işareti eklediği doğrudur.

mı yeni doğanın kulağına *ezan* okur. Çeşitli yakarışlar da bulunulur, kuzu kurban edilir.¹⁰¹ Batı geleneğinin tersine Türkiye’de yaşayan bir Türk, doğan çocuğuna hangi adı vereceğini çocuk doğduğunda bilmez. Önce düşünür. Hatta yasalar, bebeğin nüfus kaydına geçirilmesi için belli bir süre tanır. Yakın zamanlara dek Çeremislerde bu süre altı aydı;¹⁰² çok daha önce Ebulgazi’ye göre Moğollarda bir yıldır. Bu, eski uygulamaların tatlı bir anısından başka bir şey değildir.¹⁰³ *Dede Korkut Kitabı*’nda ad verme görevi, İslamiyete uydurulan (*veli*), ama büyük olasılıkla gerçekte bir şaman olan Dede Korkut’un görevleri arasındadır. Bu son örnek çok karakteristik bir örnek olmalıdır; Reşidüddin bu efsanevi kişi hakkında çok az şey bilse de, “gerçekleştirdiği mucizelerle ünlü olduğunu ve ad verdiğini” söylemiştir.¹⁰⁴

Dede Korkut Kitabı’nda, ergen insana erkeklik adının verilmesinden önce gerçekleştirilen ve genellikle bu adın verilmesine neden olan olaylara baktığımızda genç çocuğun büyük bir başarı kazanması gerektiğini görürüz. Kitabın dördüncü öyküsünde çocuğu olmayanların yakındığı ve hamileliğin ilk belirtilerinin görülmeye başlandığı bir şölen sırasında Salur Kazan oğlunun başarılı bir eylem gerçekleştiremediğinden yakınıır: “Tek bir kafa bile kesemedi, tek damla kan dökmedi.” Oğlu onun ölümünden sonra yerini alamayacaktır: sanki oğlu yoktur.¹⁰⁵ Ozan üçüncü öyküde şunları söyler: “Bu zamanda genç bir erkek henüz tek bir baş kesmemiş, tek damla kan dökmemişse bir ad almayı hak etmemiştir.”¹⁰⁶ Bu sözler, yazıldığı sıralarda bu gelenek artık uygulanmıyor olsa da anısının hâlâ canlı olduğunu göstermektedir. Kesilmesi gereken kafanın ya da akıtılması gereken kanın düşmana mı yoksa hayvana mı ait olduğu söylenmiyor, ama ilerde göreceğimiz açıklamalardan şu çıkmaktadır: bir canlıyı öldürmek savaş sırasında gerçekleştirilebileceği gibi av sırasında da gerçekleştirilebilir –bunda şaşılacak bir şey yoktur, çünkü savaş ve avın eşdeğerde olduğunu görmüştük– ama uygulamada en fazla kutlanan ve geçerli sayılan avda kazanılan zaferdir. Etnografya, adın ilk av sırasında, avdan önce ya da

¹⁰¹ Rossi bundan söz eder ve buna örnek verir, s. 21, notlarda.

¹⁰² Olearius, *Relation du voyage en Moscovie, Tartarie et Perse*, Paris, 1666, s. 282.

¹⁰³ Ebulgazi Bahadır Han, *Şecere-i Terakime*; Kononov, *Rodoslovnaia Türkmen Sotchinienie Abul Ghazi*, Moskova-Leningrad, 1958, Türkçe metin: satır 177-178, Rusça çeviri: s. 40.

¹⁰⁴ Alıntılayan: Rossi, s. 22.

¹⁰⁵ *Dede Korkut Kitabı*, öykü 4, Ergin, s. 119; Rossi, s. 114.

¹⁰⁶ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 118; Rossi, s. 113. Ebulgazi Bahadır Han (*Şecere-i Terakime*, satır 178-180) ona bu adın büyük bir ziyafetle verildiğinden ve çocuğun arenaya (*marek*) götürüldüğünden (bkz. ilerde) söz eder. Kononov, *Rodoslovnaia Türkmen Sotchinienie Abul Ghazi*, s. 40.

sonra seçildiğini ve verildiğini gösteren pek çok örnek saptamıştır. Avdan önce ad verildiğinde, söz konusu olay şimdiden gerçekleşmiş olarak düşünülür.¹⁰⁷ Avın prensin ya da babanın bir ayrıcalığı olduğunu ve gerçek erkeklerce gerçekleştirildiğini hatırlayalım. Ava katılma izni ya da emri, ergen olan genç çocuğu yetişkin sınıfına sokar, bu ayrıca şefinin izinden gideceği, yardımcısı, dahası halefi ve mirasçısı olma hakkını kazanacağı anlamına da gelir. Ergenliğe geçiş aşamasında art arda gerçekleşen iki olay vardır: Adın verilmesi ve genellikle bir hayvan olan bir canlının öldürülmesi; bu iki olay birbirinden ayrılmaz, her ikisi de siyasal, toplumsal ve dinsel açıdan dirilişin vazgeçilmez koşullarıdır. Bir hayvanı öldüren ve böylece ad alan kişi bu adı yalnızca ve yalnızca bu hayvanı öldürdüğü için almıştır. Artık bu hayvanın oğlu olduğunu söyleyebilir.

Tehlikeli hayvanla karşılaşp yenmek bir zaferdir, ama her şeyden önce bir erinlenmedir de. İnsanın kendini aşması, karmaşık ilişkilerden ve cinayetlerden oluşan ilahi dünyaya zafer kazanarak girmesidir. Elbette her erkek yaşamı böyle başlamaz, ama kahraman, adı veren ata, tez vakitte yetenekleri aracılığıyla ortaya çıkmıştır. Öldürmek, ilerde de göreceğimiz gibi hayvana hükmetmek, insandan üstün bir varlıktan üstün olduğunu ilan etmek, sonuçta şef olmak ve emrine girenleri yönetebileceğini göstermek anlamına gelebilir, daha doğrusu tam olarak bu anlama gelir.

Bir erkeğin, istediği kızı babasından alabilmesi (= fethedebilmesi) için bazı görevleri yerine getirmesi ya da bazı sınamalardan geçmesi gerektiği çok bilinen folklorik temalardandır. Bu sınamalar arasında genellikle bir canavarı yenmek ya da güçlü bir hayvanla dövüşmek bulunur.¹⁰⁸ Bu özelliğe *Dede Korkut Kitabı*'nın VI. öyküsünde rastlanır; genç erkek art arda üç vahşi hayvanı yenmek zorundadır. Bu öyküye ilerde döneceğiz. Ama daha şimdiden “bir hayvanı yenmenin” “bir kadını fethetmeye” karşılık geldiğini söylemeliyiz. Aslında ergenin, zaferle çıktığı bir dövüşün ardından erkek olduğunu ve evlendiğini sürekli görürüz.

Çağdaş yaşamın uygulamalarında ve inançlarında erkekle hayvan arasındaki dövüş ritüelinin izleri çoktan silinmiştir. Yalnızca birkaç mit ve folklor çok zayıf bir yankısını ulaştırır. Ama yine de çok eskiden var olduğuna, hatta bir ya da iki binyıl öncesinde çok yaygın, hatta temel önemde olduğuna inanıyoruz.

¹⁰⁷ Radlov, *Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme*, St. Petersburg, 1866-1896, c. I, s. 89, 358; c. II, s. 579. Schiefner, *Heldensagen der minussinschen Tataren*, St. Petersburg, 1859, s. 31, 105, 206, 252; Ruben, *Ozean der Marschenströme*, FFC, Helsinki, 1944, s. 198-202 vd.

¹⁰⁸ Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, yeni baskı, Kopenhag, 1955-1958, c. III, s. 475, n° H 1161.

Bozkır sanatındaki hayvan dövüş levhalarını ele alalım: Canlı iki gücün karşılaşmasında bu büyük coğrafyanın temel bir görüşü yaşam bulur. Tarihte ne kadar eskiye gidersek gidelim bir hayvanın başka bir hayvanı boyunduruk altına alması imgesine rastlarız. Bu sanatı yorumlama adına yapılmış birkaç varsayımdan söz etmiştik. Bununla birlikte bronz üzerine işlenen kabartmalardaki sahneleri, örneğin iki hayvanın dövüşünü gösteren *Irak Bitig*'dekiler gibi sahneleri aynı gerçekçilikle anlatan metinleri aynı bakış açısıyla değerlendirmek, metinleri resimlerden soyutlamamak gerekir. Bu yorumlamalarda çatışmanın temel bir kural olduğu görülmektedir. Her iki durumda da yorumlamanın temel zorluğu o an kolayca aşılır ve elde edebileceğimiz bazı sonuçlar yeni olmalarına karşın daha önce öne sürülmüş varsayımlardaki kimi öğeleri destekler.

Bir hayvanın başka bir hayvana karşı zafer dolu bir galibiyet alması insanın hayvana karşı sürdürdüğü temel mücadeleyle aynı değerdedir (daha önce söylediğimiz gibi insanın hayvan postu giydiğini hatırlayalım). Bu sahnelerde yırtıcı bir kuşun ya da vahşi bir hayvanın (kaplan, arslan, kurt, avcı kuş) av hayvanlarına karşı (keçi, geyik) zaferi anlatılır. Bozkır sanatının zafer kazanan hayvanlarının Türk-Moğol öykülerinde rastladığımız hayvanlar olması belki de bir rastlantı değildir. Yırtıcı kuş ve vahşi hayvan, belki de önceden bu hayvanlara hükmederek erdemlerine ve güçlerine sahip olan insanla özdeşleştirilir; hayvan ile erkeğin dövüşünü anlatan metinlerin açıkladığı da bu özdeşleşmedir. Levhalarda tasvir edilen dövüş ya giriş niteliğindeki bir dövüşün sonucu (insanın pantere karşı dövüşü panterin geyikgillere karşı dövüşüyle temsil edilir) ya da başlangıç dövüşüdür. Eskiden çocuk olan avcı katil olmuştur ve dünyada bir yer edinmesine neden olan hükmetme yetenekleriyle donanmıştır. Bu yeteneği cinsel gücün kendisini gösterdiği zamanda kazanmıştır: dövüş bu cinsel gücü doğrular, çünkü erkek, hayvanı yendiğinde eşini de fetheder. Hayvanlarda dişinin fethedilmesi erkekler arasında ölümüne yapılan bir dövüşten sonra gerçekleşir. Bronz levhalarda tasvir edilen sahne, dişinin fethedilmesi için yapılan dövüş ve çiftleşmenin kendisidir. Bu iki tema iç içe geçerek melez yaratıkların (iki farklı tür hayvandan doğan ya da hem insan hem hayvan olan yaratıklar) varlığını da açıklar. Ama dövüş, tam olarak bireyin toplum yaşamına doğuş anında olduğu ve beraberinde adın verilmesini getirdiği için, yeni yaşam, gelecekte ve cinsel ilişkinin sonucu olan kuşaklarda değil, o anda zaferin gerçekleştiği anda, özellikle toplumsal doğuş sayesinde gerçekleşir.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Przyłuski, "Nouveaux aspects de l'histoire des Scythes," *Revue de l'Université de Bruxelles*, n° 3-4, 1937, s. 11: Hint-Siyam geleneğinde geyik avı hükümdar için geyiğe dönüşmenin bir yo-

İnsanların aldıkları tüm hayvan adlarının bir dövüş ritüelinin ya da ilk dövüşün anısını yaşattığını söyleyebilecek kadar ileri gitmeyeceğiz. Başka temaların da bu temaya gelip eklendiğini çok iyi biliyoruz ve ilerde bunu tüm açıklığıyla göreceğiz. Ama insanı hayvana bağlayan pek çok olasılık içinde dövüş ritüelinin önemli bir yeri olduğundan eminiz. Tek neden sayılmasa bile çok eski bir dönemde ilk sırada geldiğine inanma eğilimindeyiz. Çok geniş arkeolojik buluntular alanı dışında bununla ilgili birkaç örnek bulmalıyız.

Açıkladığımız bu kuram doğruysa insan ile hayvanın ritüel dövüşü geleceğin kahramanın ilk eylemi olmalıdır, çünkü bundan önce kahraman tam olarak doğmuş kabul edilmez. Örneğin bir öyküde, bu ikinci doğum kahramanın türlü türlü mucizeyle gerçekleşen kendi doğumunu olabildiğince yakından izlemelidir. Doğumu, evliliğinden hemen sonra ve siyasal hayatının başında gerçekleşmelidir.

Oğuz destanını anlatan Uygur metni bu konudaki en iyi örneklerdendir.

El yazması Oğuz'un kökenini ve doğumunu anlatarak başlar ve hemen ekler: "Genç bir erkek oldu. O sırada burada büyük bir orman vardı. Pek çok ırmak ve nehir vardı. Ve av hayvanı da çok boldu: kuşlar sürüler halinde gelirdi. Bu ormanda büyük bir tekboynuz yaşardı. Sürüleri ve insanları yedi: çok büyük kötü bir vahşi hayvandı.... Oğuz Kağan kararlı ve mücadeleci bir erkekti. Bu hayvanı avlamak istiyordu. Bir gün ava çıktı. Mızrağı, oku ve yayı, kılıcı ve kalkanyla atına bindi. Bir geyik avladı. Bu geyiği bir söğüt dalıyla bir ağaca bağladı. Oradan uzaklaştı. Sabah oldu. Şafak vaktinde oraya geldiğinde tekboynuzun geyiği avlamış olduğunu gördü. Bu kez bir ayı yakaladı. Altın kemeriyle bir ağaca bağladı. Sabah oldu. Şafak vaktinde vahşi hayvanın ayıyı aldığını gördü. Sonra bu ağacın yanında ayakta bekledi. Vahşi hayvan geldi ve kafasıyla Oğuz'un kalkanına vurdu. Oğuz mızrağıyla hayvanın kafasına vurdu ve onu öldürdü. Kılıcıyla kafasını kesti ve gitti. Sonra geri geldiğinde bir sungurun hayvanın bağırsaklarını yediğini gördü. Oku ve yayıyla sunguru öldürdü ve kafasını kesti. Bunu yaptıktan sonra şöyle dedi... geyiği yedi, ayıyı yedi, mızrağım onu öldürdü, çünkü demirdendi."¹¹⁰ Sungur hayvanı yedi, okum ve yayım onu öldürdü, çünkü bakırdandı."¹¹¹

Bu garip dövüşün anlatılmasından sonra metin, en küçük bir geçiş cümlesi kul-

ludur. "Bu kralın, hükümdar geyiğe dönüştüğünde kraliçeyle birleşmek isteyen bir rakibi vardı. Ama kraliçe bu rakibe kendisiyle birleşmesinin tek yolunun geyiğe dönüşmek olduğunu söyler."

¹¹⁰ Anlam tamamen belirsizdir: "Eğer demirdense" (?).

¹¹¹ Anlam tamamen belirsizdir: "Eğer bakırdansa" (?).

lanmadan Oğuz'un ilk evliliğini anlatmaya başlar.¹¹²

Oldukça karanlık olan ve bazı noktalarda yorumunun pek iyi olmadığı bu hikâyenin içeriğini ayrıntılarıyla incelemenin yeri bu kitap değildir, ama yine de birkaç gözlem yapmak zorundayız. Burada söz konusu olan *Oğuzname*, kahramanın yaşamının yalnızca belli başlı olaylarını anlatan oldukça kısa bir metindir: bu av da kahramanın yaşamındaki önemli olaylardandır. Avı tamamlamak için Oğuz dönemin savunma ya da saldırı amaçlı bütün klasik silahlarını kullanır, bu tam bir dövüştür. Dört bölümden oluşur: geyiğin, ayının, tekboynuzun ve sungurun avlanması, ama temel tema tekboynuza karşı yürütülen mücadeledir. Öykünün oldukça değiştirildiğini düşünüyoruz, çünkü hiç açık değildir (anlatıcının miti anlamadığı hissediliyor) ve geleneksel dövüşler üç bölümden oluşur. Sungurun tekboynuzu yenme sahnesi dövüş levhalarındaki bir avcı kuşun bir geyikgili yakaladığı sahneyi hatırlatır. Burada anlatılan, kahramana bakirelerle karşılaşma ve evlenme olanağı, erkeklik ve hükümdarlık kariyerine başlama fırsatı sunacak olan bu avın aslında “erginlenme avı” olduğudur.

Bu erginlenme avının çok açık izine *Ebu Müslim* romanında da rastlıyoruz. Öykünün asıl yapısı ilk üç dövüşünün iki gruba ayrılmasıyla (önce ilk iki dövüş, sonra üçüncü dövüş) az da olsa bozulmuştur. Ebu Müslim erginlenmeden hemen önce, oniki yaşında iki kahramanca dövüş gerçekleştirir.¹¹³ Ergen olduğunda (“onaltı ya da onyediyi yaşında”) katıldığı bir süre avında bir sazlık kaplanıyla karşılaşır. “Öyle bir dövüş oldu ki, ne *dev* ne *peri* daha önce böylesini görmüştü. Ebu Müslim canavanı öldürüp derisini samanla doldurdu.” Böylece zaferlerle dolu hayatı başladı.¹¹⁴

Dede Korkut Kitabı’nın bir öyküsünde hayvana karşı üç aşamada gerçekleştirilen dövüş masalları andırır ve yırtıcı bir hayvana karşı girişilen dövüş ile cinsel sahiplenme arasındaki bağın altını çizer. Trabzon kralının bir kızı vardır. Türk kahraman Kan Turali babasının öğütlerini dinleyerek (yani henüz erişkin değildir) bu kıza evlenmek ister. “Kafir” kral prensese sahip olacak kişinin yerine getirmesi gereken üç koşul öne sürer: sırasıyla arslan kralı, kara bir deveyi ve kara bir boğayı yenmek. Kan Turali kafirin arenasına girer ve önce boğayla karşılaşır.

“Demir zincirlerle bağlanmış boğayı getirdiklerinde vahşi hayvan tostoparlak olur ve tek boynuzuyla mermerden bir taşı tuzla buz eder. Peynir gibi ezer taşı.”

¹¹² *Oğuzname*, satır 18-49.

¹¹³ Melikoff, *Abū Muslim, le “porte-hache” du Khorassan*, Paris, 1962, s. 96.

¹¹⁴ Melikoff, *a.g.y.*, s. 99.

Kan Turali hayvana meydan okur: “Birakın! Gelsin! Salavat getirir.”¹¹⁵ Sonra hayvanın alnına öyle bir vurur ki, boğa ayakları üzerine yıkılır: boğanın alnına yumruğuyla bastırarak meydanın dışına kadar sürükler. Bir süre dövüşürler, yenişemeyizler. Boğa nefes nefese kalır, ağzı köpüklerle dolar.... (Sonra Kan Turali) boğayı üç kere kuyruğundan tutarak havaya kaldırıp yere çalar, kemikleri kırılır. (Kan Turali) hayvanı yakalar ve boğar.” Derisini yüzer. “Prese postu götürür ve şunu der: Yarın sabah kızını bana vereceksin.” Trabzon kralı “arslanın yabani hayvanların kralı olduğunu” düşünerek bu yenilgiye karşı kendini teselli eder. Arslanı getirir. Dövüş aşağı yukarı aynı şekilde gerçekleşir. Kan Turali yumruğuyla önce vahşi hayvanın çenesine vurur, vb. Arslanı yendiğinde kafir prens son umudunu deveye bağlar: “Yabani hayvanların başı devedir,” der kendi kendine. Bu kez Kan Turali rakibini tekmelerle yener.¹¹⁶

Bu üç karşılaşma içinde en ayrıntılı anlatılanı Kan Turali’nin boğayla dövüşüdür. Hatta dövüşün tekrarı gerekli görünmeseydi diğer dövüşlerin öyküyü zenginleştirmek amacıyla yapıldığı düşünülebilirdi, belki de metne sonradan eklenmişlerdir. Aynı tekrarı hem *Oğuzname*’de hem de *Ebu Müslim*’de görüyoruz. Arslan ve deveyle olan dövüşlerin kısa kesilmesinin nedeninin anlatıcının tekrara düşmek istememesi olduğu varsayımı kabul edilemez, çünkü bu tür halk hikâyelerinde tekrardan kaçınılmaz, hatta hoşla bile gider. Arslana ve deveye yapılan onca övgüye ve verilen gösterişli unvanlara karşın boğanın, öykünün asıl hayvanı olduğu açıktır.

Oysa boğayla dövüş *Dede Korkut Kitabı*’ndaki başka bir öyküde daha belirgin bir biçimde anlatılır ve hemen sonuca gelinir: genç galip yendiği rakibinin adını alır.

Öykünün kahramanı Dirse Han’ın uzun süredir kısır olan karısı bir gün ona erkek evlat doğurur, oldukça mucizevi bir doğumdur bu, ama el yazması İslam ahlakından dolayı bu konudan fazla söz etmez. Hakkında henüz bir şey bilinmeyen bu çocuk “onbeş yaşına,” yani evlilik yaşına gelir. Ama metinde hâlâ küçük bir çocuk olarak görülmektedir, oynadığı oyunları anlatmaya özen gösteren metin ondan sürekli “küçük oğlan” diye söz eder. Çocuk Oğuz konfederasyonunun en büyük şefi Bayındır Han’ın sarayında yaşamaktadır. Bu hanın ahırında “bir boğası ve erkek bir devesi vardır. Boğa sert bir taşı bir boynuz darbesiyle un gibi ezmektedir. Çocuğu, biriyle baharda öbürüyle sonbaharda olmak üzere boğa ve erkek deveyle dövüştürürler.”

¹¹⁵ Bu metnin yüzeysel de olsa İslamlaştırıldığını unutmayalım.

¹¹⁶ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 185-192; Rossi, s. 181-188.

“Baharda boğayı saraydan çıkarırlar. Boğayı sol yanından üç adam, sağ yanından üç adam demir zincirlerle zaptetmektedir. Köy meydanına geldiklerinde boğayı serbest bırakırlar. Dirse Han'ın küçük oğlu aynı köyden üç oğlanla meydanda aşık oynamaktadır. Boğayı bırakırlar ve çocuklara: “Kaçın! diye bağırırlar. Üç oğlan kaçarlar. Dirse Han'ın küçük oğlu kaçmaz, *ak meydan*'da bakakalır.”¹¹⁷ Küçük oğlan gücünü esirgemeyen yumruğuyla boğanın alnına bir yumruk atar. Boğa geriler. Sonra yeniden oğlanın üstüne atılır. Çocuk boğanın alnına bu kez çok kuvvetli bir yumruk atar. Çocuk sonra yumruğunu boğanın alnına dayar ve onu iter: meydanın sınırına getirir. Çocukla boğa bir süre dövüşürler. Boğanın iki omuzunda köpükler belirir....” Bu son olur. Boğa kısa sürede yenilir. Dirse Han'ın oğlu böylece değerini kanıtlar. Bir beylik verilmesine ve bir ad almasına karar verilir.¹¹⁸ Biraz önce öldürdüğü hayvanın adı verilir: Küçük Boğa, *Boğaç* (*boğa*'ya-ç küçültme ekinin eklenmesiyle).¹¹⁹

Bu öyküde önceki öyküdeki üç hayvandan ikisine rastlıyoruz. Boğa, dövüşü anlatılan tek hayvan olarak aşağı yukarı aynı şekilde yenilir. Hayvan dövüşlerinin gerçekleştiği yılın iki dönemi için iki saptama yapmalıyız. Bahar boğaların kızgınlık dönemidir: hayvanların en kavgacı olduğu mevsimdir. Erkeklerin bu saldırganlığı özellikle deve söz konusu olduğunda Türklerin ilgisini çekmiştir. Söylediğimiz gibi deve güreşleri Türkiye'de hâlâ çok yaygındır ve çok eski dönemlerden bu yana belli bir derecede kutsallaştırılmıştır.¹²⁰ Hayvanların ateşinin düştüğü sonbahar ise, hayvan gösterilerinin öne çıktığı eğlence mevsimidir. Bu mevsimde yapılan “genel sürü sayımı” ve “at yarışlarından” söz eden Çin Yıllıkları başka bilgi vermez.¹²¹

İlk tema birbirinden çok farklı iki hayvanın, devenin ve boğanın dönemsel dövüşüdür. Boğaç rastlantı sonucunda bir defasında devenin, bir defasında da boğanın yerine geçerek her ikisiyle dövüşür. Ama asıl önemli olan boğadır; boğa biçimini alır ve Küçük Boğa olarak adlandırılır. Bu adın kazandığı zafer nedeniyle verildiği düşünülebilir, ama bu durumda ada çok zayıf bir anlam yüklenir. Öykülerin sıralanışından en sonunda çocuğun boğa karşısında üstünlük kazandığını, onun kişiliğini aldığını, “küçük” boğa olacak kadar bir anlamda onunla, en azından boğa türüyle birleştiğini görüyoruz.

¹¹⁷ Ak = beyaz, yararlı. Savaş ve kahramanlık alanları genellikle böyle adlandırılırlar.

¹¹⁸ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 81-82; Rossi, s. 103-104.

¹¹⁹ *Ata, ataç*, baba, büyükbaba, adlarıyla doğrulanır.

¹²⁰ Bkz. kısım I, 6. bölüm.

¹²¹ Eberhard, *ÇinŞK*, s. 76, *Kultur* 2, s. 47.

Yenen erkeğin adını kazanmasını sağlayan ritüel dövüşün anısı uzun süre varlığını sürdürmüştür. Örneğin Paul Pelliot, Çungarlarda, XVII. yüzyıl başında Karakula adını taşıyan kişinin, bu adı öldürdüğü hayvandan aldığını söyler.¹²² Karakula kuşkusuz vahşi bir hayvandır. Pelliot bir *felis caracal* olduğunu düşünmektedir.¹²³ Pallas oldukça fantastik bir tasvirini yapmıştır.¹²⁴ Etimolojiye göre kara kulaklı bir hayvandır. Bu sözcük Türkçedir, Çungar diline Moğolcadan geçmiştir. Bu hayvanın kaplan, panter, kurt, vaşak olduğu söylenmiştir. Henüz hiçbir yerde karşılaşmadığımız vaşak Orta Asya'da *sülösün* adını taşır. Karakula adı yalnızca burada karşımıza çıkmaz, başka pek çok kişide rastlanır, örneğin Sayang Seçen'e göre XVI. yüzyılda Uriyangkhay şefinde.¹²⁵

Modern masallarda anlatılan ritüel dövüş teması çok değişmiştir, ama hâlâ ilk halinden izler taşımaktadır. Middendorf'un aktardığı Yakut efsanesinde asıl öykünün ardında bu eski temaya rastlıyoruz: yaşam ağacı tanrıçası bir ata-kahramana ölüm-süzlük suyuyla dolu bir torba verir. Yolda korkunç bir canavarla karşılaşır ve hayvan kahramanın kalbine bir darbe indirir. Kahraman ölmek üzereyken yaşam suyu dolu kaptan sızan değerli sıvı yarayı kaynatır ve kahraman iyileşir.¹²⁶

Bu tür öykülerde sevdiği kıza, iktidara, talihe kavuşmak ya da yalnızca macera yaşamak isteyen kahramanın dövüştüğü vahşi hayvan yeralında yaşayan olağanüstü, mitsel bir hayvan olabilir; genellikle dövüş ya gökte ya da cehennemde gerçekleşir. Kahraman kavgadan her zaman galip çıkmaz. Ama yaşamaya devam eder, ya yardım görür ya da biraz önce anlattığımız gibi mucizevi bir ilaç sayesinde ayakta kalır; ya da ruhunu bedeninin dışına taşır, bu da ona bir tür dokunulmazlık kazandırır.

Yardımcı ruhlar, kozmik yolculuklar, ruhun bedeninin dışına çıkması; tüm bu olgular öncelikle erginlenme dövüşü ritüeline ait değildir, ama şaman ideolojisiyle yakın ilişki içindedir. Yüzyıllar geçtikçe tüm bu izler ilk temayı asıl konumundan tamamen uzaklaştırır ve bizi, bu araştırmayı modern efsanelerde sürdürmemeye ve erginlenme dövüşünün Altay halklarının hiçbirinde ilk günlerdeki anlamıyla olmadığını ileri sürmeye iter. Hâlâ yendiği hayvanın adını alan bir kavim ya da insan

¹²² Pelliot, *Notes critiques d'histoire kalmouke*, I: metin (II: şema), Paris, 1960, s. 22.

¹²³ Pelliot, *a.g.y.*

¹²⁴ Pallas, alıntılardan: Pelliot, *a.g.y.*, s. 22.

¹²⁵ Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen*, s. 195 ve 259.

¹²⁶ Middendorf, *Reisen in den äussersten Norden und Osten Sibiriens während der Jahre 1843 und 1844*, St. Petersburg 1848-1875, c. III, s. 79 vd.

olup olmadığını bilmiyorum. Buna karşın hayvan adları günümüzde de çok sık karışımıza çıkar, ama bu adların konulma nedenleri çok farklıdır. En klasik açıklama ailenin ya da kişinin kuşaklar arası normal aktarımı yoluyla bir hayvan türünden, bir hayvanla bir insanın birleşmesinden ya da anormal yolla, *sine concubitu*'yla [eşeysiz döllenme] dünyaya geldiğidir. Yukarı Asya'da her iki yol da ergenliğe giriş dövuşü kadar eskilere dayanmaktadır; ama köken öykülerinin soyadından bağımsız öyküler olması çok ilginçtir. Bunları incelerken çok iyi işlenmiş bambaşka bir mit dünyasına giriyoruz. En azından şimdilik, bir insanın hayvan adı taşımasının sayısız nedeninden en temel olanının, erkeğin ergen olduğunda bir hayvanla dövüşüp onu yenmesi olduğuna inanıyoruz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSANLARIN MİTSEL KÖKENLERİ

Altay halklarının tüm mitsel tarihi, kavmin kurucu atasının ve imparatorluğu oluşturan büyük savaşçının, erkek ile kadın arasındaki cinsel ilişki sonucunda değil de, eğer o çağlarda mucize diye bir kavram biliniyorduyse, “mucize” diye tanımlama eğiliminde olduğumuz bir olay sonucu doğdukları inancına dayanır. Toplumbilimcilerin çoğu henüz doğanın başlıca bilinmezlerini gün ışığına çıkarmamış ve kurallarını saptamamış toplumlarda bu kavramın bilinmemesini, en azından çok net bilinmemesini kabul eder: Örneğin, “Arkaik zihniyette, mucize olan ve olmayan etkenler arasındaki sınır çizgisi kesin olarak çizilmemiştir,” der Van der Leeuw.¹ İnsanın, hiçbirinin insan olmadığı veya yalnızca birisi insan olan bir, iki, hatta çok sayıda dölleyici etken aracılığıyla üremesi doğal kabul edilse bile, bu tür doğumların bir istisna, son derece nadir bir şey olarak görüldüğü ve anormalliğinin de, göz ardı etmek bir yana, her zaman için vurgulandığı da doğrudur. Dolayısıyla toplumun atası, hükümdarlık hanedanı ve belki de toplumun tamamı soy bağıyla üstün bir ögeye bağlanabilmiş, tanrısal kökenlerini olduğunu ileri sürebilmiş ve topluma hakim olduklarını iddia edebilme hakkını kendilerinde bulabilmişlerdir.

İlk Türkler insanların kökeniyle ilgili çok sessizdir. Kırgız yazıtları buna ilişkin hiçbir şey söylemez. Kül Tegin ve Bilge Kağan yazıtlarıysa klasikleşen şu cümleyle başlar: “Yukarıda mavi Gök aşağıda karanlık Yer meydana geldiği zaman, bu ikisinin arasında insanın (Kişi) oğulları belirmiştir. Atalarım Bumin Kağan ile İstemi Kağan, insanın çocukları üzerinde hüküm sürmüşlerdir.”² Bu yazıtlarda kimin tarafından ve nasıl olduğunu belirtmeden “yaratılmamış”³ insanlardan da söz edilir. Daha önceki çalışmalarımızda üzerinde çok az durduğumuz bu olayı artık açıklamaya çalışabiliriz: İnsanların doğması için Göğün ve Yeryüzünün evliliği söz konusudur.

¹ Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, Paris, 1955, s. 551.

² O.I ve O.II, satır 1. Metin ve terimlerle ilgili tartışmalar için bkz. Jean-Paul Roux, “Tängri, Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques,” *RHR*, 149, s. 222 vd; ve “La Religion des Turcs de l’Orkhon (VIII^e siècle),” *RHR*, 1962, s. 12 vd.

³ O.I, doğu, satır 5.

Bununla birlikte proto-Türkler bu muamma dolu metinleri yazarken, Çinlilerin bildikleri ve aktardıkları, bizim de ilerde ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz, kökenle ilgili çok karmaşık öyküler geliştirmişlerdir.

Bu öyküler, daha sonrakiler gibi, bir insanla bir hayvan arasında gerçekleştiği varsayılan cinsel ilişkiden açıkça söz etmeseler de, o dönemin insanların nasıl gebe kaldığını bildiğini açıkça ima eder. Köken mitlerinin çoğunda neredeyse her zaman bir erkek öge ile dişi ögenin işbirliği vardır. Bu ögelerin bazen yok oluşu da daha az ilgi çekici değildir. Sonuç olarak bozkır göçbeleri “gebe kalmayı bilimsel nedeni dışında her türlü nedene bağlayan”⁴ ve bu konudaki eğilimleri Hartland, Frazer ve Reitzenstein⁵ gibi bilim adamlarının çalışmalarıyla ortaya çıkarılan “yarı-uygar” toplumlardan değildir. Bazı kadınların doğurgan bazı kadınların kısır oluşu, “sürekli cinsel ilişkiye girmelerine karşın, ara ara meydana gelen gebelik hali,” cinsel ilişkinin gerçekleşmesi ile gebeliğin görünür olması arasında geçen süre, “yabani insanı ... çocukların nereden geldiğiyle ilgili olarak cinsel ilişki dışında bir açıklama aramaya” itmiş olabilir.⁶ Heape, “kabul edilemez”⁷ olarak nitelendirdiği bu tür düşüncelere ısrarla karşı çıkmıştır; yalnızca bazı toplumlar için geçerli olabilecek bu kuramı genelleştirmek istememekle birlikte, en azından Altay halklarına ilişkin olarak ona hak vermek zorundayız. Burada ifade ettiğimiz ve ilerde de göstereceğimiz üzere bu halkların dölleme mekanizmasını bildiklerini yalnızca mitler değil, günlük yaşamdan gelen çok sayıdaki kanıt da doğrular. Bu konuda tam veya kısmi bir bilgisizliği ortaya koyacak güvenilir kanıtlar yoktur. Aslında Han döneminde Çinliler, “gebe kadınların altı ayda doğurduğu”⁸ barbar ilkel toplumlardan söz etmişlerdir. Öte yandan eğer çağdaş dönemin büyük şamanları “kadın gibi doğuruyorsa,”⁹ bunun erkeğin gerçek rolünü bilmemelerinden kaynaklandığını düşünebiliriz. Fakat bu ciddi bir görüş olamaz ve cinsiyetler arasındaki ayrımı ve bunun açıklamasını bilmemek bir yana, şamanlar kendilerini erdişi kabul eder.

Fallik tapımının varlığı ileri sürülmek istenmiştir, fakat bu inanç çok sayıda is-

⁴ Van Gennep, *L'etat actuel du problème totémique*, Paris, 1920, s. 290.

⁵ Hartland, *The Legend of Perseus*, Londra, 1894-1896; *Primitive Paternity*, Londra, 1909; Sir J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, c. IV, s. 57-71; Reitzenstein, “Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfangnis,” *ZE*, 1909, s. 644-683.

⁶ Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, Londra, 1914, s. 25.

⁷ Heape, *Sex Antagonism*, Londra, 1913, s. 181-184.

⁸ Chavannes, “Pays d'Occident d'après le Wei-Lio,” *TP*, 1905, s. 528.

⁹ Sieroszewski, “Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes,” *RHR*, 1902, s. 319.

tisna dışında varsayım olarak kalmıştır. Bu inanca Bulgarlarda rastlayan İbn Fadlân, Bulgar erkeklerinin üzerlerinde erkeklik organının resmini taşıdıklarını, onu öptüklerini ve “tek yaratıcımız”¹⁰ diye seslenerek taptıklarını söyler. Zelenin ise Altay Türklerinde, şamanın fallus ve vulvadan çok söz ettiği erotik bir tapımdan söz eder.¹¹ Son olarak Castagné ve diğer bilim adamları yakın bir tarihte belli sayıda kalıntı ortaya çıkarmışlardır, ancak bunlar Hint-Avrupa, özellikle İran kaynaklı olabilir.¹²

Her dönemde rastlanılan sayısız kanıt Altaylıların bildiklerini doğrulamak için daha sağlıklıdır. *Moğolların Gizli Tarihi*'i bir kişiye şunları söyler: “Anamız bir, kanımız birdir [Aynı karından, fakat farklı bir tohumdan geliyoruz].”¹³ *Dede Korkut Kitabı*'nda şunlar okunabilir: “(Kötü) oğulun ... babasının belinden gelmekten, hiç gelmemesi iyidir.”¹⁴ Çok sayıdaki kanıt, birçok Altay halkında erkeğin, kadını ancak bir çocuğa gebe kaldığı veya doğurduğu zaman gerçekten kendi eşi olarak kabul ettiğini göstermektedir.¹⁵ “Kadınlar bir çocuk doğurana dek kendi ailelerinde kalırlar” ve ayrıca “erkek, bir çocuk doğana kadar karısının ailesiyle oturur.”¹⁶ *Suei-çu*, Tie-lo'lara dair şunları söyler: “Düğün törenleri sona erdikten sonra koca karısının ailesine gider ve eşinin bir erkek veya (ve?) bir kız çocuğu doğurmasını bekler; sonra da karısıyla evine döner.”¹⁷

Yukarıda sözü edilen çok sayıdaki istisna dışında gebelik süresinin bütün efsane ve mitlerde çok iyi bilindiği görülmektedir. Gebeliğin dokuz, bazen de on ay sürdüğü söylenir, ancak on ay doğumun onuncu ayda gerçekleştiğini belirtmek içindir; bir erkek kendi evine dokuz aydan uzun bir süre sonra döndüğünde gebe bulursa

¹⁰ *Ibn Fadlân*, 41; Zeki Velidi Togan, *Ibn Fadlân*, s. 36; Canard, “La relation du voyage d'Ibn Fadlân chez les Bulgares de la Volga,” *Cezayir*, 1958, s. 85. Alıntılanan: Macratney, *The Magyars in the Ninth Century*, Cambridge, 1930, s. 223.

¹¹ Zelenin, “Ein eortischer Ritus in den Opferungen der altaischen Tuerken,” *AIE*, 1928, s. 83-98. Yazar birçok tahta fallus örneği verir.

¹² Castagné, “Survivances d'anciens cultes et rites en Asie centrale,” *RETP*, 1923, s. 253: Semerkant'ın “fallus biçimli kabaklar”la ünlü olduğu doğrudur. Özellikle fallus biçimli doğal taşlardan söz edilir.

¹³ *MGT* § 121; Pelliot, metin: s. 31, çeviri: s. 155; Haenisch, metin: s. 24, çeviri: s. 34.

¹⁴ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 74; Rossi, s. 98.

¹⁵ Vincent de Beauvais'de aynı şeyi fark etmiştir; kitap XXIX, bölüm 76, alıntılanan: Robrouck de Rochkill, s. 77, not 3.

¹⁶ Che-weiler için bkz. Eberhard, *Kultur*, s. 43; *ÇinŞK*, s. 59; Töleşler için *Kultur*, s. 51; *ÇinŞK*, s. 78.

¹⁷ Pelliot, “A propos des Comans,” *JA*, 1920, s. 162, kaynak: *Souei chou*, bölüm 84, fasikül 8. Wou-ki'ler ve diğerlerine yapılan başka göndermeler için bkz. *a.g.y.*, s. 161-162.

karısını zinayla suçlar. Kadınların daha yakın bir döneme dek (ama daha önce değil) uzaklara giden kocalarının koyduğu yasağa çok uzun bir süre uyduklarını söylemeliyiz. Koca geri geldiğinde bu çocuk kuşkusuz bendendir diye düşünür.

Erkeğin üremedeki rolünün bilinmesi, erkeği vazgeçilmez veya temel önemde kılmış mıdır? Ruh-kuşların varlığı, dışarıdan göksel kaynaklı bir nesnenin müdahale etmesi ya da bir ışık demeti yoluyla meydana gelen gebelikle ilgili temalar, *sine concubitu* [eşeysiz döllenme] bir doğumun düşünülebileceğini ve gebeliğin tek başına ikincil önemde veya yetersiz olduğunu kanıtlar. Erkek öge yararlıdır. Fakat Blondel'in açıkladığı gibi, “bir kadının gebe kalabilmesi için temel önemde olan, bir ruhun bedenine girmesidir”¹⁸ ve şunu da eklemek gerekir: Belli sayıda gerekli koşul bir araya gelmiş olmalıdır. Mutlak kural bir insanın doğumunun *ex nihilio* [yoktan] gerçekleşmemesidir. Doğumun gerçekleşmesi için her zaman bir döl yatağının olması ve dışarıdan bir nesnenin girip burada gelişmesi gerekir. Doğuma olağanüstülüğünü veren, döl yatağının ve içine giren bu nesnenin (nesne, ışık, insan, hayvan veya tanrı spermi) özgünlüğü, bazen de döllenmenin çerçevesi ve koşullarıdır.

“Dişilik organının sembolü olan” mağara,¹⁹ kuşkusuz insanlığın bildiği en eski döl yatağıdır. Karanlık, nemli, huzursuz edici ve bununla birlikte koruyucu olan mağara, kovalanan erkeğin sığınağı, vahşi hayvanların barınağı ve insanların doğadaki ilk evidir ve “tüm insanların bilinçaltında yatan arketip,”²⁰ “vahiyler, gaip ten görüntüler,”²¹ yani ilahi deneyim için uygun bir yerdir. Toplumsal yaşama katılmak için mağaradan gün ışığına çıkmak her zaman doğum imgesini taşımış bir eylemdir. Altay halklarında, kavimlerinin henüz fakir ve zayıf olduğu dönemlerden kalan anıların etkisiyle “dağlardan çıkış” temasının ne kadar sık tekrarlandığını daha önce görmüştük. Bu tema bir kavmin kökeninin bir mağarada belirlendiği çok sayıdaki efsaneyle bütünüyle örtüşür; öte yandan mağarada kutlanan ilk yerleşim yeri temaları, ırkın beşiği, ataların ikamet yeri fikrine bağlı inançlar gelişmiştir. Bu bir mit olabilir, ama aynı zamanda tarihtir. Bir yandan toplumlar kendi atalarının yaşadığı mağaranın anısını korur,²² öte yandan birçok Çin metni, özellikle Kore ve Mançurya'daki boylar olmak üzere mağarada yaşayan kuzey halklarından söz

¹⁸ Blondel, *La mentalité primitive*, Paris, 1926, s. 95.

¹⁹ Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris, 1958, s. 245.

²⁰ Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, Paris, 1948, s. 202.

²¹ Schuhl, *La Fabulation platonicienne*, s. 58-59.

²² Oldukça bilinen olgu. Örneğin V. yüzyıl Tabgaçları için bkz. Hambis, *La Haute Asie*, Paris, 1953, s. 116.

eder. Japon bilim adamı Mikami mağara temasının paleo-Asyalıların karakteristik olgusu olduğuna inanmaktadır,²³ fakat Altaylılarda bunlara karşılık gelen şeyler bulmak da zor değildir.²⁴ Tüm bu toplumlarda mağarada gömülme, Blanchard'ın dediği gibi, “anaya dönüş”tür.²⁵ Köroğlu'nun “mezarının analık özelliği”²⁶ iki temayı büyük bir beceriyle birleştirmiştir: Yeryüzünün karanlık ve nemli oyduğu teması ve ölü ruhların toplanma yeri olan mezar teması.

Tu-kiularınkiler de dahil olmak üzere pek çok efsane bir toplumun, bir mağaraya sığınan dişi bir hayvandan (Tu-kiularda dişi kurt) geldiğini anlatır. Bu öykülerdeki dölyatağı-mağara ve ana-hayvan benzeşimi çok açıktır. Üremenin anlatılmadığı diğer öykülerdeyse mağara ile hayvanın artık doğurmak için değil, yaşam kurtarmak için bir araya geldiği görülür. Kuzeybatı ve batı Çin sınırında oturan ve tarihin ilk yüzyıllarından miladi ikinci yüzyıla kadar bilinen Kianglar²⁷ Tibetlilerdi²⁸ ve atanın, esaretten kaçmak için sığındığı mağarada dumanla boğulduğuna dair bir efsane vardır. Tam ölmek üzereyken bir kaplan veya kaplan biçimine bürünmüş bir ruh tarafından kurtarılmıştır.²⁹ Başka bazı öykülerde de hayvan figürü tamamen yok olmuş ve geriye yalnızca mağara kalmıştır. Biruni şunları anlatır: “Hintlilerin, Kabil'de oturan, Tibet'ten geldiği söylenen Türk kralları vardı. Bu krallardan ilki Barka Tekin, ülkeye gelmiş ve Kabil'de ancak eller ve dizler üzerinde sürünülerek girilebilecek bir mağaraya girmiştir. Mağaranın içinde su vardır.... Oraya yerleşir. Halk, kaderi kral olmak olan bu kişiye mucizevi bir kökeni olan bir yaratık gibi saygı duyar.”³⁰ Bu versiyonda köken efsanesi kaybolmuş gibi görünmektedir, çünkü ata, mağaraya girdiğinde zaten vardı. Bununla birlikte “mucizevi kökenli bir yaratık”tan, dölyatağından, din tarihçilerince çok iyi bilinen doğum gücüne sahip sudan ve erkeğin “sürünerek” bir hayvan gibi hareket ettiğinden söz eden Biruni tatmin edici bir bilgi aktarır. Mağara, XIV. yüzyılda Kıpçak kökenli bir Mısırlının aktardığı bir efsanede de başrolde; Mısırlı bu efsaneyi Türkçeden Farsçaya çevrilmiş IX. yüzyıl tarihli bir metinden öğrenmiştir. Çin sınırındaki Kara

²³ Bkz. Wada, “The Northeast Tribes in Tang Period,” *MTB*, 1958, s. 22-23.

²⁴ Bkz. Eberhard, *Kultur*, özellikle s. 15-23; *ÇinŞK*, s. 14-25.

²⁵ Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, Paris, 1948, s. 208.

²⁶ Pertev Naili Boratav, *Köroğlu Destanı*, İstanbul, 1931, s. 16.

²⁷ Hamilton, *Les Ouighours à l'époque des cinq dynasties d'après les documents chinois*, Paris, 1955, s. 15.

²⁸ Franke, *Geschichte des Chinesischen Reiches*, Berlin-Leipzig, 1930-1952, c. III, s. 22.

²⁹ Eberhar, *Kultur*, s. 70-71.

³⁰ Sachau, *Alberuni's India*, Londra, 1910, c. II, s. 10.

Dağ'da bir mağarayı sel basar ve suların taşıdığı kil insan biçimli bir çukuru doldurur. Mağara kalıp görevi görür ve dokuz ayın sonunda, güneşin ısısının etkisiyle kalıptaki model yaşam bulur: Bu, "Ay-Atam" adlı ilk insandır, kırk yıl boyunca tek başına yaşadktan sonra yeni bir su baskını ikinci bir insanın doğumuna yol açar. Bu kez güneş kalıbı pişirmez ve ortaya tamamlanmamış ikinci yaratık olan kadın çıkar. Birleşmelerinden kırk çocuk doğar, onlar da kendi aralarında birleşip çoğalırlar... Ay Atam ve karısı ölür. En büyük oğulları yeniden yaşam verme umuduyla onları mağaranın çukuruna gömer.³¹ Bu efsaneyi aktaran ve inceleyen P. N. Boratav, bu efsane ile İran'ın Gaygomart miti arasındaki ortak noktalara dikkat çeker. Ayrıca bu efsanenin özgünlüğünü ve Türklerin efsane döngüleriyle yakınlığını vurgular.

Yazarın varsaydığı gibi birbirini izleyen versiyonlarda çok değişmiş olsa da, metinde mağaranın yanı sıra Altay öykülerinde temel önemde olan dölleyici öğelere de rastlanır: bir önceki öyküde de gördüğümüz su ve "Ay-Atam" adından da anlaşılacağı gibi klasikleşmiş "ay ışığı" ile karıştırılmış olabilecek güneş ısısı.

Bu öykülerde hayvanın yer almamasının nedeni yalnızca ilk temanın değişikliğe uğraması olmayabilir. En azından ataların mağarada ya da dağda yaşadığından söz edildiğinde, hatta dağ tapımı ve ata mağarası ayinleri varolduğunda,³² mağarada hayvansal bir köken olduğunu varsayabiliriz.

Bu yolda ne kadar ileri gidebileceğimizi bilemiyoruz, ancak özellikle hayvan-ana temasıyla karıştığında, ata mağarası ile mağaralarda yaşama alışkanlığına sahip, özellikle de doğurmak amacıyla bu mağaralara sığınan dişi kurt ya da dişi ayı gibi hayvanlar arasında bir yakınlık kurmamak olanaksızdır. İnlerini kayalarda kuran tüm yaratıklar önemli bir rol oynamaya adaydır ve zaten bu rolü oynarlar. Ayrıca mağarayı aydınlatan ışık demetiyle mağarada yaşayan hayvanlardan kurt veya ayı arasında bir denklik olup olmadığını saptamak ilginç olacaktır. "Mavi, göksel" sıfatları genel olarak hayvanlara, ama özellikle de kurda yakıştırılır. (Cengiz Han kökenli) bazı öykülerde güneş ışığı bu yırtıcı hayvandır, onunla karışır. Ayının durumu ise açık olmaktan çok uzaktır. Ayı ile dünyanın uydusu ay arasında etimolojik bir bağlantı kurulamaz. Ayı'nın eski biçimi *adıg* ya da *adug*'dur.³³ Fakat ayının ay'ı

³¹ Pertev Naili Boratav, "Le mythe turc du premier homme d'après Abu Bekr b. Abd Allah (XIV^e siècle)," *XXIII. Uluslararası Şarkiyatçılar Kongresi Tutanakları*, Cambridge, ed. Sinor, Londra, 1954, s. 198-199.

³² "Dağ tapımı kuşkusuz ata tapımına bağlıdır": Hambis, *La Haute Asie*, Paris, 1953, s. 116.

³³ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 63, 84, 332. *İrk Bitig* § 6; Thomsen, *TRS*, s. 197; Orkun, *ETY*, II, 74. Cafe-roğlu, *Uygur Sözlüğü*, s. 4; Zajackowski, *Vocabulaire urabe kiptchak*, Varşova, 1958, s. 6 vd.

andıran özelliklerinden dolayı –kış uykusu için ortadan kaybolur ve sonra yeniden ortaya çıkar³⁴– halkın bilincinde belli bir anda bu iki sözcüğün ilişkili olduğu düşüncesi uyanmıştır.

Yukarıda aktardığımız öykülerin birinde kili mağaraya sürükleyen ya da başka bir öyküde mağaraya taşan su, Orta Asya mitlerinde olağan dölleyici güçlerdendir. Sudan çıkan aygırla ilgili efsaneleri ve suyun bir at dünyaya getirebildiğini yukarıda görmüştük. Suya ayrıca Tu-kiularda, daha çok etnografik öykülerde, özellikle de “Kuğu Gölü” döngüsünde, durgun görünümü altında anormal doğumlara yol açan temel öğelerden biri olarak her zaman olmasa bile çok sık olarak rastlanır. Dinler tarihi, tohumların taşıyıcısı olduğunu söyleyerek suyun erdemlerini açıklar.

Aslında bu özelliğiyle su, yukarıda gördüğümüz üzere, yıldız ışığıyla rekabet halindedir. Yıldız ışığı ise ya yaşam veren ısı ya da kadının göbeğine giren güç olarak kendinden söz ettirir. Dünyanın her yerinde, tanrılığın en uygun vahyinin ışıkla gerçekleştiğini biliyoruz. Dolayısıyla yıldız ışığı tanrıların geçici ya da sürekli ulaşı, yeniden doğuşu ya da tezahürü olarak, ayrıcalıklı insanların doğumunda, tüm dinlerde şu veya bu şekilde büyük bir rol oynar.³⁵ Özellikle de gerek İran, gerek Hindistan, gerekse Hristiyanlıkta doğum sırasında mağarayı aydınlatan ışıkla ilgili temalara rastlanır.³⁶ Peder Mathias Hermanns bir Tibet keşişinin kendisine, eski insanların ilk zamanlarda erkeğin bedeninden çıkıp kadının dölyatağına girerek onu dölleyen bir ışıkla çoğaldıklarını söylediğini aktarır. Sonra insanlar birbirlerine dokundular ve cinsel ilişkiyi keşfettiler.³⁷ Eger böyle bir efsane Yukarı Asya'da gerçekten belli bir yaygınlık kazanmışsa, Türk-Moğollarda o dönemde yaygın olan kavramları yansıtır olabilir.

Miladi yılların başından beri Çin'in kuzeyinde Hiong-nu ağırlıklı bir toplulukta, ışıkla döllemeden söz eden öykülere rastlıyoruz. Cao hanedanının Kuzeyin Han'ı (Pei Han)³⁸ olarak da bilinen ilk şefi Lieou Yuan gücünü doğduğu ışıktan almıştır. Babası, Gök'ten bir evlat isterken başının tepesinde iki boynuzu olan büyük bir ba-

³⁴ Eliade'nin Sibiry Koryaklarının ay hayvanı ayı hakkında söyledikleri için bkz. *Dinler Tarihi-ne Giriş*, RHR, 1959, s. 158.

³⁵ Örneğin Saintyves'in söyledikleri için bkz. *Les vierges mères et les naissances miraculeuses*, Paris, 1908, s. 178. Hint dinleri ve felsefelerinde de ışığın yaratıcı olduğu biçimindeki aynı temel görüş vardır. Bkz. Mircea Eliade, *Méphystophélès et l'Androgyne*, Paris, 1962, s. 27 vd.

³⁶ Monneret de Villard, *La leggende orientale sui Magi evangelici*, *Studi e Testi*, 163, Citta del Vaticano, 1952, s. 59-60.

³⁷ Kaynak: Eliade, *Méphystophélès et l'Androgyne*, Paris, 1962, s. 48.

³⁸ Bu karakter için bkz. Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, Paris, 1939, s. 96-98.

lık görünmüştür. Kâhinler bu görüntüyü uğurlu bir işaret olarak yorumladılar. Bir sonraki gece prensin karısı rüyasında insan biçimine bürünmüş aynı canavarı gördü. Elinde olağanüstü bir ışık yayan bir nesne tutuyordu ve bir erkek çocuğu olacağını söyleyerek bu nesneyi ona verdi.³⁹ Eğer bir karışıklık söz konusu değilse sonraki Çaolar da ilk Çaolardan aşağı kalmayarak aynı temayı yaşattılar. Hanedanın kurucusu Che-lei de şahane bir ışığın annesinin evini kaplamasıyla döllenmiştir. Hi-ong-nular onun, Gögün kendilerini kurtarmak için gönderdiği insan olduğuna inanıyordu.⁴⁰ Bu iki öykü, sonraki mitlerde temel önemde olacak birçok ayrıntıyı içermektedir. Hayvan (burada canavar) biçimine bürünen insan ile ışık arasındaki özdeşliği daha önemli versiyonlarda daha açık olarak kavrayacağız. Aslında döleyici yaratık tektir, ışık-hayvan-insan'dır. Döleyici yaratık, ışık olduğu için, yararlı olduğu için her zaman söyleneceği üzere, tohumları gögün selefi ve soyu olacağı için Gök'ten gelmektedir. Kısacası eğer bu yaratık daha şimdiden en karmaşık biçimiyle gelecekteki mavi-kurt değilse bile, efsanelerde aynı rolü oynamakta ve kişiliği kurttan hiçbir farklılık göstermemektedir.

Sonuçta ışığın, hayvanla birlikte ya da ondan bağımsız olarak büyük bir rol oynadığı birçok çoğalma öyküsü vardır. Bununla birlikte çevre topraklara göç eden Türk toplumlarındaki bozulmuş kanıtlardan bir yargıya varacak olursak, ışığın aracı olarak kullanıldığı köken mitleri, herhalde belgelerde anlatılanlardan çok daha önemli olmalıdır. *Müntahabu't-Tevârih*'in yazarı Abdülkadir Budaini, Hindistan imparatoru El Temiş'ten⁴¹ söz ederken adını, Türklerin ayın tutulduğu gecede doğan çocukları böyle adlandırdığı için aldığını anlatır.⁴² Bu kişiye takılan El Temiş veya El Tutmuş lakabı gayet iyi bilinir⁴³ ve kesinlikle ayla ilgili bir miti çağrıştırmaz. *Tabakatü'n-Nasiri*'de Dehli Saisiah hanedanının prensinden söz edilir ve bu denli büyük işleri başarmaya aday bir insanın doğumuna özgü ışık demetinin annesinin al-

³⁹ Guignes, *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols et des autres Tartares occidentaux*, Paris, 1756, c. I, kısım II, s. 145.

⁴⁰ Guignes, *a.g.y.*, s. 207.

⁴¹ İlbari kavminden bir Türktür. "Soylu doğum olsa da Yusuf gibi kardeşleri tarafından köle olarak satılmıştır." Haig, *The Cambridge Historia of India*, c. III, s. 51. Hicri 607'den 653'e (1211-1236) kadar hüküm sürmüştür (1211-1236). Bkz. *a.g.y.*, s. 690.

⁴² Raverty, *Tabakât-i-Nâsiri, A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia ... from AH 184 (810 AD) to AH 658 (1260 AD)*, Londra, 1881, s. 587, not 4. Bkz. Abdülkadir Budaini, *Müntahabu't-Tevârih*, çev. G. S. A. Ranking, Kalküta, 1898.

⁴³ Haig, *The Cambridge Historia of India*, c. III, s. 51.

nında parladığı söylenir.⁴⁴ Büyük bir olasılıkla Müslüman yazar ve ardından da çevirmen Muhammed'in *nur*, ışık teorisini düşünmüştür. Fakat İslamın bununla hiçbir ilgisi yoktur ve bu iki farklı öyküde artık yok olmuş bir Altay efsanesinin uzak bir anısı yansımaktadır. Kuşkusuz konu çok iyi kavranamadığı için, ışık yoluyla mucizevi doğumu anlatan efsane, sözcüğün birinci kısmında bulunduğu inanılan *ay* sözcüğüyle ilişkilendirilmiştir. Daha da şaşırtıcı olansa Sauvaget'nin Mısır Memluklarında buna benzer bir görüngüyü saptamasıdır.⁴⁵ Arapların "ay ışığı" olarak yorumladığı *aynal* adındaki *ay* bildiğimiz aydır, *nal* da ışık demeti anlamındadır. Sauvaget bu yorumun kesinlikle yanlış olduğunu söylemiştir. Yunanca *Ιναλης* biçimindeki çevirisi *inal* olarak okunması gerektiğini açıkça kanıtlar. Bu, sözcüğe "anası Hatun, babası ortalık adamlarından olan bütün gençlere verilen ad" anlamını veren Kaşgarlı tarafından iyice kanıtlanmıştır.⁴⁶ Haramzin de Oguzların Yabgu'sunun halefinin⁴⁷ ardından tüm Türk prenslerinin bu lakabı kullandığını söyler.⁴⁸ Öyle ki Mısır'da olduğu kadar Hindistan'da da Türk insanının bir ışın demeti veya ay ışığı aracılığıyla doğduğunu söyleyen "şaman" gelenekleri olduğu bilinmektedir.

Daha yakın zamanlara gelirsek aynı *arka plana*, ama daha stilize edilmiş, süslenmiş olarak tekrar rastlanır. Buna kimi zaman katı antik yapıya sahip olmayan gelişmiş mitlerde rastlanır ve insan-hayvan benzeşmesi hâlâ görülebilir. Bir Altay hanı, bir kartalın ögüdüyle "güneşe ve aya benzeyen" bir kızla evlenir:⁴⁹ Aslında evliliği yapan bu avcı kuşun kendisidir. Kalmuklarda bir hanın Güneş Işığı adlı kızı geceyi Ay adındaki üst düzey görevliyle bir ağacın dibinde geçirir.⁵⁰ Pırlıl Pırlıl Işıldayan adındaki han önce Güneş Işığı, ardından da Ay Işığı adlı bir kadınla evlenir.⁵¹ Ay ve güneşle ilgili bu iki eş, zamanında Oguz'un eşleri olmuş iki bakireyi ya da

⁴⁴ Raverty, *Tabakât-i-Nâsiri, A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia ... from AH 184 (810 AD) to AH 658 (1260 AD)*, Londra, 1881, s. 596.

⁴⁵ Sauvaget, "Noms et surnoms des Mamelouks," *JA*, 1950, s. 40.

⁴⁶ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 122.

⁴⁷ *Mafatih*, Kahire baskısı, s. 73, alıntılan: Canard, "La relation du voyage d'Ibn Fadlân chez les Bulgares de la Volga," *Cezayir*, 1958, s. 73, not 125.

⁴⁸ Pavet de Courteille, *inal* = kral, prens, şef açıklamasıyla Kırgızların şeflerine bu unvanı verdiklerini söyleyen Ebülğazi'ye gönderme yapar (s. 138). Bu sözcük Yudahin'in sözlüğünde yoktur. Bkz. Ibn Fadlan yinal biçimini verir (Canard, "La relation du voyage d'Ibn Fadlân chez les Bulgares de la Volga," *Cezayir*, 1958, s. 73) ve *Hududü'l-Âlem*, s. 99.

⁴⁹ Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 308.

⁵⁰ Jülg, *Die Märchen der Siddhi Kür*, Leipzig, 1866; Coxwell incelemiştir: *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 227 vd.

⁵¹ *Ag.y.*

“pembe yüzlü, göksel ışık gibi ışık saçan, hükümdarın ısıltısı gibi parlayan”⁵² Er-Töştük’ün karısını hatırlatır. Bu öykülerin çağdaş yorumu günümüz mitolojisine karşılık gelir: bu öykülerde tanrılardan söz edilir (örneğin tanrının bir oğlunun bir hanın kızını ziyaret ettiği söylenir⁵³). Fakat bu “tanrılar” yakın zamana aittirler ve aslında büyük Tanrı’dan, yani Gökten kaynaklansın ya da kaynaklanmasın, dölleyici öge olarak görünen yalnızca ışıktır. Kadının güneş ışığı veya ay ışığıyla özdeşleştirilmesi, bunları dölleyici erkekler değil de döllenen dişiler yapar. Ama böyle bir varsayım eksik, hatta anlamsızdır. Güneş ya da ay ışığı, en eski mitlerin dişi yarattığı döllemekle görevli ışık demetiyle karıştırılmaktadır. Bugün bile güzel bir kadından söz ederken *gökten inmiş* denilir.⁵⁴ Daha eskiden her olağanüstü insan ışıkla nitelenirdi. *Moğolların Gizli Tarihi*’nde çocuk Cengiz Han’dan, “gözleri ateşli ve yüzü nurlu” olarak söz edilir.⁵⁵ Büyük mitlerin incelenmesi bu önemli konuya yeniden dönmemizi sağlayacaktır.

İlk İslam döneminden kalan bazı öykülerde doğumun mucizevi yönü, kadının yaşlı ya da kesinlikle kısır oluşunda yatar. Bu noktada daha çok kutsal kitapların alanına, kesinlikle özgün olmadığına inandığımız, çeşitli evrelerden geçerek gelişmiş, fakat ardında oldukça eski bir temayı barındıran bir alana giriyoruz. Doğum sonrasıyla ilgili bazı göndermeler doğumun Müslüman yazarın söylemek istediği kadar doğal olmadığını göstermektedir. Öyle ki Karacuk Çoban *Dede Korkut Kitabı*’nda şöyle seslenir: “Develer yaşlandı, genç develer doğurmadılar, Kazan Bey’in annesi yaşlandı ve oğlan doğurmadı.”⁵⁶ Aynı aşamada bir evlat sahibi olmak için Tanrı’ya dua edilir. *Dede Korkut Kitabı*’nın III. öyküsünde Bay Büre yakınır. Nedeni sorulduğunda, çocuğum olmadığı için diye yanıtlar. “Tanrı bana karşı öfkeli” der oldukça Müslüman bir üslupla. “O zaman Oğuzların beyleri ellerini kaldırdılar ve dua ettiler. Şöyle dediler: Yüce Tanrı sana bir oğlan versin!... Duaları kabul görmüştür.” Kısa bir süre sonra Bay Bican da kalkar ve Tanrı’nın ona bir kız vermesi için beylerden dua etmelerini ister. Ve duası kabul edilirse kızının, Bay Büre’nin oğ-

⁵² Pertev Naili Boratav, *Er-Töştük* § 16.

⁵³ Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 183 vd.

⁵⁴ Barbier de Meynard, *Dictionnaire turc-français*, c. II, s. 670.

⁵⁵ MGT § 62; Pelliot, metin: s. 13, çeviri: s. 131; Haenisch, metin: s. 8, çeviri: s. 10.

⁵⁶ *Dede Korkut Kitabı*, Rossi, s. 143. Dresden el yazması, Ergin, s. 111. Hayvan dünyasında doğum ile insan dünyasında doğum arasındaki bu örtüşme *İrk Bitig*’de de (§ 5) bulunur: bir piliç, deve ve bey oğlu aynı anda doğar (Thomsen, *TRS*, s. 197; Orkun, *ETY*, II, s. 74).

lunun karısı olacağını ilan eder.⁵⁷ Bu vakada İslamın etkisi çok açık değildir, tema eski de olabilir. *Moğolların Gizli Tarihi*, § 189'da, İnanç Han, yaşlandığında, duaları sayesinde genç karısından adı Tayang Han olan bir oğlu olduğunu ima eder.⁵⁸ Grousset'nin incelediği metnin başka bir yerinde Ong Han'ın yardımcısı şunları söyler: "Oğlun yokken olması için dua ediyordun."⁵⁹ Pelliot'un çevirdiği haliyle metin şöyle devam eder: "Acik Sirun, (Ong Han'a) Han! Han! (bunu) bırak dedi. Bir erkek çocuk istediğimizde gizliden gizliye *elbesün*'ler ve kumaş şeritler yapıyoruz; bir oğlan arzuladığımızda *a-bui*, *ba-bui* diye yakarıyoruz."⁶⁰

Bay Büre ile Bay Bican'ın bu yakarmaları bir şölen sırasında geçmektedir. Yine bir şölen sırasında kahramanlar, karılarının kısırlığından ya da oğullarının kendilerinin yerini tutacak özelliklere sahip olmamasından yakınır. Şenlikler, Türk-Moğol toplumlarında, hayatın tüm büyük anlarında görülen vazgeçilmez bir olaydır. Şenlik, dindışı bir şölen den öte bir şeydir. *Toy* (şölen), ziyafetlerin verildiği cenaze törenlerine katılan kalabalıklarda ve *kurultay* gibi tüm üyelerin hazır bulunduğu yıllık ya da olağanüstü toplantılarda tezahür eden dinsel bir öneme sahiptir. Belki de bu şölenlerin ortak bir tören olarak kabul edilmesi gerekir. *Er-Töştük*'te, Eleman, kara ve kızgın rüzgârın tavsiyesiyle, yardım etmesi için yalvarıp yakarmak amacıyla Tanrı'ya büyük bir sofraya sunar. "O gün çadırında yatıp kaldı ... ve tanrının lütfu evinin üzerine indi."⁶¹ Karısı gebe kaldı.⁶² *Dede Korkut Kitabı*'nda kahramanın doğuşu genellikle bir şölen sırasında duyurulur. Bu durumda tema şöyledir: bir erkek, oğlu olmadığından yakınır. Farklı bir olay meydana gelir ve çocuğun doğduğu öğrenilir. Bunun sorumlusu o gün yenen yemek midir acaba? Buna inanmaya hazır görünen Rossi, Kunos'un şu öyküsünü aktarır: "Bir kralın erkek evladı olmaz; bir derişi karısıyla birlikte yemesi için bir elma verir; çocuk doğar." Ve yazar, kutsal Tarihi fazla çağrıştırmaması için bu temanın Türk ve Fars folklorunda çok sık görüldüğünü ekler.⁶³

Gerçekten de büyük insanların köken mitlerinde şenliğin oynadığı rolü, bir

⁵⁷ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 116-118; Rossi, s. 112-113.

⁵⁸ Belki de pratik büyülerdir. Pelliot ve Hambis, *Histoire des campagnes de Gengis Khan, Cheng-wou T'sin Tcheng Lou*, Leiden, 1951.

⁵⁹ Pelliot ve Hambis, a.g.y., s. 309.

⁶⁰ Grousset, *Empire Mongol*, Paris, 1941, s. 134.

⁶¹ *MGT*, Pelliot, s. 174.

⁶² *Er-Töştük* § 1.

⁶³ *Dede Korkut Kitabı*, Rossi, s. 59.

meyve veya herhangi bir şeyin ağızdan alınması sonucunda gebe kalınması öyküleriyle bağlantılandırmak gerekebilir.⁶⁴ Böyle pek çok öykü vardır, burada ancak birkaçını aktarabileceğiz ve bu arada annesinin bir ağacın meyvesini yemesiyle dünya-ya gelen çocuğun nasıl ağacın oğlu olarak kabul edildiğini göstereceğiz.

Çin’de hüküm süren Mançular kökenlerini şöyle anlatırlardı: Eskiden Bukuri gölünün (gölcüğünün) yanındaki aynı adlı dağın eteğinde, versiyonlara göre “göksel,” “olağanüstü,” “gökten inme”⁶⁵ olduğu söylenen üç bakire yaşıyordu (aslında bunlar bakire kuşlardır, böyle düşünmemizin nedenini ileride açıklayacağız). Bir gün gölde yıkanırken kutsal bir saksağan (Haeur buna “göttliche Elster” diyor), gagasında tuttuğu kırmızı meyveyi bu genç kızlardan en gencinin elbisesi üzerine bıraktı. Bakire kız ağzına götürür götürmez meyve midesine inmiştir. Kız gebe kaldığını hissetti. Sonra uçamamaktan yakındı. Kardeşlerinden biri onu şöyle yanıtladı: “Biz hepimiz ölümsüzüz.... Bu gebelik sana gökten verilmiştir. Akşam olmadan doğuracaksınız.” Ve konuşabilen, endamı ve görünüşüyle dikkat çeken bir oğlan doğurdu. Doğan çocuğa bir ad vermeye gelince kadın çocuğuna şöyle dedi: “Senin soyadın Aisin Gioro’dur, adın da Bukuri Yon-gson’dur.”⁶⁶ Gök, seni güçlü bir imparatorluğa düzen getirmen için doğurdu. Git ve bu imparatorluğu yönet!” Oğlan, bir kayık üzerinde nehrin yatağından aşağıya indi ve üç ailenin savaş halinde olduğu bir bölgeye vardı. “Bir ırmak geçidinde bir erkek duruyordu. Şöyle dedi: Birini gördüm. Görünüşe bakılırsa olağanüstü bir insandı: Gök kuşkusuz böyle bir erkeğe boşuna yaşam vermedi.” Genç erkek bunun üzerine kendisini karşılayanlara şöyle seslendi: “Bir tanrıçadan doğan tanrısal bir erkeğim.... Gök beni düzensizliklerinize bir son vermek için gönderdi.” Onu şef yaptılar.⁶⁷

Gorski, dikkatle incelediği bu efsanenin XVIII. yüzyılda nasıl geliştiğini gösterir. Howorth’un görüşünü yeniden ele alarak bu efsaneyi birçok Çin efsanesiyle, özellikle de bir kuşun, denizde yüzen bir genç kızın üzerine bir yumurta bıraktığı Şanların öyküsü ile kurucu kahramanın annesinin, bir kırlangıcın yanına bıraktığı yumurta-

⁶⁴ Penzer, *Pentamerone*, Londra, 1932; göksel meyvelerle hamileliğe pek çok örnek vermiştir.

⁶⁵ Kesin bir çözüme varamadım. Hauer bu bakirelere *göttin* adı verilmiştir.

⁶⁶ Bu adlar arasında yalnızca *Aisin* = Altın açıktır. Bkz. Hauer, *Huang-t’sing k’ai-kou-fang-lueh. Die Gründung des Mandshurischen Kaiserreiches*, Berlin ve Leipzig, 1926, s. 610.

⁶⁷ Hauer, *a.g.y.*, s. 1. Bu öykü çok sık çevrilmiş ya da incelenmiştir. Bkz. Klaproth, “Mémoires sur l’identité des Thou-kiu et des Hiong-nou avec les Turcs,” *JA*, 1825, c. 1, s. 443; Howorth, “The Northern Frontagers of China,” *JRAS*, 1875, s. 307. Gibert, *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie*, Hongkong, 1934, s. 51, 280, 594. Eberhard çok kısa değinmiştir: *Kultur*, s. 29, *ÇinŞK*, s. 36.

yı yiyerek gebe kaldığı Tsin'lerin (Niu-çe'ler) öyküsüyle bağlantılandırır.⁶⁸ Bununla birlikte efsanenin, bu bilim adamlarının düşündüğü gibi Çin kökenli olduğundan emin değiliz, çünkü bir kere Niu-çe'ler Altaylıdır, ayrıca bu efsane bozkırlarda antikiteden beri bilinen olgulara çok benzemektedir. Bu efsanede, ırmaktan aşağı inen genç çocukla ilgili olanlar gibi ayırt edici ayrıntılar bulunur; bunlar, örneğin Kitanların efsanevi tarihinde olduğu gibi eski Türk-Moğol efsanelerinde de ortaya çıkar.

Sien-pe'i'lerin köken mitiye meyveyi kullanmaz, ama aynı öykü düzenini içerir. Halkın şefi, Hiong-nuların ordusuna göreve çağrıldığında karısını yalnız bıraktı, karısı da bir erkek çocuk doğurmak için bu fırsattan yararlandı. Kocası üç yıl süren bir ayrılıktan sonra evine döndüğünde, kendisinden olması olanaksız çocuğu görünce şaşırdı. Öfkeye kapılarak çocuğu annesiyle birlikte öldürmek istedi. Sadakatsizlikle suçlanan eşi bir gün şiddetli bir gök gürültüsünden korkarak gözlerini göge doğru kaldırdığını ve bir dolu tanesinin ağzına düştüğünü söyleyerek kendisini savundu. Kadın bu doluyu yuttuktan sonra gebe kalmış ve onuncu ayda çocuğu doğurmuştu. Herkes ona inandı ve affetti; doğan bebek sonradan güçlü ve kutlu bir kişi oldu.⁶⁹ Gök gürültüsünün dinsel anlamı modern Altay toplumlarında çok iyi bilinmektedir. Bu toplumlar gök gürültüsünden korkarlar ve gücünün uğursuz olduğuna inanırlar, çünkü yıldırım her türlü zarara neden olur. Altaylılar gök gürültüsü üzerine kuramlar geliştirmiş ve bunu bir kratofoni saymışlardır; bu tema köken mitinde bu anlamda ortaya çıkar. Dolu ise gökten gelen bir damla su olup bünyesinde çifte güç barındırır.

Çağdaş folklor Sien-pe'i'lerin eski öyküsüne yeni bir yorum getirir. Güney Sibiryaya kavimlerine ait bir öyküde yeni evlenen bir kadın gebe olduğunu hisseder. Nasıl gebe kaldığı sorulduğunda bir buz parçasını alıp içtiğini, gördüğü iki buğday tanesini yediğini söyler. Sonunda ikiz çocuk doğurur.⁷⁰

Etnograflar bir meyvenin veya başka herhangi bir şeyin yutulmasıyla gerçekleşen *sine concubitu* gebeliklerle ilgili sayılamayacak kadar çok sayıda öyküye rastlamışlardır. Yakutlarda hayvan ve bitki kökenli mitlerin birleştirilmesi sonucunda kadınların, bir ağacın biçimsiz bir dalından düşen beyaz bir kurdu yiyerek doğur-

⁶⁸ Howorth, "The Northern Frontagiers of China," *JRAS*, 1876, s. 235-242.

⁶⁹ Guignes, *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols et des autres Tartares occidentaux*, Paris, 1756, c. I, kısım II, s. 286-287. Eberhard, *Kultur*, s. 35; ÇinŞK, s. 45.

⁷⁰ Radlov, *Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme, süd-Sibiriens*, St. Petersburg, 1866-1896, c. I, s. 204.

gan olduklarına inanılır.⁷¹ Gagavuzlarda ise yaşlı bir kadın bir tabak mercimek yedi diye gebe kalır: Mucize sonunda doğan tüm kahramanlar gibi oğlu da doğduktan hemen sonra konuşur ve bir haftada normal bir çocuğun bir yılda büyüdüğü kadar büyür, vs.⁷²

Sine concubitu gebelik yalnızca ilahi bir nesneyle temastan sonra gerçekleşebilir. Sarı Uygurlarda, ot toplamak için bozkıra giden ve yolculuğu sırasında bir tanrıtaşın üzerine oturan han kızından söz edilir: Öyküyü anlatan oldukça çağdaş bir senaryo düşlemektedir: bakire, tanrıdan bir dilek diler. Tanrı ise karşılığında kendisiyle bir gece geçirmesini ister: Bakire bu teklifi kabul eder ve gebe kalır. Öykünün bu noktasından itibaren hikâyenin geleneksel akışına tanık oluyoruz: kız zina yapmakla suçlanır ve öldürülmek istenir, fakat ailesini, kendisini dölleyen gerçekten bir ilah olduğuna inandırmayı başarır. Çok yetenekli bir erkek çocuk doğurur: daha altı yaşında iken bir yetişkin için bile güç olan ağırlıkları kaldırabilmektedir, vs.⁷³ Ama taşın içinde olan ve gece kızla birlikte olan tanrının, daha eski bir kavramın ve aslında neredeyse evrensel bir motifin modernleştirilmiş hali olduğu kesindir: dölleme gücü olan taş.

Yukarıda sözü edilen Mançuların köken efsanesinde, benzer öykülerde olduğu gibi, artık sahnede evli kadınlar değil bakireler vardır. Kuşkusuz bu yakın zamanda meydana gelen bir yeniliktir ve ilkel efsane her zaman (daha doğrusu çoğunlukla) zina durumunu tercih eder gibidir. Bunun, ilk dönemlerde bakireler ile anneler arasında ayırım yapılmamasından kaynaklanıp kaynaklanmadığını bilemiyoruz. Fetihçi Altaylılar bir yeri işgal ettiklerinde genelde bakireleri yeğlerlerdi. Ama bakirelik fikri baskın değildir. Öyküde sahneye bir hanın karısı değil de bir genç kız çıktığında onun bakireliğinden çok hayvanın okşamaları öne çıkar. Aslında her şeyden önce önemli olan doğurganlık kavramıdır. Doğurgan anne fikri hayvan dışısına bağlı gibi görünmektedir, nitekim *inigek*, “inek” (Kaşgarlı’ya göre aynı zamanda dişi kaplumbağa) ve *inigen*, “dişi deve”yle ilgili öyküleri daha önce görmüştük.⁷⁴ Burada Lallwort’un *ana* yorumunu hatırlıyoruz. Bu sözcükler Türkçede çok iyi korunmuştur. *Inigek* önce *ingek* ardından *inek* biçimini almıştır. *Inigen* sözcüğü değişmemiştir. *Moğolların Gizli Tarihi*’nde, Dünya “ana” (*eke etügen*) olarak nitelendirilir, buna karşın Göge hiçbir zaman “baba” denmez. Ancak daha sonraları, belki de Çinlilerin et-

⁷¹ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 48.

⁷² Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 424.

⁷³ Coxwell, a.g.y., s. 344 vd.

⁷⁴ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 111; III, s. 120.

kisiyle, göksel Baba fikri yerleşmiştir, ancak bu Göğün başlangıçtan beri erkeğin yaratma işlevlerine sahip olmadığı anlamına gelmez.

Doğurganlık fikri genç kızdan çok evli kadını çağırıştırır. “Bakirelik idealinin kabul görmesi,”⁷⁵ mitleri, artık evli kadınları değil de bakireleri kullanmaya itmiş olabilir. Yine de istatistiksel olarak efsanelerde evli kadınların bakirelerden daha çok geçip geçmediğini bilmek gerekir. Altay dünyası, İsa'nın Annesi modelinin bir yansıması olan Bakire-Ana teorisini açıklamak konusunda bir katkı sağlamaz. Bu, belki de daha az naif bir dönemde, olağanüstü gebe kalışı desteklemeye yöneliktir. Böylece gebe kalma gerçekten “mucizevi” hale gelir ve doğal olarak bir erkeğin müdahalesini dışlamayı gerektirir. Fakat daha yukarıda da söylediğimiz gibi önemli köken mitlerinin çoğu ve bir insan ile hayvanın çiftleşmesini aktaran önemli Asya efsaneleri bu müdahalenin varlığını kanıtlamıştır.

Babayı oğula, kardeşi kardeşe bağlayan, kuralları genel olarak bilinen ve doğadan kaynaklanan güçlü aile bağı, insandan kaynaklandığı için yapay denebilecek, ama yarı uygar halkların gözünde doğal kabul edilen başka bir aile bağıyla yer değiştirir. İyi bilinen bir törenle edinilen “kan kardeşi,” Moğol *anda'sı* öz kardeş kadar, hatta daha fazla kardestir. Evlatlık çocuk öz çocukla aynı hak ve bağlara sahiptir. Bir erkek veya kadın tarafından yetiştirilmiş olmak sizi onların çocuğu yapar. Hep birlikte aynı yemeği yemek sizi ailenize bağlar ve kuşkusuz küçük bir çocuk için üvey ebeveynin yediği özel yemeği onlarla birlikte yemek evlat edindiğinin bir kantıdır. Vahşi bir hayvanın yetiştirdiği bebek, bu vahşi hayvanın çocuğudur. Bir hayvan tarafından beslenmek ona tabi olmak demektir ve hayvan ile arasındaki esir-efendi ilişkisi, esir bir kahraman olduğunda hızla evlat-baba ilişkisine dönüşür. Residüddin'in aktardığına göre, Nayman kralı *Küçlük*, Güçlü unvanını taşırdı, çünkü “Nayman kralları yalnızca insanlara değil, cinlere de hükmetme gücünü göstermişti, öyle ki sütlerini alır ve ekşimiş süt (*mast*), yayık ayrıntı (*dog*) ve kırmızı yapardı.” İranlı tarihçi yazısının başka bir yerinde, Güçlü'nün hayvanlar üzerinde sihirli bir gücü olduğunu söyler. Öykünün bu versiyonu, dağın cininin büyülediği Nayman kralının anlatıldığı Çin'de ve başka yerlerde yankı bulmuştur. Bütün bunları inceleyen Pelliot ve Hambis, “Nayman kralı, cinin lezzetli yemeklerini yediği için büyülenmiştir” açıklamasını yapar.⁷⁶

⁷⁵ Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, Paris, 1955, s. 90.

⁷⁶ Pelliot ve Hambis, *Histoire des campagnes de Gengis Khan*, Leiden, 1951, s. 306; bkz. Bretschneider, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, Londra, 1888, c. I, s. 61.

Kalaçların köken efsanesi bildiğimiz yumuşatılmış biçimiyle aynı kavramı açığa vurabilir. Reşidüddin bu efsaneyi şöyle aktarır: “Derler ki, Oğuz’un İsfahan’dan dönüşünde bir kadın bir çocuk doğurmuştu. Fakat kıtlık nedeniyle kadının sütü yoktu ve çocuk açtı. Kadının kocası şu nedenle geride kalmıştı: Bir çakal bir sülünü yakalamıştı. Koca (çakala doğru) bir sopa fırlatıp sülünü aldı ve karısına yedirdi. Sonra kadının göğsüne süt geri geldi ve onu çocuğuna içirdi.” Bunlar Oğuz’un ordusuna yetiştiriler ve geride kalanları cezalandıran Oğuz artık kızmaya başlamıştı. Ardından çocuğa şöyle seslenerek durumu kabullendi: *Kal aç!*⁷⁷ Ebulgazi’nin *Şecere-i Terakime*’si bazı noktalarda bu öyküden farklı olan bir versiyon aktarır, fakat yine de Reşidüddin’den alıntı yapıldığı hissedilmektedir. Tıpkı İranlı tarihçi gibi Türk tarihçi de, çakaldan alınıp çocuğa yaşam verecek olan bu yemeği özellikle vurgular.⁷⁸ İlerde başka örnekler de göreceğiz.

Her ne kadar olayı neredeyse kesinleştirecek tanıklıklar dünyanın tüm ülkelerinde bol miktarda bulunuyorsa da, aslında “kurt-çocuk” görüngüsünün gerçek olup olmadığı sorusu bizi fazla ilgilendirmiyor, çünkü bir olayın meydana gelip gelmediğinden çok neye inanıldığının peşindeyiz. Gerçekten de bu inanç Altay halklarında çok yaygındır, öncelikle inceleyeceğimiz en önemli mitlerin birinde vazgeçilmez bir yeri olduğunu belirtelim: Mavi kurt ve Türklerin kökeni. Efsaneye göre genç bir Hiong-nu bir bataklığa atılır, dişi bir kurt bunu alır ve büyütür. Aslında burada açıklanması gereken bir görüngü, yinelenen eylem tekrar karşımıza çıkıyor: Çocuk dişi kurtla bedenlenir ve ondan bir toplum doğar. Bu ensest birleşmenin geç dönem kaynaklı bir değişiklik mi, yoksa birbirini tamamlayan ve belki de çelişen iki olgunun örtüşmesi mi olduğunu bilemiyoruz. Kesin olan daha sonraları çok açık olarak hayvan tarafından evlat edinme öykülerine rastlayacağımızdır. *Dede Korkut Kitabı*’nın VIII. öyküsü bunun bir örneğidir:

“Bir gün Oğuzlar çadırlarında günlerini geçirirken düşman gece vakti gelir, dağılırlar, göç ederler. Kaçışları sırasında Aruz Koca’nın bir torunu yere düşer. Bir arslan bunu bulur ve büyütür.⁷⁹ Oğuzlar zamanla kendi ülkelerine geri dönerler. Oğuzlara ait atların bekçisi gelir ve bir haber getirir. Der ki: Efendim! Bir arslan sazla kaplı bir yerde yatıyor ve kükrüyor. Yürüyüşü zigzag çizen bir erkeğin yürüyüşüne benziyor. Atlara saldırıyor ve kanlarını içiyor. Aruz der ki: Efendim! Acaba

⁷⁷ Reşidüddin, alıntılan: Radlov, *Das Kudatku Bilik*, XX.

⁷⁸ Ebulgazi Bahadır Han, *Şecere-i Terakime*, satır 368-371.

⁷⁹ Metin cinsiyetten söz etmez. Daha sonra *dişi arslan*’dan söz eder, ama bu bir şey kanıtlamaz; bkz. ilerde.

bu dağıldığımız zaman yere düşen küçük torunum mudur? Beyler ata binip arslanın inine gelirler, arslanı uzaklaştırırlar ve genci alırlar (metinde *arslan* diye geçer). Aruz, genci (*arslan*'ı) alıp çadırına götürür. Bir bayram düzenler. Bu vesileyle yiyip içerler. Fakat genç çocuğu zaptedemezler. Arslan inine geri döner. Yeniden ele geçirirler ve geri getirirler. Dede Korkut gelir ve der ki: Delikanlı, sen bir insansın. Hayvanların aleminde kalma! Gel! Güzel savaş atlarına bin! Yiğit atlılarla koş! Dört nala git! Büyük kardeşinin adı Cihan Selçuk'tur: Senin adın da Basat olsun. Ben sana adını verdim, Allah da ömür versin."⁸⁰

İnsanlardan doğan Basat'ın bir arslan olan üvey babasını sevdiği açıkça görülmektedir; zaten arslan adını alır. Yeniden insan olabilmesi için bir şamanın, bu örnekte Dede Korkut'un, ona gerçekten kim olduğunu söylemesi, onu aydınlatması, bir insan adı vermesi ve ona bir insan yaşamı vermesi için Allah'a yalvarması gerekir. Buraya kadar öyküdeki her şey basittir. Fakat hemen ardından karmaşıklaşır. Nihayet insan boyuna katıldıktan sonra genç Basat bir gün bir şiir okur: "Babamın adını öğrenmek istiyorsan, adı Kaba Ağaç'tır, eğer annemin adını bilmek istiyorsan, onun adı da Arslan Kağan'dır."⁸¹ Arslan Kağan adının Arslan kraliçe için kullanıldığı kabul edilebilir (her ne kadar Türkçede sözcüklerde eril dişil ayrımı yoksa da imparatoriçeyi belirtmek için *hatun* sözcüğü vardır), çünkü gerektiğinde kadınlar da erkeklerle aynı unvanı alabilir. Kaba Ağaç adlı babayı açıklamak daha zordur. Öykü daha önce ondan söz etmez. Çocuğun bir ağaç kovuğunda bir arslan (dişi arslan) tarafından yetiştirildiğini varsayabiliriz. Ya da başka bir efsaneden bu metne öğeler karıştığı düşünülebilir. İleride ağacın ebeveyn, ağaç kovuğunun da dölyatağı olarak kabul edildiğini çok sık göreceğiz: Fakat bu örnekte anadır. Öyleyse terimlerin sıraları ve yerleri karıştırılmış olmalıdır: "baba Kaba Ağaç," "ana Kaba Ağaç" olmalıydı ve "ana Arslan Kağan," "baba Arslan Kağan" olmalıydı. Tüm bunlar var sayımlara dayanır. Sonuçta meydana gelen karışıklığı çözmek için gerçeği çok uzaklarda aramamak gerekir; babası ağaç olan Basat değil, VIII. öyküdeki düşmanı Tepegöz adlı tek gözlü canavardır.⁸² Bu korkutucu canavar efsanenin bazı versiyonlarında⁸³ Uygur prenslerinin ceninini taşıdığı söylenen bitkiden doğmuştur. Ne yazık ki Tepegöz'ün kökeni karışıktır, çünkü güya bir çoban ile *peri*-kuşunun oğludur ve

⁸⁰ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 206; Rossi, s. 193-194.

⁸¹ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 214; Rossi, s. 201.

⁸² Tepegöz için bkz. Mundy, "Polyphemus and Tepegöz," *BSOAS*, 1956; Ruben, *Ozean der Marschenströme*, FFC, Helsinki, 1944.

⁸³ Bkz. ileride, 6. bölüm.

topraktaki bir tepedekten doğmuştur.

Terk edilen ve daha sonra ebeveynleri tarafından bulunan çocuk temasına çok sık rastlanır. Evlat edinmenin amacı doğru koşullarda doğmamış, ama aynı kanı taşıyan bir çocuğu meşru kılmaktır. “Po-han (Bohan) Cungar meşru eşinden ayrılır, bir kadınla gayrimeşru ilişki kurar, kadın bir oğlan doğurup bozkıra terk eder. Bohan bu çocuğu alır ve yetiştirir.”⁸⁴ Bohan’ın bebeği evlat edinmesinin fiziksel babalıktan daha büyük bir anlamı vardır. Dolayısıyla baba çocuğu dölleyen değil, yetiştirendir. Asıl baba önemli değildir. Peder Joseph Kler, yakın bir tarihte Ordoslarda geçen ilgi çekici bir olayı aktarır. “Kız-anne, *k’i-mori* adında biriyle, yani çadırın dışındaki dua direğiyle evlidir. Düğün olması gerektiği gibi yapılır. *K’i-mori* koca olarak kabul edilir.... Doğacak çocuk Göğün döllediği çocuk olacaktır.”⁸⁵

Er-Töştük’te, “cin ve peri” tayfasından olup “ışık demeti”nin tüm özelliklerine sahip olan Ay *Salkin*, yani Serin Ay adlı genç kız kendini kahraman Er-Töştük’e teslim eder ve “Tanrı’nın emriyle” ondan gebe kalır. Doğurduğu çocuğu Kökötöy adlı zengin bir soyluya ait kırmızı deveye emanet eder. Erkek çocuk sahibi olabilmek için oniki kadınla evlenen, ama erkek çocuk sahibi olamayan Kökötöy çok üzgündür. Bir gün atıyla bozkırda giderken atı, onu çocuğun biraz ötesine götürür ve daha ileriye gitmeyi reddeder. Kökötöy atını boşuna kamçılar durur. (Daha önce incelediğimiz rehber hayvan teması yeniden karşımıza çıkmaktadır.) Tam bu sırada deve gelip efendisinin önünde diz çöker ve onu yeniden bulduğu için sevinç gözyaşları döker ve ayağa kalkmak istemez. Kökötöy bebeği görür. Alıp öper, bir ad verir ve her yere beraberinde götürerek karısının ona bir vâris verdiğini ilan eder.⁸⁶ Çok geç tarihte ortaya çıkmış bu efsanede temalar diğerlerinden daha karmaşıktır ve artık özgün hallerini yitirmişlerdir. Metne fazla başvurulmasa da üç temel olgu ortaya çıkar: terk ediliş, evlat edinme ve ad verilmesi. Evlat edinilen bu çocuk hem göksel bir hayvan (dişil bir ışık demetinden doğan bir oğlan),⁸⁷ hem bir deve tarafından büyütülmüş bir hayvan çocuk, hem de onu evlat edinen erkeğin evladıdır – onu bulan erkek için karısından doğmuş kadar öz evlattır ve hatta bu çocuğun gerçekten karısından doğmuş kabul eder, çocuğu öz oğlu olarak ilan eder. Er-Töştük’ün adı bile geçmez artık.

⁸⁴ Pelliot, *Notes critiques d’histoire kalmouke*, I: metin (II: şema), Paris, 1960, s. 9.

⁸⁵ Kler, “Quelques notes sur les coutumes matrimoniales des Mongols Ordos (Urdus) sud,” *Anthropos*, 1935, s. 189.

⁸⁶ *Er-Töştük*, cinsel ilişki için bkz. § 5; doğum, terk etme ve evlatlık edinme için bkz. § 6.

⁸⁷ Işık demetlerinin genellikle dölleyici, yani eril olduklarının altını çizmek gerekir.

Doğu Mançurya, daha doğrusu Kore kaynaklı bir efsane Kao-lilerden bir kadının, nehrin efendisinin kızının, kocasının yokluğunda nasıl mucizevi olarak gebe kaldığını ve bir çocuk doğurduğunu aktarır. Elbette kadın zinayla suçlanır. Çocuk da domuzlara atılır: domuzlar onu vücutlarıyla ısıtırlar ve büyütürler. Atlar da domuzlar gibi çocuğu ısıtırlar. Sonunda insanlar çocuğu annesine vermeyi kabul eder. Çocuk ileride büyük bir krallık olacak olan Fou-yü krallığını kurar.⁸⁸ Bu hikâyede döl, bir epifani ile bir yoldan meydana geldiğinden, artık atların ve domuzların babalığı söz konusu değildir: “Gökte yumurta büyüklüğünde bir buhar fark ettim: bu buhar bana doğru indi ve ben gebe kaldım.” Ancak dağları kazan-tanrı (dağlardan çıkışın çağrıştırılması?) inancı ve ata mağarası tapımı nedeniyle bu toplumda eski inancın izleri görülebilir.⁸⁹ Gökten gelen yumurta teması Tibet'te mevcuttur. Efsanelerinde, ilksel Boşluk'tan mavi bir ışık çıkar ve bu ışıktan bir yumurta, bu yumurtadan da evren çıkar ya da beyaz bir ışık bir yumurtaya dönüşür, ondan da ilksel insan doğar.⁹⁰

Çok sayıda kısa öykü, kişinin ya da kavmin kökeninin nasıl kavranması gerektiğine ilişkin ayrıntılı bilgi vermez. Bu versiyonlar atanın, insanla birleşmiş hayvan ya da bitki olduğunu peşinen varsayar. Bu birleşme cinsel bir ilişki midir? İşte bunun gün ışığına çıkarılması bazen zordur.

Etnografya, fazla ayrıntıya girmeksizin aşağıda birkaçını aktardığımız çok sayıda olgu saptamıştır.

Karakaşlarda “bir boy köstebekten, daha doğrusu köstebeğe benzeyen küçük bir hayvandan geldiğini kabul ederken, başka bir boy küçük bir balık olan *pot-balık*'tan, sözcüğü sözcüğüne çevirirsek bit-balıktan geldiğini söyler.”⁹¹ “Kazak Kirei boyunun kollarından biri ata olarak, sayesinde Samabet'in o güne kadar kısır olan karısı Soksur'un iki oğlan doğurduğu bir baykuşu kabul eder.”⁹² Buriyalarda ise hayvan atalar oldukça çok sayıydı. Khangalov'a göre bu hayvan atalar boğa, kuğu, kurt ve

⁸⁸ Kao-li ve Fou-yü efsaneleri. Shiratori, “The Legend of the King Tunming,” *MTB*, 1938, Fou-yü için s. 2, Kao-li için s. 17-19 ve ikisi arasındaki ilişki için s. 21-24. Ma-Touan-Lin, *Histoire des peuples étrangers à la Chine*, 1876, c. I, s. 41. Eberhard, *Kultur*, s. 19; *ÇinŞK*, s. 20, köpeklerin, domuzların ve kuşların korumasından söz eder. Fou-yü'nün deşikeleri için bkz. *Kultur*, s. 16; *ÇinŞK*, s. 17.

⁸⁹ Eberhard, *Kultur*, s. 18-19; *ÇinŞK*, s. 19-20.

⁹⁰ Mircea Eliade, *Méphytophélès et l'Androgyne*, Paris, 1962, s. 47-48. Hermanns, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter*, Köln, 1956, s. 14 vd.

⁹¹ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 132.

⁹² Zelenin, *a.g.y.*, s. 132.

gelincikbalığıdır. Bu insanlarda mitler karmaşıklığını korur. Böylece bir kadın bir Buriyat boyunun atasıdır, çünkü bir boğanın soyunu doğurdu, oysa aslında bu boğa sürüden bir hayvanı öldürüp onun içine sızıp maviye dönüşmüş bir iblistir. Bu iblis, gökte oturan birinin dölediği bir inekten doğmuştu.⁹³ Buriyat efsanelerinde yabandomuzu atadan da söz edilir.⁹⁴ Goldların Aktenka boyu, kaplan ile boylarından bir kızın birleşmesinden ürediklerini ileri sürer.⁹⁵ Dolganların bir boyu tahta kurdututan bir kadından geldiklerini söyler.⁹⁶ Teleutlarda, Marküt soyu aynı adlı kuştan (büyük bir olasılıkla adı Berküt'tür), Yutti soyu kuzudan, Yurta soyu kartaldan gelir.⁹⁷ Altay'ın Bersit boyu kurttan gelir.⁹⁸ Altay'daki bazı soylar ayıdan doğmadır. Telengit soyu ile Bisk ve Kiusnets'deki birkaç Tatar soyu da ayıdan gelir.⁹⁹ "Bir erkeğin nehre gittiğini ve orada bir dişi domuzla rastladığını, bu dişi domuzun Kırgızların atası olduğunu"¹⁰⁰ anlatan bir Kırgız efsanesinde eski öğeler unutulmuştur. Şamanların kökeni genellikle kavimlerin kökeninin anlatıldığı sözcüklerle anlatılır. Buriyatlarda tanrıların gönderdiği kartalın birlikte olduğu bir kadından olan çocuğu ilk şaman olmuştur.¹⁰¹ Goldlarda şahinin dölleme gücüyle ilgili ilginç ve imalı birkaç gelenek vardır. "Bu kavimden bir erkek, yuvadan düşen bir şahin yavrusu bulduğunda onu çocuksuz bir aileye getirirdi, çünkü bu şahini büyütenlerin kesinlikle çok sayıda evlatları olacağına inanılırdı."¹⁰²

Bunlar ve sayısız başka öykü Altay dininin klasik döneminden itibaren evrim geçirmişlerdir: özellikle hayvanın, iblis, ruh, Tanrı'nın elçisi olduğu anlatılmaya çalışılır. İnançların içtenliği gitgide azalır. Olgular, tarihsel bir gerçeklikten çok masal olarak sunulur. Ancak aynı öğelerden oluşurlar. Neredeyse kaçınılmaz olan suyun varlığına göl ya da nehir olarak rastlanır. Göksellik hâlâ mavi renk ya da ışıkla çağrıştırılır. Bazen cinsel birleşmenin gerçekliği yadsınır. Yakutlarda kısır kadınlar kartallara yakarılırlar. Bu durumda doğurdıkları çocuklar kocalarının değil

⁹³ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 129.

⁹⁴ Zelenin, a.g.y., s. 129.

⁹⁵ Zelenin, a.g.y., s. 123.

⁹⁶ Zelenin, a.g.y., s. 129.

⁹⁷ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 471.

⁹⁸ Harva, a.g.y., s. 472.

⁹⁹ Harva, a.g.y., s. 473.

¹⁰⁰ Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 239.

¹⁰¹ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 465-466.

¹⁰² Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 121.

kartalın çocuklarıdır.¹⁰³ Birleşme bazen rüyada gerçekleşir. Ancak bu konudaki belgeler belirsizdir ve cinsel birleşmenin rüyada mı gerçekleştiğini ya da gerçekleşen birleşmenin rüyada mı görüldüğünü anlamak zordur. Çok iyi bilindiği üzere, rüyada meydana gelen her şey gerçekte de meydana gelenle özdeştir. Kamçatka'da, "eğer birisi bir genç kızın ilgisini çekmek isterse, onu rüyasında gördüğünü söylemesi yeterlidir: genç kızın bu ilgiye karşılık vermemesi büyük bir suçtur ve yaşamına mal olabilir."¹⁰⁴ Amur vadisinde birçok kavim kökenini kaplan ya da ayıdan alır: "Çünkü ataları rüyalarında bu vahşi hayvanlarla cinsel ilişkide bulunmuştur."¹⁰⁵ Bazen de hayvanla değil de hayvanın çocuğuyla (insan ya da melez) cinsel ilişkiye girilmiştir. Bir Yakut prensi, oğlunu karganın kızıyla ve kızını da karganın oğluyla evlendirmek ister. Bir dizi olaydan sonra bunu başarır.¹⁰⁶ Van Gennep bu değişikliğin nedenini ve nasıl meydana geldiğini çok iyi açıklamıştır: "Bu olay, insan ve hayvan doğasının mutlak özdeşliğinin tam olarak kabullenilmediği entelektüel gelişim döneminde gerçekleşmiştir; hâlâ hayvanın insan doğurabileceği kabul edilmektedir, ama bunun için hayvana, hem insan hem de hayvan doğası olarak çifte doğa kazandırmak gerekir."¹⁰⁷

Bu örneklerin gösterdiği gibi melez bir yaratık doğurulmasıyla ilgili olarak insan ile hayvan arasında tensel bir birleşme olabileceğine inanmaya devam eden sayısız grup vardır. Bu inanç eskiden mutlak anlamda evrensel olmuş olmalıdır. P. N. Boratav'ın mükemmel eserinden büyük oranda faydalanarak ve kesinlikle bir iddia da bulunmaksızın, ayıyla ilgili çok ilginç bir örneği aktarmak istiyoruz.

Orta Asya ve Sibirya'nın büyük bir kısmında ayı ile kadın arasında cinsel ilişki olabileceğine, hatta bunun belli sıklıkta olduğuna hâlâ inanılmaktadır. Bu olasılığı kabul eden kavimler insan ile hayvan arasındaki fizyolojik benzerliği kanıtlama çabasıdadır. Bu tür benzerlikler olduğu kesindir; P. N. Boratav da bu benzerlikler nedeniyle Anadolu'da, kurt gibi çok önemli başka hayvanların mitlerinin tersine ayı mitinin kaybolmadığını söyler.¹⁰⁸ Sibirya'da sık sık ayının insana benzediği söylenir. Bu ayrıcalığa sahip tek hayvan ayı değildir: Giliaklar, kaplanın "yaşamı ve gelenekleri bakımından, geçici olarak kaplan görüntüsü alan gerçek bir insan" olduğu-

¹⁰³ Zelenin, a.g.y., s. 127.

¹⁰⁴ Steller, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, Frankfurt ve Leipzig, 1774, s. 279.

¹⁰⁵ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 467 ve 473.

¹⁰⁶ Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 284-285.

¹⁰⁷ Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, 1904, s. 304.

¹⁰⁸ Pertev Naili Boratav, *Les Histoires d'Ours en Anatolie*, FFC, Helsinki, 1955, s. 38.

nu düşünürler.¹⁰⁹ Fakat yine de bu benzerlik çoğu kez ayıya atfedilir. Bundan hareketle ayının eskiden insan olduğu ya da bazen insan bazen ayı olduğu ileri sürülür. Bu noktayla hayvanlarla cinsel ilişki taklidi arasında yalnızca bir adımlık bir mesafe vardır.¹¹⁰ Bu istikrarsızlığın getirdiği belirsizliğe karşın ayıyla, yalnızca ve yalnızca ayı olarak (bir varlık ne kadar yalnızca tek bir şey olabilirse) cinsel ilişkiye girildiğinin kanıtlandığını söyleyebiliriz. Aslında hayvanlarla cinsel ilişki taklidi burada geç bir dönemde ortaya çıkmış ve artık pek iyi anlaşılmayan şaşırtıcı mitlerin açıklanması isteginden doğmuştur.

Ayrıca hitap ifadelerinde akrabalık terimlerinin kullanılması bu vahşi hayvanın yarattığı korku ya da saygıya bağlanmak istenmiştir, ama bunları oldukları gibi ele almanın gerekliliğine daha çok inanıyoruz. Tüm Moğol dillerinde ayı için *abayan*, “amca” sözcüğü kullanılır.¹¹¹ Altay Korlarında ise tam tersine *tai*, “dayı” sözcüğü kullanılır.¹¹² Kaşgarlı da Kıpçakların ayıya *aba*, “baba” adını verdiklerini söyler.¹¹³ Bu türden örnekler çoğaltılabilir.

Bir insanın ya da kavmin kökenlerini ayı ile kadın arasındaki cinsel birleşmeye bağlayan çok sayıda Yukarı Asya ya da Sibiryaya miti vardır ve genelde ayrı bir özellikleri yoktur: Yalnızca çiftin birleştiği ve bir kahraman dünyaya getirdikleri söylenir. Burada P. N. Boratav’ın, özellikle de Dyrenkova’nın aktardığı örneklerle gönderme yapmakla yetineceğiz.¹¹⁴ Sibiryaya’da iki tür arasında cinsel ilişki olabileceğine hâlâ inanıldığını gösteren iki örnek oldukça ilginçtir. Sagaylarda bir kadının bir ayı tarafından kaçırılıp gebe bırakıldığını, Goldlarda bir ayının bir bakireyi kaçırıp işgal ettiği ve gebe bıraktığını anlatan öyküler mit değildir.¹¹⁵ Bu vahşi hayvanın kadınlara karşı özel bir cinsel arzu duyduğu çok yaygın bir inançtır. Çok sayıda

¹⁰⁹ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 123.

¹¹⁰ Hatta ayının derisi yüzüldüğünde altında insan bedeni bulunacağını bile ileri sürerler. Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 445.

¹¹¹ Lot-Falck sayısız örnek vermiştir: *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, s. 105.

¹¹² Dyrenkova, “Bear Worship Among Turkish Tribes of Siberia,” 23. *Uluslararası Amerika Uzmanları Kongresi Tutanakları*, 1928, New York, 1930, s. 414.

¹¹³ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 86.

¹¹⁴ Pertev Naili Boratav, *Les histoires d’ours en Anatolie*, FFC, Helsinki, 1955; Dyrenkova, “Bear Worship Among Turkish Tribes of Siberia,” 23. *Uluslararası Amerika Uzmanları Kongresi Tutanakları*, 1928, New York, 1930.

¹¹⁵ Sieroszewski, “Du chamanisme d’après les croyances des Yakoutes,” *RHR*, 1902, s. 227 ve not.

gözlemci bu cinsel çekimin hayali olmadığına inanmıştır. Sieroszewski, insan öldüren ayının özellikle göğüsleri ve cinsel organları tercih ettiğini ileri sürer ve Yakutların insanyiyen ruhların, genç kızların göğüslerinden ve cinsel organlarından belirgin bir zevk aldıklarına inandıklarına dikkat çeker.¹¹⁶ İlk bakışta anlaşılmasa bile bu konunun temel bir özelliği olduğuna inanıyoruz. Vakanüvis Parisli Matthieu, Cengiz Han döneminde derlediği ve çoğunlukla barbarlıklarından söz eden çeşitli belgeler arasında Moğolları yamyamlıkla suçlayanları bulur; özellikle Hyon de Narbonne'un Bordeaux piskoposuna gönderdiği mektupta başka korkunç tasvirlerin yanı sıra, (genç) "ve güzel kadınların ... Tatarların sayısız iğfaline maruz kaldıkları için boğuldukları ... daha sonra enfes bir yiyecek olarak tercih ettikleri göğüslerini kesip şeflerine ayırarak bu bakire bedenleri paylaşıp iştahla yedikleri" anlatılır.¹¹⁷

Ayıların kadınları kaçırmasıyla ilgili temanın Altay dünyasının öteki ucunda, Türkiye'deki Türklerde de varlığını sürdürmesi ilginçtir. Buralarda hâlâ çeşitli hikâyeler anlatılır. Örneğin üç kadın günün birinde ağaç kesmek için ormana gider ve bir ayağa rastlar. Ayı içlerinden birine sorar: "Benimle evlenmek ister misin?" Bir kadın korkudan kabul eder. Çift hayvanın inine gider ve orada aile yaşamı sürdürür. Kadın bir çocuk doğurur, vücudunun üstü ayı altı insandır.¹¹⁸ Türk gazetelelerinde bazen ayıların insanları kaçırdığı haberleri çıkar.¹¹⁹ P. N. Boratav bu haberlerin en son yayımlananını ayrıntılı olarak incelemiştir. Bu olay 1952 yılında Güneydoğu Anadolu bölgesinde, Hakkari'de geçer.¹²⁰ Gazeteler, anlatılan tüm olayları ef-sane ya da masal olarak değil, gerçekten olmuş ya da en azından köylülerin gerçek olduğuna inandıkları olaylar olarak aktarmıştır. Olaylar şöyle gelişmiştir: Genç bir kız, genç bir boz ayı tarafından kaçırılıp inine götürülür. Yorumcular, "ayı yaşlı olsaydı kesinlikle genç kızı öldürmüştü ya da kötü bir oyun oynamış olurdu" açıklamasını yaparlar.¹²¹ Kaçırılan genç kızın annesi dövünür ve, "Boz ayılar erkekler gibidir, genç kızlara ve genç kadınlara karşı arzu duyarlar" der.¹²² Herkes ayının genç bakireye aşık olduğunu düşünür. Ayı genç kızın kaçmasını engeller. İnin

¹¹⁶ Sieroszewski, a.g.y., s. 227 ve not.

¹¹⁷ Parisli Matthieu, *Grandes chroniques*, Paris, 1840-1841, çev. Huillard Breholles, c. V, s. 371.

¹¹⁸ Pertev Naili Boratav, *Les histoires d'ours en Anatolie*, FFC, Helsinki, 1955, s. 21, başka versiyonlar da verir.

¹¹⁹ Pertev Naili Boratav, a.g.y., s. 3.

¹²⁰ Pertev Naili Boratav'ın incelemesi 1955 tarihlidir. Daha sonra başka insan kaçırma olayları olmuş mudur? Olabilir, ama böyle bir bilgiye ulaşamadım.

¹²¹ Pertev Naili Boratav, *Les histoires d'ours en Anatolie*, FFC, Helsinki, 1955, s. 12.

¹²² Pertev Naili Boratav, a.g.y., s. 12.

önünde bekçilik eder. Genç kızı meyvelerle ve balla besler. Daha güvenli olması için genç kızın ayakkabılarını çıkarır ve ardından ayak tabanını yalar; böylece kızın ayakları yaralanır ve yürüyemez olur. Gece, esir genç kız bir rüya görür. Rüyasında avcıların ayıyı öldürdüğünü görür. Genç kız bu ölüme ağlar, çünkü vahşi hayvanın, belki de Allah tarafından yeryüzüne gönderilen hayvan biçimine bürünmüş Hızır olduğunu düşünür. İnsanlar çok sıkı bir kuşatma düzenlerler. Kadını yaralarız korkusuyla ateş etmezler, ama yatar konumda kalması için genç kızı uyarırlar. P. N. Boratav'ın gösterdiği gibi bu uyarının amacının hayvanın kıza tecavüz etmesini engellemektir, bu da iğfalin her an olabileceğine inanıldığını gösterir.¹²³ Sonuçta ayıyı ininden dışarı çıkartıp yaralarlar, ayı kaçır ve genç kız da kurtulur.

Prof. P. N. Boratav şu sonuca varır: “Bu insanların zihin yapısı, Sibirya ve Kuzey Amerika mitlerinde olduğu gibi, ayı ile kadın arasında cinsel ilişki ve duygusal bağlılığın olabileceğine hâlâ inanıldığını göstermektedir.”¹²⁴ Bizce buradaki benzerlik daha ileri boyutlardadır. Yakın tarihli bu öyküde olay sonuna kadar gitmemiş, yani cinsel ilişkinin meydana gelişine, cezalandırılması gereken bir sona, çocuğun doğumuna kadar sürmemiştir. Bununla birlikte Orta Asya ve Sibirya mitleri karşılaştırmasının ayrıntıları heyecan vericidir. Özellikle iki tanesine değinmek istiyorum. Doğal olarak olup bitenlerden korkan genç kız ayının, göğün yolladığı ruh olduğunu düşünmüştür. Saf bir ruhun dile getirdiği ve hiç art niyet taşımayan böyle bir varsayım, eğer cinsel birleşme meydana gelseydi iyice pekişecek ve bu durumda bir hayvanla cinsel ilişki söz konusu olmayacaktı: Böyle bir birleşmenin olası (aslında kesinlikle olanaksız) meyvesi de ancak tanrısal bir çocuk olabilirdi. Mitlerin çoğunda saptadığımız da işte bu entelektüel gelişimdir. Öte yandan benzer pek çok olayda olduğu gibi, genç kız kendisini ayıya teslim etmemek için elinden geleni yapar ve ancak zor kullanıldığında teslim olur. Demek ki iğfalin meydana gelmesi için en azından tutkulu bir istek gerekir. Bu, mitlerde de temel önemde görünür. Hayvanla birleşmeyi isteyen hiçbir zaman insan değildir. Efsanelerde sık sık kadının kaçmaya veya zaman kazanmaya çalıştığı anlatılır. Hayvanın arzuladığı kadınla-

¹²³ Pertev Naili Boratav, a.g.y., s. 17.

¹²⁴ Pertev Naili Boratav, *Les histoires d'ours en Anatolie*, FFC, Helsinki, 1955, s. 18. Amerikan olgularıyla benzerlik çok fazladır. Bkz. Niblack, *The Coast Indians of Southern Alaska and Northern Columbia*, Smithsonian Insitute, 1888. Lowie, *The Assiniboine*, AMNH, 1904, özellikle n° 23 (kadın bir parça ayı postu alır ve ayıya dönüşür), n° 34 (bir ayı bir kadını kaçıtır ve onu hamile bırakır, büyük bir savaşçı doğar), n° 35 (bir dişi ayı ve genç bir adamdan oluşan çiftin bir çocukları olur ve bu, büyük bir şef olur). İnsan-hayvan evliliğiyle ilgili sayısız öykü vardır. Ayrıca bkz. “Bear woman,” *Standard Dictionary of Folklore*.

rın birden fazla olması durumunda kadınların en büyüğü ve ardından ikincisi genellikle bu ilişkiyi reddeder, sonunda yalnızca üçüncüsü boyun eğer. Öyküyü anlatanın kadınlar arasında en küçüğünü cazibeli göstermek istediğini söyleyebiliriz (gençliğin cazibesi ve en genç kız ile aile ocağının bekçisi olan en genç erkek arasında bir karşılıklı ilişki kuruluyor olabilir). Ama aslında bu seçim daha çok yaşça büyük genç kızların buna karşı isyan etmiş olabileceklerini gösterir, o halde cinsel ilişki isteği her zaman iki üç kez yinelenmelidir. Genellikle bu tür cinsel ilişkiye giren bu ilişkiden huzursuz olmaktadır. Genç kız davranışındaki anormallığın farkındadır, bunun nedeni yalnızca itiraf edilemeyecek bir olayın gerçekleşmiş olması değil, bir ilahi tezahür etmesidir.

Kişinin mitsel cinsel eylemden uzak durması, Altay halklarında hayvanlarla cinsel ilişki ritüelinin kesinlikle olmadığı; hayvanlarla cinsel ilişkinin olsa olsa cinsel bir sapkınlık olabileceğini kanıtlar. Bu şaşkınlık vericidir, özellikle de bir hayvandan gelen insanlar için onları hayvana bağlayan bağları güçlendirmenin en iyi yolunun “cinsel ilişkiyi düzenli olarak yinlemek ve bunu da hayvanla cinsel ilişkiye girmekle ya da cinsel ilişkiye girme taklidi yapmakla sağlamak” olduğuna inanıldığı düşünülürse.¹²⁵ Van Gennep hayvandan gelen toplumlarda hayvanlarla cinsel ilişkinin olmadığını çok sık saptamış ve bunu dışavurucu ve ensestle açıklamaya çalışmıştır. Bu düşüncenin ne kadar geçerli olduğunu bilmiyoruz, çünkü hayvanlarla cinsel ilişkiye karşı tiksinti duygusunun içevlilik yapan değil de dışavurucu yapan Türk-Moğollarda olduğunu düşündürten hiçbir kanıt yoktur, tersine her yerde aynı gibi görünmektedir. Ayrıca arkaik toplumlarda hayvanlarla cinsel ilişki ritüelinin alışılmış bir durum olduğu düşünülürse,¹²⁶ ensest ilişki karşısında duydukları endişe, başka hayvan türleriyle ilişkiyi değil, akraba olan bir hayvanla ilişkiyi yasaklamış olmalıdır. Aslında atanın belirli kuralları getirdiğine ve bunları taklit etmek gerektiğine inanmakla birlikte atanın olağanüstü deneyiminin kabullenilmesi söz konusudur. Kurucu kahramanın hayvanla evliliği, yeniden tekrarının istenmesinin tehlikeli ve saygısızlık olacağı ilahi bir maceradır. Hayvan soyundan gelenler olup bitenlere korku ve kaygıyla yaklaşırlar. Hayvanlarla cinsel ilişkiye girmekten korkarlar ve bu tür bir ilişki gerçekleştiğinde pasif kalmakla yetinirler.

Cinsel pasiflik kadınsı bir tavidir. Dölleyen, erkek olan insan olmayandır (hayvan, bitki, ışık, nesne); buna karşın döllen, dişi olan insan olandır (kadın). Stein

¹²⁵ Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, s. 290.

¹²⁶ Bloch, *Beiträge zur Aetiologie der Psychopathia sexualis*, Dresden, 1902-1903, c. II, s. 272-276.

farklı nedenlerle üretenin kadın olduğunu düşündüğünden ritüelin eril olmasını kabul görmüş ve normal bir olgu olarak ifade eder.¹²⁷ Genel olarak bu doğrudur, fakat birçok istisna vardır. Asıl dölleyici olmasına karşın dişi olan ışık demeti örneklerinden daha önce söz etmiştik. Rollerin tersyüz olmasına en tipik örnek Tu-kiuların köken mitindeki genç Hiong-nunun dişi bir kurtla evlenmesidir. Kuşkusuz bu mitte ritüeli gerçekleştiren dişidir ve ilerde de genellikle böyle olacaktır. Erdışiliğin bir ideal olduğu ve her türü ve cinsi karıştırma eğiliminde olan, cinslerin ve türlerin özgünlüğüne çok da önem vermeyen bir toplumda çok katı kurallar aranmamalıdır. Zaten döllyatağına verilen önem ve değerin (bkz. ileride) bu tür istisnaları haklı çıkardığını sanıyoruz.

İnsanların köken mitlerinin ve efsanelerinin başlıca temalarıyla ilgili düşünceler, bizi çoğu çağdaş sayısız öykü arasından seçtiğimiz birkaç öyküye yönlendirmektedir. XIX ve XX. yüzyılın Asya bozkırlarında ve ormanlarında (Moskova ve Pekin hariç) birbirinden bağımsız ve her biri egemen olduğuna inanmış ve bu nedenle de hiçbir yeterince gelişmemiş bu kavimlerin çok sayıda olması köken mitlerinin de çok sayıda olmasına yol açmıştır. Politik koşullar farklı olsaydı, bir kavim bozkırlarda büyük bir imparatorluk kursaydı her şeyin tamamen farklı biçimde gelişebileceğini daha önce söylemiştik. Böyle bir imparatorluk kendisine bağlı toplumlar üzerinde hüküm sürebilecek, mitlerini arka planda bırakabilecek büyük bir mit döngüsü başlatmış olurdu. Eskiden böyle olmuş olmalı ve günümüze kadar ulaşan büyük efsanelerin yanında, doğmakta olan iktidarın hızla boğduğu ve kaçınılmaz olarak başarısızlığa mahkum olmuş birçok efsane olduğundan eminiz; başka efsaneler ise bilinmeyen halklara bağlı oldukları için belli bir başarı kazanmış olabilir, ama günümüze kadar ulaşmamıştır.

Moğolların Gizli Tarihi'nde bile bu efsanelerden birinin boğulması yakından incelenebilir. Gerçekten de aşağıda göreceğimiz üzere çifte köken efsanesine sahip Moğolların, atalarından Bodonçar'la ilgili üçüncü bir efsaneleri olduğuna inanıyoruz.

Bodonçar, Alan Koa'nın göksel ruhtan doğan üç oğlundan biridir.¹²⁸ Alan Koa öldüğünde kardeşler sürülerini ve yiyeceklerini eşit olarak paylaşırlar, ama "akılsız ve zayıf olduğunu söyleyerek, akraba saymadıkları Bodonçar'a payını vermezler."¹²⁹ O da atına güvenir ve çekip gider.¹³⁰ Bir doğan yakalayıp av için yetiştirir,¹³¹ o za-

¹²⁷ Stein, *Leao-tche*, s. 24, not I.

¹²⁸ Bu büyük efsane için bkz. ileride, 4. bölüm.

¹²⁹ MGT § 23.

¹³⁰ MGT § 24.

mana kadar da kurtların yiyecekleriyle beslenir.¹³² Bu sırada kardeşleri, büyük bir olasılıkla pişman oldukları için (?) onu aramaya çıkarlar.¹³³ Artık göçmen olan ve atının rehberliğinde yaşayan, “kurtların yiyecekleriyle beslenen” Bodonçar, ünü Cengizhanlıları aşan ve giderek daha da çok önem kazanan mitsel bir karakter olmuştur. Daha sonra “Bodonçar .. bir kızı kendisine odalık yapmıştı.... Bundan da bir oğlu oldu. İsmi Cavüraday [Cao'uredai] idi.... Bodonçar öldükten sonra (Kabiko Bo'alin) [Habiçi]: Evde her zaman Adangha Urianghatlardan bir adam bulunmuştur, bu onlardan olsa gerektir diyerek Cavüraday'ı kurban ayinine katılmaktan menetti.”¹³⁴ Sonuç olarak metin, Bodonçar'ın, kendi oğlunun babası olmadığını ileri sürer ve annesini zinayla suçlar. Bu, “mucizevi” doğum atfedilen annelerin karşılaştığı bir suçlamadır. Genellikle sonradan gerçek anlaşılır. Fakat bu öykü de anormal bir döllenme varsa bile bu gizlenmiştir. Oğul kurban ayinlerinden, dolayısıyla boydan dışlanır. Her ne kadar boydan atılan biriyle ilgili öykünün uzun uzadıya anlatılması biraz kuşkulu görünse de (unutulmayacak kadar popüler olan olgular nedeniyle korunmuş, ama bilinçli olarak karmaşılaştırılmış olabilir) efsanenin bilinçli olarak tahrif edilmesi yalnızca bunu gerektiren bir neden varsa makuldur. Tam bu sırada Cengiz Han'ın, Kököçü (Teb Tengri) ile karşı karşıya geldiği şiddetli bir savaştan galip çıktıktan sonra onun yerine getirdiği büyük şaman Usun, efsanevi Bodonçar'ın soyundan ilk kuşağın en büyük kişisi, ilk büyük şamanıydı.¹³⁵ Vladimirtsov, Usun için, “kendisini ataya çok bağlı gördüğü için onu temsil edebilirdi” demiştir.¹³⁶ Usun'u, Cengiz Han'ın ortaya çıkardığı doğrudur. Fatihin, deneyimlerinden yola çıkarak, düşmanı Kököçü'yü öldürüp büyük bir tehlike atlattıktan sonra kurbanın yerine seçtiği kişinin kesinlikle başkaldırmayacağından emin olmak istediği açıktır. Bodonçar'ın soyundan gelen kimselerin Gökle özel bir bağı olduklarını iddia etmelerini sağlayacak yüce bir mitin hüküm sürmesine izin vermek çok tehlikelidir. Yüceltilmesi gereken tek köken efsanesi, Cengiz Han'a mutlak üstünlük veren efsanedir.

Eğer Usun zamanın iktidarından bir ölçüde bağımsız kalabilseydi ya da Cengiz

¹³¹ MGT § 25.

¹³² MGT § 26.

¹³³ MGT § 30-32; Pelliot, metin: s. 7-8, çeviri: s. 124; Haenisch, metin: s. 3, çeviri: s. 4.

¹³⁴ MGT § 43-44; Pelliot, metin: s. 9, çeviri: s. 127; Haenisch, metin: s. 5, çeviri: s. 6.

¹³⁵ “En Göksele”in (Kököçü, Teb-Tengri) halefine “Su” (Usun) denildiğini hatırlamalıyız. Bu iki kozmik adın kullanımında bir tercihten çok bir örtüşme olduğunu söylemek güçtür.

¹³⁶ Vladimirtsov, *Gengis Khan*, Paris, 1948, s. 65.

Han daha güçsüz ya da daha az şüpheci biri olsaydı, *Gizli Tarih* Bodonçar'ın efsanesini daha iyi aktarabilirdi. Büyük şaman, Cengiz Han'ın yerini tutmayı başarabilseydi belki de ön planda olan o olacaktı.

Koşullar farklı olsaydı ve yabandomuzunun Buriyat boyu ya da kaplanın Gold boyu bozkırlarda ve yüksek yaylalarda hüküm sürebilseydi, bugün kaplanın ya da yabandomuzunun mit döngüsünün oluştuğunu görecektik. Kaplan ve yabandomuzu daha büyük önem kazanacaktı ve Altay dünyasında daha çok saygı görecektirlerdi. Herhalde mavi renkte (göksel) olacaklar ve rakiplerini tarih sahnesinden sileceklerdi. VII ya da XIII. yüzyılın büyük mitlerini irdelerken göreceğimiz durumun bir benzeri yaşanacaktı.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BÜYÜK KÖKEN MİTLERİ

A. MAVİ KURT DÖNGÜSÜ

Birinci kısımdaki kutsal hayvanlarla ilgili çeşitli örneklerin incelenmesi sonucunda eski Doğu Türkçesinde *böri*, Moğolcada *cino* ve daha önce sözünü ettiğimiz tabu nedeniyle batı Türklerinin (= Oğuz) lehçelerinde *kurt* adını alan kurt karakteri farklı önem derecelerinde ortaya çıkar. Bu “tabu,” insanın rehberi ve koruyucusu olarak oynadığı rol ve yarattığı boşanançlar kurdun köken mitlerinde birinci sırada yer almasından kaynaklanır.

Ata kurda ait ilk efsane Hiong-nularda, tarihini tam olarak belirleyemediğimiz oldukça eski bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu efsanenin MÖ II. yüzyılda Isık Köl ve İli vadisinde, yani Tien-şan (Tanrı Dağı) ve Balkaş Gölü arasında yerleştiklerini saptadığımız Vusunlar arasında Hristiyanlık döneminden önce gelişip yaygınlaştığını görüyoruz. Vusunların Hint-Avrupalı oldukları sanılmaktadır, çünkü Çinliler bu halkı “mavi gözlü ve kızıl sakallı” olarak tasvir eder.¹ Ancak bazıları bunları Hiong-nuların Çin’in kuzeybatı sınırından kovduğu proto-Türkler² olarak kabul etme eğilimindedir.³ Bu iki toplum arasında ilk kez nasıl ilişki kurulduğunu belirlemek neredeyse olanaksızdır. Kesin olan Vusunların 160 yılına doğru Hiong-nuların boyunduruğuna girmeden önce doğulu güçlü göçebe komşularının saldırılarını püskürtmüş olmalarıdır. Bununla birlikte 72 yılında intikamlarını alırlar, Çin’in desteğiyle isyan ederler ve bağımsızlıklarına yeniden kavuşurlar.

Çin metinlerinde aktarıldığı biçimiyle Vusunların köken efsanesini, tarihlerinin büyük olayına, Hiong-nularla çatışmalarına borçluyuz. İki değişik versiyonda akta-

¹ Bkz. Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, Paris, 1939, s. 65.

² Shiratori, “Beitrag zur Geschichte und Sprache des Centralasiatischen Wusun Stammes,” *KSZ*, 1902, 2-3, s. 33.

³ Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, Paris, 1939, s. 65; Shiratori, “On the Territory of the Hsiung-nu Prince Hsiu-t’u Wang and His Metal Statue for Heaven-worship,” *MTB*, Tokyo, 1930, s. 16-20.

rılan bu efsane çok çevrilmiş ve incelenmiştir.⁴ Bunlar arasında bu efsaneye özel bir önem veren Shiratori'yi izleyeceğiz.

İlk versiyona göre “Vusunların kralının adı Kun-mo’dur. Kun-mo’nun babası, Hiong-nuların batı sınırındaki küçük bir toprak parçasında hüküm sürüyordu. Hiong-nular onu yakalayıp öldürdüler. Kısa bir süre önce doğmuş olan Kun-mo bir çöle atıldı. Orada, ağzında bir et parçası tutan bir karga üzerinde uçtu ve bir kurt gelip emzirdi. (Hiong-nuların) Şan-yu’su bu mucizeye hayran kaldı. Çocuğu kutsal saydı ve büyümesi için serbest bıraktı.”⁵

Daha resmi olan diğer versiyon Hanların Yıllığı’ndan alınmıştır: “Vusunların kralının adı Kun-mo’dur. Babası Ta-yu-çe’lerle birlikte K’iilen ve Tun-Huang arasında oturuyordu ve küçük bir toprak parçasında hüküm sürüyordu.⁶ Ta-yu-çe’ler onu yakalayıp öldürdüler ve krallığını elinden aldılar. Halkı Hiong-nuların imparatorluğuna sığınarak kurtuldu. Oğlu kısa bir süre önce doğmuştu. Vasisi onu kucakladı ve çöle kaçtı. Günlük yiyeceği bulmak için dışarı çıktı, geri döndüğünde bir kurdun çocuğu emzirdiğini, gagasında bir et parçası bulunan bir karganın çocuğun üzerinde uçtuğunu gördü. Bu nedenle onu kutsal saydı ve çocuğu Hiong-nulara götürmeye karar verdi. Şan-yu çocuğu sevdi, büyüttü. Büyüdüğünde eskiden babasına ait olan halkı ona geri verdi ve bir ordunun başına geçirdi. (Çocuk bu görevde sivril-di.) Güçlendiğinde Şan-yu’dan, babasının intikamını almak için kendisini serbest bırakmasını istedi. Batıya doğru ilerledi ve Ta-yu-çe’leri yendi (vs.)”⁷

Birbirleriyle çelişen çok sayıda gelenek topraklarına tekrar yerleşen, ama boyunduruk altında olmaya devam eden Vusunların Hiong-nulara karşı başkaldırmalarını anlatır. Efsanenin kavmin kökenini değil de yalnızca yeniden doğuşunu anlatması ilginçtir. Bu iki versiyon özellikle Vusunların yok oluşu konusunda birbirlerinden ayrılır: Bu yok oluş birinci versiyonda Hiong-nulara bağlanırken, diğerinde Yu-çe’lere atfedilir. Her iki versiyon da çocuğun evlat edinilmesi ve okutulmasını Hi-

⁴ Guignes, *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols et des autres Tartares occidentaux*, Paris, 1756, c. I, kısım II, s. 56. Howorth, “The Northern Frontagers of China,” *JRAS*, 1876, s. 231. Hammer-Purgstall, *Geichichte der Goldenen Horde in Kiptschak*, Peşte, 1840, s. 54. Marquart, *Ueber das Volkstum der Komanen*, s. 238. Klaproth, *Tableaux historiques de l’Asie*, Paris-Londra, 1826, s. 164. Eberhard, *Kultur*, s. 63; *ÇinŞK*, s. 104.

⁵ Shiratori, “Beitrag zur Geschichte und Sprache des Centralasiatischen Wusun Stammes,” *KSz*, 1902, s. 33.

⁶ Yu-çe’ler, Hiong-nuların batısındaki büyük Hint-İskit göçmen konfederasyonudur.

⁷ Shiratori, “Beitrag zur Geschichte und Sprache des Centralasiatischen Wusun Stammes,” *KSz*, 1902, s. 33.

ong-nulara yükler. Ama bu güçlü göçebe imparatorluğun, Hint-Avrupalı olduğu sanılan ve uzak batıda bir yere yerleşmiş bir toplumun köken mitlerinde oynadığı önemli rol yine de bu mitlerin Hiong-nularda yaygın olduğunu kanıtlamaz. Ne yazık ki bu büyük federasyonun ve çağdaşı göçebe halkların, özellikle de İskitlerin kozmoloji ve kozmogoniyle ilgili inançları konusunda çok az bilgimiz var. Bugünkü olanaklarımızla kesin bir bilgiye sahip olmamamıza karşın cesur dilbilimcilerin, Hiong-nu sözcüğünde köpek ya da rengineyi adı keşfettiklerini sandıklarını ve buradan yola çıkarak bir mitin varolabileceğini düşündüklerini söylemiştik. Jormandes'in Hunlarla ilgili geç dönemli öyküsü de çok sağlam bir temel oluşturmaz: "Gotların kralı Filimer ... İskit toprağına girmişti.... Bu halkın arasında bazı büyücülere rastlamıştı.... Kendisinde uyandırdığı güvensizlik sonucunda büyücüleri dışarı attırdı.... Çöllerde dolaşan iğrenç ruhlar bu büyücüleri gördüler ve onlarla kucaklaşıp çiftleştiler ve tüm ırklar içinde en hırçın olan ırkı yarattılar.... Bu ırk insan ırkından çok uzaktı.... İnsan görünümü altında vahşi hayvanların acımazsızlığını taşıyorlardı."⁸

Vusunlara ait efsanenin Hiong-nulardan kaynaklandığını düşündüren, bu efsaneyeye daha sonraları bu konfederasyonun soyundan gelme toplumlarda yeniden rastlamamızdır. Her durumda Stein'in biraz fazla genelleştirerek gösterdiği gibi "tüm (sic.) Türk toplumlarının ve ardından da Moğol toplumlarının kurttan doğan bir atanın soyundan geldiklerine inanmalarının" kaynağı Vusunlardır.⁹

IV. yüzyıl sonunda, genellikle Kao-kiu Ting-ling (yüksek yük arabalı Ting-ling'ler) denilen Kao-kiu'lar oldukça farklı terimlerle de olsa bu efsaneyi yeniden benimsediler. Güney Moğolistan kökenli bir Hiong-nu grubunun soyundan gelen Kao-kiu'lar eskiden Vusunların yaşadığı toprakların kuzeybatısındaki Tarbagatay (Kobdo ve Semipalatinsk bölgesi) bölgesine yerleştiler. Bunlar herhalde proto-Türklerdiler, çünkü Uygurların ataları Töleşlerin doğmasına neden oldular. Hiong-nuların Şan-yu'sunun çok güzel iki kızı vardı. Bir insana verilemeyecek kadar güzel olduğuna inandığı kızlarını Göğe adamaya karar verdi. Bu amaçla kızlarını devletinin kuzeyindeki uzak bir yerde inşa ettirdiği yüksek bir kuleye hapsettirdi. Bir kurt geldi. Üç ay boyunca kulenin çevresinde dolaştı, sonra da inini kulenin dibine kurdu. Bunun üzerine prenseslerden biri kardeşine şöyle dedi: "İmparator babamız bizi Göğün kadınları olmaya adanmış. Bu gelen kurt Gökten gönderilmiş olmasın?" Kule-

⁸ Jormandes, *Histoire des Goths*, 24.

⁹ Stein'in değerlendirmesi için bkz. *BEFEO*, XLI, s. 422.

den çıktı ve kurdun karısı oldu. Bunların çocukları kavmin ataları oldular.¹⁰ Şema tamamen farklıdır: Artık karga yoktur, çöle terk ediliş (bir sungu için Göge doğru yükselen) kuleye kapamayla yer değiştirmiştir, özellikle de ritüeli gerçekleştiren artık erkek (genç bir prens) değil, dişidir (prens). Yalnızca dişi ya da erkek kurt hâlâ varlığını sürdürmektedir.

Tu-kiular (Türükler) daha büyük bir yankı kazandırmak için efsaneyi benimse-diklerinde Vusunların öyküsünü daha da zenginleştirmişlerdir.

MS 420 yılına doğru Kao-kiu'ları yenen ve mitolojilerinin bir kısmını bunlardan aldıkları kesin olan ve büyük bir olasılıkla proto-Moğollar¹¹ olan Huan-huan'ların konfederasyonu için madenlerde çalıştıkları Altay'da hapseden Tu-kiular 551 yılında başkaldırdılar. Bumin Kağan komutasında Huan-huanları mağlup edip Çin sınırından Aral ve İran topraklarına kadar hükümranlıklarını kurdular. Bumin'in ölümü üzerine Tu-kiular iki gruba ayrıldılar. İstemi batı yönünde ilerledi ve 565 yılından itibaren Baktra ve Sogdiana'ya yerleşti. Çok kısa bir süre için birleştirilebilen imparatorluk iki parçaya bölündü; bu parçalar farklı yönlere gitti. Oysa Batı Tu-kiu-ları Doğu Tu-kiularıyla aynı kökenden geldiklerini iddia ediyorlardı. Batı Tu-kiu-ları kurdun barınağı olan ata mağarası tapımını koruyup kurban adamaya devam et-tiler. Bu olgu, kozmogoniyle ilgili mitin geç dönemlerde meydana gelen bir olu-şum olmadığını ya da ikiye ayrıldıktan sonra başka toplumlardan alınmadığını, 551 yılından önce Türkler Altay'da yaşarken de bilindiğini gösterir. Bu mit, Huan-hu-an'lar ile Kao-kiu'ların temasa geçtiği V. yüzyılın başlangıcıyla VI. yüzyılın ortası arasında biçimlenmiş olabilir. İmparatorluğun on dört yıl süren birliğinin mitin oluşması için yeterli olduğunu düşünmek biraz zordur.

VIII. yüzyıldan kalma hiçbir belgede bu mittin söz edilmez ve kurdun ilahi rolü-ne hiç gönderme yapılmaz. Daha yukarıda bu belgelerin Tu-kiuların kozmogoniyle ilgili görüşlerini ortaya çıkardığından söz etmiştik. Ama efsane Çin Yıllıklarında çok iyi bilinir. En eski versiyonu *Tcheou-chou*'dan alınmadır ve dolayısıyla VI. yüz-yıl tarihlidir.

¹⁰ Guignes, *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols et des autres Tartares occidentaux*, Paris, 1756, c. II, s. 2; Visdelou, *Histoire de la Tartarie, supplément à la bibliothèque orientale de d'Herbelot*, Paris, 1870, s. 57; Klaproth, *Tableaux historiques de l'Asie*, Paris-Londra, 1826, s. 125-126; Eberhard, *Kultur*, s. 49; ÇinŞK, s. 73.

¹¹ Bkz. Blochet bunları proto-Tunguzlar sanmıştır: "Le nom des turcs dans l'Avesta," *JRAS*, 1915, s. 305. Shiratori Moğollarla Tunguzların karıştığını ileri sürer: "A Study on the Titles Kaghan and Katun," *MTB*, 1926, s. 16.

"Tu-kiular Hiong-nuların özel bir koluydular (Stamm). Soyadları A-se-na'ydı. Bunlar diğerlerinden ayrı bir göçebe topluluğu kurmuşlardı. Ama on yaşında genç bir çocuk dışında tüm ailelerini yok eden komşu bir devlet bunları yendi. (Düşmanların) askerleri çok küçük olduğu için çocuğu öldürmeye kıyamadılar. Sonuçta ayaklarını kesip otlarla kaplı bir bataklığa attılar. Orada çocuğu etlerle besleyen bir dişi kurt vardı. Çocuk böylece büyüdü ve dişi kurtla çiftleşti, dişi kurt hemen gebe kaldı. Çocuğun hâlâ yaşadığını öğrenen kral öldürtmek için adamlarını gönderdi. Bunlar çocuğun yanında dişi kurdu görünce ikisini de öldürmek istediler. Dişi kurt hemen Kao-çang (Turfan) krallığının kuzeyindeki bir dağa kaçtı. Bu dağda bir mağara vardı ve mağarada her tarafında yüksek dağların yükseldiği ve sık otlarla kaplı yüz *li* genişliğinde bir ova vardı. Bu dağa sığınan dişi kurt, on erkek çocuk dünyaya getirdi. Bu çocuklar büyüdüklerinde dışarıdan kadınlarla birleştiler ve bunlar da kısa bir süre sonra anne oldu, her biri bir soyadı alırken biri de A-se-na soyadını aldı."¹² *Tcheou-chou* onyedî kardeşten (ya da yetmiş kardeşten) yalnızca birisinin dişi kurttan doğduğunu iddia eden oldukça sıradışı bir değişke ileri sürer. Bu öykünün devamı her ne kadar olağanüstüye de konuyla bir ilgisi yoktur.¹³

Sui'lerin Yılığında (*Sui-chou*) yaklaşık elli yıl sonrasına dayanan bir öykü bulunur. "Bazı yazarlara göre ... komşu bir kral öldürmeye cesaret edemediği bir çocuğun tüm soyunu yok etti. Çocuğun ayaklarını ve kollarını kestikten sonra büyük bir bataklığa attılar. Orada kendisine et getiren dişi bir kurt yaşıyordu. Eti yiyen çocuk böylece ölmekten kurtulabildi. Sonra dişi kurtla yatıp kalktı ve dişi kurt gebe kaldı. Komşu krallığın kralı bir askere genç adamı öldürmesini emretti. Çocuğun yanında dişi bir kurt görünce asker onu da öldürmek istedi. Dişi kurt bir ruh tarafından korunurcasına bir anda çocukla beraber kendisini (batıdaki) denizin doğusuna attı ve Kao-çang'ın (Turfan) kuzeybatısında bir dağda durdu.... Bu dağın eteğinde bir mağara vardı. Dişi kurt oraya girince ikiyüz *li* genişliğinde bir ova buldu. Sonra içlerinden biri A-se-na soyadını alacak olan on erkek çocuk doğurdu. Bu çocuk en akıllıları olduğundan kral oldu ve kökenini unutmadığını göstermek için çadırın kapısına üzerinde kurt başı olan bir bayrak astı."¹⁴

¹² Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, Wiesbaden, 1958, c. I, s. 5. Julien, *Documents historiques sur les Tou-kioue (Turcs)*, Paris, 1877, s. 2-3; son cümleyi tamamen yanlış anlamıştır. Parker'ın çevirisi aynıdır: "The Early Turks," *Chinese*, XXIV, s. 120.

¹³ Bkz. ilerde.

¹⁴ Liu Mau-Tsai, *a.g.y.*, s. 40; ayrıca bkz. Julien, *a.g.y.*, s. 25-26.

Her ne kadar bu iki versiyon çok benziyorsa da *Tcheou-chou*'nun ikinci metni çok sayıda özellik sunar. "Bir yazara göre Tu-kiuların kurucusu Hiong-nuların ülkesinin kuzeyindeki Sao krallığından gelmeydi. Bu göçebe topluluğunun şefi A-pang-pu adını taşıyordu. Onyedî kardeşi vardı,¹⁵ birinin adı Asena'ydı. Dişi kurttan doğmuştu. Olağanüstü yetenekleri olan Asena rüzgâr estirip yağmur yağdırabiliyordu. Yaz tanrısı ve kış tanrısının kızı oldukları söylenen iki kadınla evlendi. Bunlardan biri dört erkek çocuk dünyaya getirdi. İlk erkek çocuk beyaz bir kuğuya dönüştü. İkincisi krallığını A-pu-şui ve Kien-şui nehirleri arasında kurdu; onu Ki-ko diye çağırıyorlardı. Üçüncüsü krallığını Çu-çe ırmağının kenarında kurdu. Dördüncü oğlan bir dağa yerleşti. Bu en büyükleriydi. Bu dağda A-pang-pu soyuyla aynı soydan gelen ve soğuk çiğden çok çeken bir göçebe topluluğu yaşıyordu. Büyük kardeş ateş yakarak onları ısıttı ve besledi, yaşamlarını böylece sürdürebildiler. (Bunlar onu kral olarak adlandırdılar.) On karısı oldu ve doğurdıkları tüm erkek çocuklar annelerinin soyadlarını aldılar. Asena bu cariyelerden birinin oğluydu. Kral öldükten sonra on anneden doğan oğlanlar içlerinden birini şef olarak seçmek istediler. Hep birlikte büyük bir ağacın dibine gittiler ve şu antlaşmayı yaptılar: Ağaca doğru en yükseğe sıçrayan bizim şefimiz olacak. En genç yaştaki Asena'nın oğlu diğerlerinden daha yükseğe sıçradığından onu şef seçtiler.... Bu öykünün diğerlerinden farklı olduğu doğrudur, ama bu oğlan da dişi kurt soyundan gelmektedir ... halefi de Tumen (Bumin) olmuştur."¹⁶

Tu-kiuların efsanesi kesinlikle üç eski efsaneden (Vusun, Kao-kiu, Tu-kiu) en zengin olanıdır. Kao-kiu efsanesine oranla Vusun efsanesine daha yakın görünmektedir, ama daha zengin bir öykü dağarcığı vardır ve bazı önemli öğelerin kaybolması açısından bu öyküden farklıdır. Her şeyden önce karganın artık öyküde yer alması önemlidir. Uzun zaman geçerliliğini sürdüren karga yeniden ortaya çıkacaktır – ya da bir kuşun terk edilmiş bir çocuğun üzerinde uçtuğu, yiyecek getirdiği öykülere günümüze kadar tekrar tekrar rastlanacaktır. Ancak bildiğimiz kadarıyla dişi kurtla birleşme artık ortaya çıkmayacaktır. Tu-kiu versiyonlarında eksik olan başka bir önemli öge de Hiong-nuların kralının evlat edinmesiyle ilgili temanın ortadan kaybolmasıdır. Çocuk ile dişi kurt kendi çabalarıyla yaşamlarını sürdürürler. Ama proto-Türklerin, gücü bir anıdan başka bir şey olmayan bu halka bağlanmak için Vusunlar kadar istekli olmadıkları açıktır. Kurucularının bir Hiong-nu çocuğu ol-

¹⁵ Değişkesi: yetmiş kardeş, Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, Wiesbaden, 1958, c. II, s. 488.

¹⁶ Liu Mau-Tsai, *ag.y.*, s. 6.

duğunu söyleyerek bu bağılılığı yeteri derecede gösteriyorlardı. Zaten artık var olmayan bir kral nasıl evlat edinebilir ki?

Öncekilere olduğu gibi Tu-kiu versiyonunda da kurt temel bir öğedir. Önceliği yalnızca öyküde değil, Çinlilerin belirttiği kültürel uzantılarda da görülür: Ata mağarasına tapma, kurt başıyla süslenen sancak, kraliyet muhafız alayının *fou-li* (*böri*, yani “kurt”ın Çincesi) olarak adlandırılması; bütün bunlar gördüğümüz ve göreceğimiz tezahürlerdir.¹⁷ Bununla birlikte kurdun öncelikli rolü efsanenin diğer öğelerini unutturmamalıdır. Çince metinde, halkının düşmanlarının terk etmesinden önce Hiong-nu çocuğunun ayaklarının kesildiği (bir versiyonda kolları da kesilir) anlatılır. Bu ceza gerçekten uygulanmış olabilir. Örneğin, Hamilton’ın aktardığı bir Çin öyküsünde bu türden bir cezanın aynısının Uygurlar tarafından Aralık 866 ya da Ocak 867’de öldürülen Tibetli gaspçı Luen Kong-jo’ya uygulandığını görüyoruz: “To-pa Huay-kuang, Kuo ilçesine beşyüz atıyla birlikte girdi ve Luen Kong-jo’yu canlı olarak yakaladı. İlk önce ayaklarını kestiler¹⁸ ve ona suçlarını bir bir saydılar. Sonra da kellesini uçurdular.”¹⁹ Düşmanların öldürülmesi için eskiden kullanılan klasik yöntemden oldukça farklı görünen bu geleniğin neye karşılık geldiğini bilemiyoruz. Tu-kiuların tarihi daha eski bir durumu ortaya çıkarabilir: Tibetli gaspçı gibi çocuğun başı kesilmez, ama terk edilir. Asya uygarlıklarında (özellikle Çin uygarlığında) çocukların terk edilmesinin ne kadar alışılmış bir adet olduğu bilinmektedir; bu temayı batıda da, örneğin Araplarda ve Musa örneğiyle özel bir değer kazandığı İbranilerde de biliyoruz. Olağanüstü bir rastlantı sonucunda Türk şeması ile Tevrat’taki şema ortak bir nokta sunmaktadır. Genç Hiong-nu gibi Musa da suya bırakılmıştır (birinde Nil’e, ötekinde bataklığa). Her ikisi de ölmeye mahkûmdur. Fakat belirttiğimiz üzere su yeniden doğuş için temel önemde bir güçtür. Bir şekilde terk edilenler, ölmüşler onun sayesinde yeniden doğmuşlardır. Türk metni eski Tevrat öyküsüne göre dişi kurdun müdahalesi noktasında farklıdır: dişi kurt çocuğu emzirmiş, bazı versiyonlarda geyik etiyile beslemiştir. Su çocuğa yaşam vermiştir, ama onu evlat edinen dişi kurttur. Buna Tevrat’ta da rastlarız, böylece ev-

¹⁷ Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg, 1903, s. 221; “Notes additionnelles sur les T’ou-kiue (Turcs) occidentaux,” *TP*, 1904, s. 6; Pelliot, “Neuf notes sur des questions d’Asie centrale,” *TP*, 1929, s. 214. Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (Tu-küe)*, Wiesbaden, 1958, s. 10; Julien, *Documents historiques sur les Tou-kioue (Turcs)*, Paris, 1877, s. 11.

¹⁸ Vurgu bana ait.

¹⁹ Hamilton, *Les Ouïghours à l’époque des cinq dynasties d’après les documents chinois*, Paris, 1955, s. 15.

rensel tema ortaya çıkar. Belki de Vusunlarda, hayvanın evlat edinmesi fikri reddedildiği için başka bir evlat edinme, Hiong-nuların kralının çocuğu evlat edinmesi düşünülmüştür, ama bu çocuk tıpkı Musa'nın Firavun'a karşı gelmesi gibi, üvey babasına isyan edecektir. Dişi kurdun doğum yaptığı mağarayla özdeşleştirildiği açıktır ve sonra gelen tapım bazen birine bazen ötekine yönelir. Mağara, yüksek dağlarla çevrili ova, Türklerin ışığa, yani politik yaşama yeniden kavuşmaları, "dağlardan çıkış" bağlamında ele alınmalıdır. Eğer "demircilerin ve şamanların aynı ocaktan"²⁰ geldiklerini ve Türklerin Altay'da demirci olduklarını anımsarsak cinlerin ya da tanrıların kızlarına yapılan göndermeleri ve kahramanın ilahi yeteneklerini anlarız: "Rüzgârlara ve fırtınalara hükmediyordu." A-se-na ya da Ashina adına gelince kuşkusuz Tu-kiuların prens ailesinin soyadını temsil etmektedir. Bu ada çok sık rastlanır, örneğin halife el-Mutasım Billah'ın 834 yılında atadığı Mısır valisini-nin adında. Ancak Chavannes bu valinin Türk olduğuna inanmamaktadır.²¹

Bu ata dişi kurdun Tu-kiular döneminde nasıl temsil edildiğini kesinlikle bilmiyoruz. Ancak kurt sonradan mavi, *kök*, yani göksel olarak nitelendirilecektir. (Bununla birlikte Kaşgarlı'nın neden *kara kızıl börî*'den de söz ettiğini açıklayamıyorum.²²) Kurdun sonradan edineceği "kutsal" özelliklere daha o zamandan sahip olduğu kesindir. Gerçekten de Türkler (Tu-kiular) kendilerine "mavi Türkler," yani "göksel Türkler" anlamına gelen Kök Türk (ya da Kök Türuk) adını vermişlerdir. Türklerden kalan ve daha önce sözünü ettiğimiz gibi kurt efsanesine değinmeyen yazıtlar, Bumin ve İstemi'nin üzerinde hüküm sürdükleri insan oğullarının (*Kişi*) Gök ile Dünya arasında ortaya çıkışını belirtir ve gökten gelen hükümdarın göğe benzediğini, gökten geldiğini (*Tengri Teg*, *Tengride bölmüş*) doğrular. Mavi Türklerin, en azından gökten gelen hükümdarlarının atası olan kurdun kendisi de gökten gelmiş olmalıdır. Bumin ve İstemi, 551 yılında Huan-huanlara karşı başkaldırıp halklarını Altay'dan dışarı çıkaran ilk prenslerdir. Dağlardan kurtuluş efsanesi dişi kurdun oğullarına atfedilmektedir. Bumin ve İstemi böyle tanınmışlardır ve eğer halefleri gökten geliyorsa onlar da gökten gelmiş olmalıdır. Öte yandan Çinlilerin Türklerin unuttuğu bir miti bilmeleri olanaksızdır. Bilindiği gibi yazıtlarda sözü edilen insanların ortaya çıkması aslında bunların mağarada doğmalarına ve yaşamalarına gönderme yapmaktadır.

²⁰ Sieroszewski, "Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes," *RHR*, 1902, s. 319.

²¹ Chavannes, "Notes additionnelles sur les T'ou-kiue (Turcs) occidentaux," *TP*, 1904, s. 20-21, not.

²² *Divanü Lûgat*, c. III, s. 219.

Tu-kiuların askeri yükselişleri ve Orta Asya üzerindeki kültürel etkileri başka mitlerin doğmasına engel olmamıştır, ama kurtla ilgili mitin bozkırlarda varlığını sürdürmesini ve yüzyıllar sonra Cengizhan Moğollarıyla daha da etkili bir biçimde ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Moğolların Gizli Tarihi adlı eski belgenin aktardığı kadarıyla Cengiz Han'ın köken miti Yukarı Asya'daki mitlerin en karmaşıklarındandır, dahası çeşitli etkilerle hızla bozulmuş ve daha yakın tarihli yerli ya da yabancı versiyonlarda tamamen farklılaşmış, zor tanınır hale gelmiştir.

En eski tarihli metinde ya farklı biçimlerde ya da aynen iki kez tekrarlanmıştır. *Gizli Tarih* söze şöyle başlar: “Cengiz Han'ın kökeni Börteçine'dir (mavi kurt) ... yukarıda Göğün sahibinin vekilidir. Karısı Koa Maral'dır (boz dişi geyik). Denizi aşarak gelmiştir. Onon nehrinin kaynağında Burkan Kaldun'da kampını kurduğunda Bataçi-kan doğmuştur.” [Türkçe baskıda: Cengiz Han'ın cediti, yüksek Tanrı'nın takdiriyle yaratılmış bir bozkurt idi, eşi beyaz bir dişi geyik idi. Onlar denizi geçerek geldiler. Oman nehrinin menbaı ile Burhan-haldun (dağı) civarına yerleştiklerinde Bataçıhan adlı bir oğulları oldu.]²³

Kısa, ama özlü birçok bilgi içeren, bu nedenle de oldukça karanlıkta kalan bu birkaç satır beraberinde pek çok sorunu getirmektedir. *Börteçine*'yi mavi kurt olarak çeviriyoruz. Pelliot'un belirttiği gibi Çince metinde şu yorumla karşılaşıyoruz: “Ts'ang-sô: gök rengi, mavimsi yeşil renk.” Bu sözcüğe, kökenin ısrarla vurgulanmasından ya da kurdun gökle arasındaki akrabalık bağından başka bir anlam yükleyemeyiz. Tu-kiular gibi Moğollar da kendilerini göksel, sözcüğü sözcüğüne söylersek *kôke*, yani mavi olarak adlandıracaklardır. Bu mavi kurt boz bir dişi geyikle evlenir. Genellikle çok az ilgi çeken iki hayvanın –bir otobur ile etoburun– evliliği XIII. yüzyılda çok eski bozkır hayvan sanatını ve hayvan dövüş sahneleri tasvir eden levhaları hatırlatması bakımından bir tarihçi için olağanüstü değerlidir. Öte yandan *koa* boz, kahverengi sözcüğünü, *kôk*'ün bir paraleli gibi kavramak ve kurt göğe benzetildiği için geyiğin de toprağa benzetildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Eğer bu doğruysa, bu satırlarda Orhon Tu-kiu yazıtlarında Tekvin'e karşılık geleni buluyoruz demektir: *Ûza kôk tengri asra yağız yer*, “yukarıda mavi gök, aşağıda karanlık yer.” Bu yazıttaki *kôk* tam olarak *börte*'ye, *yağız* da *koa*'ya karşılık gelir. Sürekli olarak bir kanıt olmaksızın, bu metinde geçen Gök-Yer çifti ile bu çiftin yakarışının

²³ MGT, giriş. Pelliot'un çevirisini daha zarif bir hale getirmeden aynen aldım, ama bunun yalnızca bir deneme olduğu unutulmamalıdır (çünkü eser Pelliot'un ölümünden sonra basılmıştır).

hemen ardından insanların doğuşu arasında bir ilişki olduğu varsayılmıştır. Şimdi bu varsayımı daha sağlam değerlendirebilecek durumdayız. Ulaklar ya da tezahürler aracılığıyla (bu kurdun ya da alageyiğin ne olduklarını tahmin etmek zordur) Gök ve Yerin birleşmesinden insanlar, en azından büyük insanlar doğmuştur. Bunlar arasındaki örtüşme, en azından Moğol inancına göre ata Bataçi-kan'ın doğduğu yer olan kozmik dağda, Burkan Kaldun'da gerçekleşir. Öte yandan bu dağa Cengiz Han döngüsünde farklı bir anlam yüklenmiş ve kurt erkek olduğundan ve geyik bir mağarada doğurmadığından Tu-kiuların ata mağarasına gönderme yapılmış olabilir.

Türklerin insanlarla hayvanları nasıl karşılaştırdığını incelerken *Er-Töştük*'ten yaptığımız sayısız alıntıyı hatırlayalım. Babasının tanrılara yakarışından sonra dünyaya gelen kahraman “mavi kurtu benziyordu, yırtıcı bir hayvan gibi cesurdu, mavi demirden bir zırh giyiyordu ... bir elinde demirden mavi bir kalkan öteki elinde demirden mavi bir mızrak tutuyordu.”²⁴ Bu kahramanın kurtla özdeşleşmesi ve mavi sıfatının art arda kullanılması, kahramanımızın göksel olduğunu göstermektedir. Oysa vaşağa benzetilen karısı Kenjeke “dişi dağ keçisi gibi ürkek ve şaşkın hareketler yapmaktadır.”²⁵ Bununla birlikte Kenjeke, göksel bir kız gibi “nur gibi parlak, ıslıl ıslıl parlayan pembe bir yüze”²⁶ sahiptir, ama başka bir bölümde açıkça bir dağ keçisi ya da karaca olduğu söylenir.²⁷ İnsan elinde olmadan bu kurt-karaca (ya da kurt-dişi dağ keçisi) ikilisi ile Cengiz Han mitlerinin ata çifti olan kurt-dişi geyik çifti arasında bir bağlantı olduğunu düşünüyor. *Er-Töştük*'de kültürel bir dönemin anısı canlandırılmakta ya da bu döneme gönderme yapılmaktadır. Bu konu batı Türk dünyasında yankısını bulmuştur. Konya'da hâlâ “dişi geyik doğurduğunda kutsal bir ışık dünyayı aydınlatır” denilir.²⁸

Aynı noktalara tekrar tekrar dönme pahasına şunu belirtmeliyiz: bu vahşi hayvan-otçul hayvan çifti varsa ve bu çift köken mitlerinde önemli bir rol oynuyorsa, av hayvanının sırtına binmiş avcı hayvanı temsil eden hayvan dövüş levhalarında iki hayvan dövüşürken değil, çiftleşirken gösterilmektedir. Bu nedenle bu levhaların erkeğin ve dişinin, Gök ile Yerin cinsel ilişki mitini ifade ettiğinden hiç kuşku-muz kalmamıştır.

Gizli Tarih'teki versiyon ile Tu-kiuların eski miti arasındaki ilişkiler suyun ro-

²⁴ Pertev Naili Boratav, *Er-Töştük* § 8.

²⁵ Pertev Naili Boratav, *Er-Töştük* § 14.

²⁶ Pertev Naili Boratav, *Er-Töştük* § 16.

²⁷ Pertev Naili Boratav, *Er-Töştük* § 16.

²⁸ Oğuz Tansel, “Quand il pleut en même temps que le soleil brille,” *SO*, Helsinki, 1958.

lyle ilgili göndermelerde de keşfedilebilir: su, önce aşılmaması gereken deniz, daha sonra çok net olarak Tu-kiuların bataklığını hatırlatan ve doğum için en uygun yer kabul edilen Orhon Irmağı'nın kaynağı olarak ortaya çıkmıştır.

Kurt ile dişı geyiğin birleşmesinden büyük bir soyağacının gövdesini oluştura-
cak kişı doğmuştur. Bu soyağacı Cengiz Han ncesi Moğol döneminden, fatih Do-
bun Mergen adlı yakın tarihli atasına kadar tüm kuşakları kapsamaktadır. Bu nokta-
da Cengiz Han'ın göksel kökenini haklı gösterecek yeni bir mit ortaya çıkar. "Bu sı-
ralarda Dobun Mergen lr. Dobun Mergen'in ölümünden sonra (karısı) Alan Koa
kocasızken  oğlan doğurur." Dobun Mergen'in sağlığında doğan oğulları yeni
kardeşlerini kıskanarak annelerinden gizli aralarında söyle mırıldandılar: "Ne b-
yk ne küçük erkek kardeşleri, ne kardeş çocukları"²⁹ ne yeğenleri ne de kocası
varken annemiz üç erkek ocuk dünyaya getirdi. Evde tek erkek Melik Bayuday'dır.
Bu üç oğlan ondan olamaz mı? Anneleri Alan Koa bunların gizli gizli ne mırıldan-
diklarını anladı." Başına gelenleri anlatarak bu suçlamaları yanıtlamak istedi: "Her
gece sarışın [parlak sarı] bir adam, evin (adırın) bacasından (damdaki açlıktan) sı-
zan ışık vasıtasıyla girerek karnımı okşuyor ve onun nuru vücuduma geçiyordu.
ıkarken de güneş (veya) ayın nurları üzerinden sarı bir köpek gibi sürünerek çıkı-
yordu. Siz nasıl böyle düşünmeden konuşıyorsunuz? Bu (hadise) zerinde fikir y-
rtlrse, onların tanrı oğlu oldukları meydana çıkar. (Kardeşlerinizi) kara başı
(adi) insanlarla mukayese ederek nasıl öyle konuşabiliyorsunuz? Onlar bütün
insanların hanı oldukları zaman, adi halk (hakikati) anlayacaktır."³⁰

Cengiz Han bu erkek çocuklardan birinin soyundandır. Bu öyküde görünüşte
mavi kurt ve boz dişı geyik mitiyle bir ilişkisi olmayan başıka bir değerlendirme
söz konusudur. Bağlam tamamen şamanist niteliktedir. Dul kadını ziyaret eden ruh,
kadının evine damdaki açlıktan, yani duman deliğinden ya da kiriş aralığından
içeri girmektedir (ykde bu noktada bir tereddüt olması şaşırtıcıdır). Bu erkek,
Alan Koa'nın da söylediği gibi Gökten gelmektedir. Duman deliği aile ocağının G-
ęe açılan kapısıdır. Bunu gerek eski gerek ağdaş birçok dinsel olgudan biliyoruz.
Özellikle yeni doğanın içine girecek temel ruh bu giriş yolunu kullanarak içeri gi-
rer. Buriyatlarda gelinin babası aile ocağının yanında, evin ortasında, yani duman
deliğinin altında durur. Yüzünü göğe doğru çevirerek tanrılardan eşlere mutluluk

²⁹ Bu eşini kaybetmiş anlamına gelir. Kadın dul kaldığında kayınbiraderi ya da kayınpederi,
vb ile evlenebilirdi, daha doğrusu evlenmek zorundaydı.

³⁰ MGT § 21; Pelliot, metin: s. 7, eviri: s. 123; Haenisch, metin: s. 2, eviri: s. 3.

vermelerini ister.³¹ Mutluluk, eski çağlarda *kut*, yaşam dayanağı, Tanrı'dan gelen ruhtur.³² Cengiz Han mitinde dişiye hamile bırakan ruh hem insan hem bir ışık demeti biçimindedir: “Parlak sarı”dır, “ışık saçan bir parlaklıkta”dır, “güneş ve ay ışıklarıyla” ortaya çıkmaktadır. Ayrıca sarı renkli bir köpektir, en azından göçebe çadırından böyle çıkmaktadır. İlerde göreceğimiz üzere köpek ile kurt çok sık karıştırılmıştır. Belki burada mavi kurta bir gönderme vardır; sarı renk ise daha önceki imgelerde aktarılan sarı renk ifadesinden kaynaklanmaktadır. Moğolların sarıyı böyle kavradıkları kesindir ve Timur dönemi versiyonlarından (XV. yüzyıl başları) olan ve genç kadının dişi vahşi hayvanla birlikte tasvir edildiği *Şub-i panjgâne*'deki bir resim de bunu kanıtlar.³³ Sonuçta hem insan hem hayvan hem de ışıktır. Bununla birlikte hayvan biçimi daha az önemli gözükmemektedir, metin özellikle ışık görünümü üzerinde durmaktadır. Daha önce başka bir konuyla ilgili olarak gördüğümüz gibi³⁴ mitte yıpranmış olan kurt, Alan Koa'nın üç oğlundan Bodonçar'ın yaşamında önemli bir yer tutmaktadır. Bodonçar “yiyeyeği bitince, kurtlar tarafından kayalar arasında sıkıştırılmış av hayvanlarını vurarak onlarla (kurtlarla) yiyeyeğini paylaştı, bazen kurtlardan kalan artıklarla beslendi.”³⁵ Başka bir deyişle kurtların yaşamını paylaşıyordu, onlar tarafından besleniyordu ve bu nedenle kurdun gerçek oğluydu. Ne tesadüf ki (?) Reşidüddin, Bodonçar'ın “koyu mavi gözleri olduğunu” söylüyor, oysa koyu mavi gözler bir Moğol için garip bir özelliktir, bu nedenle bu sözleri göksel maviye yapılan bir gönderme olarak görmek gerekir.³⁶ Kurtların beslediği Bodonçar efsanesi daha önce gösterdiğimiz gibi bilerek ve isteyerek yok edilmesi için yeterli neden olmasına karşın varlığını sürdürmüştür. Bu efsanenin özel bir anlamı olmalıdır. *Altan Tobçi*'de, bir ata atlayıp halkından ayrılacağı sırada Bodonçar: “Eğer ölürsem ya da başıma bir şey gelirse, bu kader böyle istediğinden- dir,” der. “Sonra Onon nehrine gider. Bir kurdun boz bir alageyiği kayalık bir mağara da sıkıştırdığını görür. Kurdun üzerine yürüyüp öldürür ve etini yer.”³⁷

³¹ Stein, “Architecture et pensée religieuse en Extrême Orient,” *Arts Asiatiques*, IV, 1957, s. 181.

³² Bkz. Jean-Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Paris, 1963, s. 25 vd.

³³ Zeki Velidi Togan, “The Composition of the History of the Mongols by Rashîd al-dîn,” *CAJ*, 1962, s. 69-70.

³⁴ Önceki bölümdeki yalnızca kurtla ilgili cümlelere değil, Bodonçar efsanesi hakkında söylediklerime de bakınız, bu bölümde topladığım öğelerle tamamlamalıdır.

³⁵ *MGT* § 26; Pelliot, metin: s. 8, çeviri: s. 124; Haenisch, metin: s. 3, çeviri: s. 4.

³⁶ Reşidüddin, alıntılan: Pelliot ve Hambis, *Histoire des campagnes de Gengis Khan, Cheng-wou T'sin Tchong Lou*, Leiden, 1951, s. 118.

³⁷ *Altan Tobçi* § 9, Bawden, *The Mongol Chronicle Altan Tobci*, Wiesbaden, 1956, s. 116.

Beklenmedik bir biçimde av hayvanıyla yırtıcı hayvan arasındaki bir dövüş sahnesiyle bağlantılı bir şekilde kurt-boz alageyik çiftini ve bunun da ötesinde geyikgiller için alışıldık sığınma yeri olmayan mağaranın varlığını görürüz.

Cengiz Han'ın köken efsanesini anlatan ikinci metin olan *Altan Tobçi*, temel öğeleri korumakla birlikte *Gizli Tarih*'ten uzaklaşmış görünmektedir. İlk soyağacı üç oğlanın babasına götürür: Boroçu, Sibağacı ve Börteçine. “Bunlar kavga edince, Börteçine (bozkurt) kuzeye gitti ve denizi aştı, (Moğol) halkının toprağına ulaştı. Burada kocası olmayan To'a Maral adlı genç bir kıza evlendi ve bu halkın toprağına yerleşip Moğol boyu oldu. Oğlu idi.” Bunun ardından ikinci bir soyağacı türer.³⁸ Bu soyağacındaki yenilikler şunlardır: Börteçine artık asıl köken değildir. O ve karısı To'a Maral (Koa Maral) her ne kadar hayvan görünümünde kalıyorsa da, hayvanlarla cinsel ilişki temasından hayvanlarla cinsel ilişki taklidi temasına geçmişlerdir, dolayısıyla artık insan olarak kabul edilirler. Koa Maral'ın kocası yoktur, bu da ya Alan Koa'yı hatırlattığının ya da bekaret idealinin artık kabul görmeye başladığının göstergesidir.

Altan Tobçi'de bundan sonra gelen hikâye tek gözüyle üç günlük yürüyüş mesafesindeki her şeyi görebilen Duva Sokur adlı tekgözlünün hikâyesidir. “Dayir ve Boro adında iki atı vardı.”³⁹ Duva Sokur, Dobu Mergen adlı en küçük kardeşini de yanına alarak Burkan Kaldun tepesine gitti ve buraya oturdu. Selin önü sıra gelen bir grup göçmen gördü.... Duva Sokur en küçük kardeşi Dobu Mergen'e şunları dedi: ‘Tenggig selini aşmaya gelmiş şu göçmen topluluğunda iki tekerlekli arabanın önünde bir genç kız oturuyor. Bu genç kızın güzelliği buradan gözüküyor. Git ve bak.’ Dobun gider ve kıza kim olduğunu sorar. Kız yanıt verir: ‘Saf yolla doğan (?) Alung Koa adında bir kızım.... Dobun Mergen bu kıza alır ve iki oğlu olur.’ Daha sonra Dobun Mergen ölür. “Kocasının ölümünden sonra Alung Koa kocası olmadığı halde Begter, Belgetey ve Bodoçar adlarında üç oğlan doğurdu.” Hafif meşreplikle suçlanan kadın kendisini, “Parlak sarı renkli bir delikanlı karanlık gecede çadırıma girdi, çadırım ışığıyla aydınlandı. Karnıma sürtündüğünde bir kaljin (?) köpeğe dönüştü ve diliyle dudaklarımı yalayarak sağdaki kapıdan çekti gitti,” sözleriyle savunur.⁴⁰

İlk versiyonun bozulmuş hali olmasına karşın, Alan Koa efsanesinde kadını döl-

³⁸ Bawden, *The Mongol Chronicle Altan Tobci*, Wiesbaden, 1956, s. 112-113.

³⁹ “Kestane” ve “boz,” bkz. Cleaves, “The Mongolian Names and Terms in the History of the Nation of the Archers by Grigor of Akanc,” *HJAS*, 1949, s. 501-505.

⁴⁰ *Altan Tobçi* § 8; Bawden, *The Mongol Chronicle Altan Tobci*, Wiesbaden, 1956, s. 115.

leyen ruhun, insan, ışık ve köpek biçimleri üzerinde durulur ve bu özellikleri arasında köpek yönü daha fazla vurgulanır. Tekgözlünün oynadığı rol çok önemlidir ve bu önem doğrudan *Gizli Tarih*'ten gelmektedir: “Duva Sokur, alını ortasında ancak tek göze malik olduğu halde üç günlük yolu görebiliyordu.”⁴¹ “Bir gün Duva Sokur küçük kardeşi Dobun Mergen’la Burkan Kaldun’a çıkmıştı.”⁴² Duva Sokur Burkan Kaldun’un tepesinden bakarken bir grup insanın göç etmekte ... olduklarını gördü.” Gözleri bu kalabalık arasından Alan Koa’yı seçti.”⁴³

Her ne kadar tek göze sahip olmanın daha iyi görmeyi sağladığı sonucu çıkarılıyorsa da, aslında bu karakterin öyküde neden yer aldığını bilmiyoruz. Orta Asya’da tekgözlüyle ilgili konular hâlâ belirsizdir. Bu karakterin çok beğenildiği kesindir. Tepegöz’le burada rastlantı sonucunda karşılaştık, karşılaşmaya da devam edeceğiz. Duva Sokur gibi köken mitinde belli bir yere sahiptir. Ama öyküde karakterin iki esas tezahürü olması bizi konudan uzaklaştırmaz. Tekgözlüler sayısız modern öyküde geçer.”⁴⁴ Yenisey mezar taşlarında tasvirlerine çok sık rastlanır.”⁴⁵

Moğolların son büyük klasik versiyonu Sayang Seçen’inkidir. Bu efsane kaleme alındığı sıralarda Moğollar Budist olmuşlardı ve bu dine aşırı bağlandıklarından Tibet’ten geldiklerinin hayalini kuruyorlardı. Bu yeniliğe karşın efsanenin karakterleri aynıdır: Babalarının öldürülmesinden sonra Tibet kralının üç oğlu farklı ülkelere kaçarlar. Börteçine adındaki en küçük kardeş Tenggis gölünü aşmaya karar verir; Koa Maral adlı bakireyi eş olarak alır ve Baykal Gölü’ne, Burkan Kaldun tepesine varır.”⁴⁶ Bu son iki versiyonda Börteçine’nin küçük kardeş olarak yer alması dikkat çekicidir: en küçük çocuk her zaman aile ocağının bekçisidir ve ateşin prensi, *otçi-*

⁴¹ MGT § 4.

⁴² Pelliot’un yazımını izledim. *Altan Tobçi*’de Dobun’daki *n* sesi düşer (Dobu).

⁴³ MGT § 5-6; Pelliot, metin: s. 5, çeviri: s. 121; Haenisch, metin: s. 1, çeviri: s. 1.

⁴⁴ Bir Yakut masalında şeytanın kızının yalnızca bir gözü vardır (Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 264); başka bir masalda şeytanın kızının bir gözü, bir kolu, bir bacağı vardır (Coxwell, *a.g.y.*, s. 282); *Siddhi Kur*’da, bir boğanın alnının ortasında bir gözü vardır (Jülg, III). Samoyedlerde yaşlı bir adamın yalnızca bir gözü, kolu ve bacağı vardır (Castren, *Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völkerschaften*, St. Petersburg, 1857, s. 157). Çukçelerde toprağı temsil eden eğlenceli figürün bir gözü vardır, ama bu defa tek göz alında değil, yüzünün sol tarafında bulunur (Bogoras, *The Chukchee*, AMNH, 1904-1907, Leiden, s. 293 vd).

⁴⁵ Üç gözlü insanlar: Appelgren-Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931, levha 153, 151, 156, 173, 311; tek gözlüler: levha 178; Orkun, *ETY*, III, s. 8, 13; alındaki göz genellikle normal gözlerin yerine geçmez, bu gözlerin arasına eklenir.

⁴⁶ Klaproth, *Tableaux historiques de l’Asie*, Paris-Londra, 1826, s. 157.

gin'dir.⁴⁷

Yabancı kaynaklar Alan Koa'nın harika öyküsünü tekrarlama konusunda çok istekli olmuşlardır. Çin kaynakları şunları doğrular: "Bu ailenin ilk atası, uzun boylu, yakışıklı ve mavi renkli birisiydi. Acılı ve terk edilmiş bir kadınla evlenmişti." Bu versiyonda insan görünümünü altında, şiirsel sözler aracılığıyla diğer Çin versiyonlarında açıkça söz edilen mavi kurt ve dişi geyik çiftini görebiliriz: "Mavimsi bir kurttu. Beyaz renkli yırtıcı bir dişi geyikle evlendi. İlk ata göçebe bir yaşam sürmüştür. Denizi aşmış ve Onon'un kaynağı Burkan Kaldun dağına varmıştır."⁴⁸

Müslüman tarihçiler bazı çarpıcı özellikler üzerinde durur. İyi bilgi edinmiş olması gereken Reşidüddin'e göre, Alan Koa her gece rüyasında "sarı renkli" ve "koyu mavi gözlü" bir cin görüyordu.⁴⁹ Mirkhond "geceleri parlak sarı bir ışığın aniden Alan Koa'nın bedenini sardığını, ağzından gövdesinin içine girdiğini, bağırsaklarından aşağı inerek üreme organlarından dışarı çıktığını ... Alan Koa'nın bir erkek tanımadan gebe kaldığını ... her gece olup biteni anlamaları için büyüklerini çadırına topladığını ... üç çocuk doğurduğunu" aktarır.⁵⁰

Ermeni versiyonuna göre ışık temel önemde olan kratofonidir de. "Moğollar sık sık krallarının Tanrı'yla eşdeğer olduklarını söylerlerdi.... Bunu kanıtlamak için de Cengiz Han'ın ... kesinlikle insan tohumundan gelmediğini ... bilinmeyen görünmez yerlerden çıkan bir ışığın annesinin oturduğu çadıra girdiğini anlatırlardı.... Işık Cengiz Han'ın annesine şunları söylemişti: Gebe kal, dünyanın hakimi olacak bir oğlun olacak."⁵¹

Sonuçta çeşitli etkilere karşın temel önemde olan yalnızca kadını dölleyen ışık temasıdır. Bu temayı XVII. yüzyılda Ebulgazi Bahadır Han'ın öyküsünde açık olarak görüyoruz. Bu Türk tarihçi hâlâ "dağlardan çıkış"ın anısını gündeme getirmekte ve o dönemde Moğolların kralının Börteçine olduğunu doğrulamaktadır.⁵² Börteçine ölünce yerine kral olarak Koa Maral seçildi.⁵³ Adlar hâlâ varlığını sürdürse bile

⁴⁷ Bzk. Radlov, *Sibirya'dan*, c. I, 416; Bretschneider, *Notes on Chinese Mediaeval Travellers to the West*, Şanghay, 1875, s. 21-24 vd.

⁴⁸ Klaproth, *Tableaux historiques de l'Asie*, Paris-Londra, 1826, s. 157-159.

⁴⁹ Pelliot ve Hambis, *Histoire des campagnes de Gengis Khan*, Cheng-wou T'sin Tcheng Lou, Leiden, 1951, s. 118. Vernadsky, *The Mongols and Russia*, New Heaven, 1953, s. 18.

⁵⁰ Herbelot, *Bibliothèque orientale*, Maestricht, 1776, s. 78.

⁵¹ Guiragos, alıntılan: Dulaurier, "Les Mongols d'après les historiens arméniens," *JA*, 1858, s. 249.

⁵² Ebulgazi Bahadır Han, *Şecere-i Türk*, ed. Baron Desmaisons, s. 33.

⁵³ Ebulgazi Bahadır Han, *Şecere-i Türk*, ed. Baron Desmaisons, s. 63.

simgesel anlamlarının tamamen kaybolduğu gözlenmektedir. Bununla birlikte Ebulgazi, Alan Koa efsanesini daha iyi bilmektedir: “Bir sabah güneş doğmak üzereyken Alan Koa çadırın üst deliğinden içeri giren bir ışık demetiyle uyandı, beyaz suratlı koyu mavi gözlü bir erkeğin bu ışık demetinden çıkıp kendisine doğru geldiğini açıkça gördü.... Bu erkek yavaşça yaklaştı, yatakta yanında yattı ve bir koca gibi davrandı ve aynı delikten geçerek dışarı çıktı.... Bu erkek beş altı gün sonra yeniden geldi ve bu ziyaretlerini zaman zaman yineledi. Bununla birlikte daha birinci gecesinde Alan Koa bu birleşmenin nişanını bedeninde taşıyordu.” Alan Koa’nın evini gözetlediler. “Bir keresinde bekçilik yapan kimse güneş gibi parlak bir ışığın üst delikten Alan Koa’nın çadırına girdiğini gördü, hemen arkadaşlarını uyandırdı, birkaç ışığın çadıra indiğini ancak görebildi; çıktığını hepsi görebilse de bu ışık demetinde bir insan biçimi seçemediler.”⁵⁴

Müslüman ve Hristiyan öykülerinden yabancıların ışıkla döllenmeye karşı bir itirazları olmadıkları görülmektedir. Bunlar bu temaya, bir yandan İslamiyetteki *nur* kuramından öte yandan Meryem Ana’nın bakireyken gebe kalması dogmasından dolayı alışıldılar. Cengiz Han İmparatorluğunun Moğol olmayan tebasının bu yaklaşımının daha ilk versiyonundan efsaneyi etkilediğini sanıyoruz. Göksel bir hayvanın bu efsanede başrol oynadığına eminiz. Ama gelişmiş uygarlıklarla çok erken tanışan ve imparatorluklarının tanrısal kökenini kabul ettirmek zorunda olan Moğollar, hayvanla cinsel ilişki düşüncesini kabul ettirmekte çok zorlanacaklarını görmüş olmalılar. “Cengiz Han’ın kökeni mavi kurt ve boz dişi geyiktir” iddiasında bulunan Moğollar tanrısal varlığın ışık içinde gelmesi kendi inançlarına kesinlikle aykırı düşmediği için bu idealist versiyonu kabul ettirmeyi yeğlediler. Yıllıklarında bu iki versiyonun belirsiz bir sentezini vermeyi ustaca becermişlerdir.

Alan Koa efsanesi ile Meryem Ana’nın bedeninde İsa’nın mucizevi döllenmesi arasındaki paralellik uzun süre önce hem Kandemir hem *Tarih-i Râşidi*’de *Zaferna-me*’den söz eden Mirza Muhammed Haydar⁵⁵ hem de aynı dönemde yaşamış başka araştırmacılarca dile getirilmiştir. Bunların ardından bazı bilim adamları buradaki açık bağlantıyı ortaya çıkarmak istedi. Öyle ki Vernadsky, “Hristiyanlığın bazı Moğol kavimleri arasında hızla yayılmasından” yola çıkarak “kimi küçük değişik-

⁵⁴ Ebulgazi Bahadır Han, *Şecere-i Türk*, ed. Baron Desmaisons, s. 64-66.

⁵⁵ Mirza Muhammed Haydar, *The Târikh-i Râşidi, A History of the Moghuls of Central Asia*, çev. D. Ross, ed. N. Elias, Londra, 1895, s. 5. Visdelou, Kandemir’den alıntı yapar ve kuramını geliştirir (*Histoire de la Tartarie*, Paris, 1870, s. 152).

liklerle kopyalandığını" söyler.⁵⁶ Başka araştırmacılar da bu kopyalamanın izini başka yönlerde aradılar. Howorth burada Budha'nın doğuşunun bir tekrarı olduğunu iddia etmiştir.⁵⁷ Herzfeld ise Alan Koa'nın adının Yunanlı fatihin annesi Olympias'ın adının bozulmuş hali olduğunu ileri sürerek burada İskender efsanesinin bir türevini görür.⁵⁸ Timur'un Semerkant'taki mezar yazıtında Moğolların kökeninden söz eden bölümü inceleyip şöyle bir açıklama yapar: "Yazıt, Kuran'ın XIX:20 ve XIX:17 ayetlerinde Meryem Ana'nın Müjdelenmesiyle bağlantılıdır. Fakat bu, yalnızca bir etkilenmedir. Aslında bunlar doğrudan İskender'in hikâyesinden kaynaklanmaktadır."⁵⁹ Toynbee bu kurama büyük hayranlık duymuştur.⁶⁰ Kendisinden önce yapılan değişik önerileri inceleyen Blochet ise Zerdüştcülüğün etkisine inanma eğilimindedir.⁶¹ Aslında tüm bu çabalar ve burada söz etmediğimiz başka çabalar boşa çıkmıştır: benzerlikleri göstermekten başka ilginç tarafları yoktur. Daha sonraki dönemlerde etkilenmeler olduğu kesindir; biraz önce Meryem Ana doğmasından söz ettik. Bu varsayımlar özgün değilse de, en azından tamamen yerli sayabileceğimiz ve kökeni bakımından ne Hristiyanlıkla ne Budistlikle ne Zerdüştlükle ne de Yunan paganizmiyle ilgili olan bir temanın anlaşılmasını, zenginleştirilmesini ya da kabul edilmesini sağlamıştır. Efsanenin çekirdeği Altay'dır ya da çok uzun zaman önce Altaylılaştırılmıştır. Bu, bin yıl önce doğduğuna tanık olduğumuz mavi kurtla ilgili efsanedir aslında. Ancak şöyle bir varsayımda bulunabiliriz, ilk başta temel rol oynayan hayvan zaman içinde göksel bir özellik kazanmış ve sonunda yerini ilk başlarda yalnızca bir süs olan aya ya da hale biçimli ışığa bırakmıştır.

Bununla birlikte daha önce gördüğümüz gibi mavi kurt teması kaybolmamıştır. Örneğin Töleşlerde kurt başlı tanrıyla ilgili efsanede rastlamıştık. Söylediğimiz gibi *Oğuzname*'de büyük bir olasılıkla Moğolların doğrudan etkisiyle temel bir rol oynayacaktır. Bugün etkileri çeşitli Türk toplumlarında hâlâ sürmektedir. Uzak yankılarına örnek olması bakımından Yakutlarda tüm *sata*'lar (= *yada taşı*, panzehir taşı, yağmur taşı) içinde en güçlü olan kurtla ilgili olandır.⁶² Bugün bile Anadolu'da kısır kadınların çocuk sahibi olmak için kurda yakarması efsanenin başlangıcını

⁵⁶ Vernadsky, *The Mongols and Russia*, New Heaven, 1953, s. 19.

⁵⁷ Howorth, "The Northern Frontiers of China," *JRAS*, 1875, s. 233; ayrıca bkz. s. 230.

⁵⁸ Herzfeld, "Alonga," *DI*, 1916, s. 317-327.

⁵⁹ Herzfeld, *a.g.y.*

⁶⁰ Toynbee, *Tarih Bilinci*, Londra, 1934-1954, c. VI, s. 268, not 4.

⁶¹ Blochet, "Études sur l'histoire religieuse de l'Iran," *RHR*, 1898, s. 57-62.

⁶² Sieroszewski, "Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes," *RHR*, 1902, s. 214-215.

oluşturan dölleyicinin rolünü gösterir.⁶³ Kamçatka'da da "ikizlerin babasının her zaman kurt olduğuna" inanılır.⁶⁴ Burada söz konusu olan kurdun ancak olağanüstü yaratıklar doğurabileceği inancıdır. Tüm ilkel uygarlıklarda ikizlerin anormal yaratıklar olarak görüldükleri bilinmektedir: "İkizlerin durumu toplumdan topluma çok farklılık gösterir. Bir yerde öldürülürken başka bir yerde tanrısallaştırılırlar."⁶⁵ Özellikle tek bir annenin aynı anda birden fazla çocuk doğurmasına yalnızca hayvanlarda rastlanması nedeniyle hayvansal bir olgu olarak görüldüğüne inanıyoruz. Kamçatka'da yaşayanlar "ekim ayındaki yıllık bayramda kuru ottan yaptıkları kurt tasvirini bir yıl koruyarak kurdun köyün kızlarıyla evlenmesini sağlamak isterler."⁶⁶ Kurtla ilgili mitlerin tüm Sibiry topluluklarında varlıklarını sürdürdüğü için Altaylı olmayan toplumlarda (örneğin Samoyedler) bile bir mağarada kurtla yaşayan bir kadından söz eden efsaneler bulunmuştur.⁶⁷

Gizli Tarih'in kurt ile köpek (*canis lupus*) arasında kararsız kaldığını görmüştük. Daha önce de söylediğimiz gibi Orta Asya ve Sibiry efsanelerinde kurt ile köpek karıştırılmış (bozkır kurdu şaşırtıcı biçimde göçmenlerin beslediği çoban köpeğine benzer) ya da bilemediğimiz olgular sonucunda kurt temasından köpek temasına bilinçli bir geçiş yapılmış olabilir (uygarlıklarının daha geliştiği bir dönemde göçebeler kurtlarla savaşmak ve sürülerini korumak için köpekleri kullanmaya başlamış olabilirler?), bu konuda kesin bir yargıya varmak zordur. Hangi nedenle olursa olsun kurtla köpeğin birbirlerinin yerine geçmesi eskilere dayanır. Stein, Bacot'un Asya Cemiyeti'ne gönderdiği (11. 12. 1936 tarihli) bir tebliğe konu olan, beş Uygurlunun Orta Asya seyahatinden söz eden bir Tibet metninden söz eder. "İki ayrı kavmin ataları olan, biri kızıl diğer siyah iki köpek kısır bir dişi kurtla evliyidiler. Köpekler bir dru-gu (Türk) kızını kaçırdılar ve çocukları oldu, erkek olanlar köpek, dişi olanlar insan oldu." Bu öyküyü aktarırken Stein bir kez daha, "erkeklerin mit-sel görünüşlerini koruduklarını, buna karşın dişilerin günlük yaşamın gerekliliklerine uygun görünüşte olduklarını" söyler.⁶⁸ Bu kadar çok istisnası olan bu garip olgu, köpek söz konusu olduğunda gerçek görünmektedir. Shirokogorov Tunguzlarda

⁶³ Zeki Teoman, "Bozkurt Efsanesinin Anadolu'daki İzleri," *TFA*, n° 33, 1952, s. 525.

⁶⁴ Steller, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, Frankfurt ve Leipzig, 1774, s. 117.

⁶⁵ Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947, s. 186.

⁶⁶ Steller, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, Frankfurt ve Leipzig, 1774, s. 328.

⁶⁷ Castren, *Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völkerschaften*, St. Petersburg, 1857, s. 164-169.

⁶⁸ Stein, *Leao-tche*, s. 24, not 1.

bir insan-köpek versiyonu olduğunu aktarır ve Koppers bu versiyonun çok istisnai bir durum olduğunu söyler.⁶⁹

Yukarıda sözü edilen Tibetçe metin başka bir konuya dikkat çeker. Köpeğin ilk eşi olan ve daha sonra yerine bir Türk kızının geçtiği dişi kurdun kısır oluşu kurda yönelik bir soğukluğu ya da bu vahşi hayvanla ilgili miti köpek mitiyle değiştirme isteğini gösterebilir.

Radlov, Kırgızların önemli köken geleneklerinden (böyle pek çok gelenekleri vardır) ata olarak köpeği öne çıkaranın “kurt masalı”nın değişik bir biçimi olduğundan kuşku duymamıştır.⁷⁰ Radlov gibi köpek temasını ayrıntılarıyla inceleyen Charencey⁷¹ ve Cordier⁷² kurtla köpeğin karıştırıldığını ileri sürmüşlerdir.

Kırgız efsanesinin Radlov'un anlattığı biçimi şöyledir: “Kırgızlar adlarının kırk kız anlamına geldiğini söyler⁷³ ve çok sayıdaki gelenekleri de yalnızca bu temanın değişikleridir. Bunlardan biri şöyledir: Bir zamanlar bir hanın bir kızı vardı. Bu prensesin yanında günlerini birlikte geçirdiği kırk kız vardı. Uzun yürüyüşler yapmayı severdi ve bu yürüyüşlerde arkadaşlarının kendisine eşlik etmesini isterdi. Bir gün bu yürüyüşlerden birinden geri döndüklerinde kızlar babalarının evinin tahrip edildiğini ve ağlarının yıkıldığını gördüler. Kısa bir süre önce bıraktıkları insanlardan ve büyük sürülerden hiçbir iz kalmamıştı. Düşmanlar her şeyi beraberlerinde götürmüşlerdi. Çevreyi dikkatlice incelerken nihayet kızıl bir köpek buldular ve başka kimse kalmadığından onunla arkadaşlık ettiler. Köpek ile genç kızlar arasında nasıl bir ilişki vardı? Bu soruyu yanıtlamaya çalışmayacağım. Fakat genel inanışa göre bir yıl sonra bu küçük topluluğun sayısı iki katına çıkmıştır. Bu kırk genç kızın soyundan gelenler atalarını onurlandırmak amacıyla Kırgız adını almışlardır.”⁷⁴

⁶⁹ Koppers, “Der Hund in der Mythologie der Zirkumpazifischen Völker,” *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 1930, I, s. 386, not.

⁷⁰ Radlov, “Observation sur les Kirghis,” *JA*, 1863, s. 315. Bkz. Vambery, *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*, Leipzig, 1885, s. 262.

⁷¹ Charencey, *Les hommes-chiens*, Paris, 1882, s. 8-9.

⁷² Cordier, *Les voyages en Asie au XIV^e siècle du bienheureux frère Odoric de Pordenone, religieux de Saint-François*, Paris, 1891, s. 210-211. Cordier, Charencey'den çok alıntı yapar.

⁷³ Kırgızlar popüler etimolojiyle *kırk* ve *kız* olarak ayrılabilir. Bkz. Ligeti, “Die Herkunft des Volksnamens Kirgis,” *KCSA*, 1925, s. 369-383 ve Kretschmar, *Hundestammvater und Kerberos*, Stuttgart, 1937, c. I, s. 9. Yuan-che'de *kırk*'la ilgili başka bir öykü vardır: kırk Çinli bakire kırk U-se erkeğiyle evlenir. Bkz. Schott, “über die achten Kirgisen,” *APAW*, 1865, s. 432 ve Ligeti, *a.g.y.*, s. 369, not.

⁷⁴ Radlov, “Observation sur les Kirghis,” *JA*, 1863, s. 315.

Radlov'un çekinceli davranışına karşın çok net olan metin kızıl köpeğin oynadığı rolü yeterince açık söylemiştir. Bu renk, Tibetli seyyahların öyküsündeki iki köpeğin rengidir ve buna Kaşgarlı da dikkat etmiştir.⁷⁵ Bu renk, ateşin rengini anımsatır, dolayısıyla *Gizli Tarih*'teki hayvanın sarı (= ışıklı) rengini temsil edebilir.

Radlov bu efsanenin tarihine ilişkin bir bilgi vermemiştir. Tu-kiulardan daha az uygar olsalar da, Yenisey bölgesinin Türkleşmiş Kırgızları, alfabelerini kabul edecek kadar Tu-kiuların etkisinde kalmışlardı. Aynı nedenle Tu-kiuların efsanelerini de biliyor olmalıydılar. Çok sayıdaki kısa yazıtta bundan hiç söz edilmez. İslamiyeti kabul ettikten sonra bazı değişiklikler yaptıkları efsanelerinde hâlâ bu ilginç unsurlara rastladığımızdan efsanelerinin ne kadar eskilere dayandığını tahmin edebiliriz sanırım. Kırgızların adlarının anlamını "kırk kız" olarak kabul eden ve bu kökeni benimseyen Müslüman öykülerin incelenmesini Louis Massignon'a borçluyuz.

Sidikov 1927 yılında (Kokand'ın doğusundaki) Oş Kırgızlarından sözlü bir hikâye almıştır. İki sofı mümin olan Şah Mansur ve kızkardeşi Enel Pşevir'de yaşıyorlardı.⁷⁶ Bir akşam Şah Mansur kızkardeşinin gittiğini fark etti. Onu aramaya çıktı ve *yakındaki bir dağın mağaralarından birinde*⁷⁷ bilmediği bir içkiyi içen sarhoş genç insanların arasında otururken buldu. Kendisi de aralarına oturdu ve kızkardeşiyle birlikte içti, sarhoş oldu ve bağırdı: *Enel Hak, Menem Hak*, "Enel Hak, Ben Hak'kım."⁷⁸ Bu çılgıncı duyan mollalar bu sözleri küfür olarak yorumladılar ve iki kardeşi hana boğdurttilar. Kardeşler öldüklerinde bile bağırmaaya devam ettiler, bunun üzerine cesetleri yakıldı ve külleri çevresinde hanın küçük kırk kızının oynadığı bir havuza atıldı. Suyun yüzeyi köpükle doldu ve bu köpüklerden *Enel Hak, Menem Hak* sözleri havaya karıştı. Havuzun çevresindeki kızlar merakla havuza yaklaştılar ve köpüğü ağızlarına götürdüler. "Köpük mucizevi olduğu için bir süre sonra kırk küçük genç kızın kırk oğlu oldu." Kırgızlar bu genç kızların soyundan gelir.⁷⁹

Yesevi'nin *Hikam*'larının Paris'te korunan Buhara kaynaklı bir elyazmasında bu öykünün bir değişkesi vardır ve Louis Massignon'a göre İran etkisi altında kalmış olabilir. Gizemci Hallaç'ın *külleri nehre atılır*. Halep kralının kızı köpüğü yutar ve gebe kalır. Ebeveynleri kızı bir sandığa kilitleyip *suya atarlar*. Suyun üzerinde yü-

⁷⁵ *Divanü Lûgat*, c. III, s. 219.

⁷⁶ Hindistan'daki Peşaver olabilir mi? Çok kuşkulu. Başka hiçbir tanımlama yoktur.

⁷⁷ Orta Asya efsanelerine konu olanlara dikkati çekmek isterim.

⁷⁸ *Enel Hak*: "Hakikat Benim," "Ben Tanrı'yım" demektir. Bu gizemci Hallacı Mansur'un sözüdür, bu sözü söylediği için çarmıha gerilmiştir.

⁷⁹ Massignon, *La légende de Hallâce Mansûr en pays turc*, REI, 1941-46, Paris, 1947, s. 77-78.

zen sandıkta kız ağzından doğurur. Bu çocuk büyür, ama yedi yaşında kendi arzusıyla mollalar tarafından ölüme mahkûm edilir ve canlı canlı derisi yüzülür.⁸⁰

Bu iki öykünün (özellikle de ikincisinin) “şamanizm” etkisindeki versiyondan uzak olduğu açıktır, ama yine de kırk bakirenin doğa kurallarına aykırı olarak hamile kalması, Kırgızların mucizevi kökenleriyle ilgili anılarının hâlâ varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Arap-İran ve daha genel anlamda İslam gizemciliğinin etkisine karşın temel öğeler Altay inançlarını ortaya koyar: suyun dölleyiciliği, bir şeyin çiğnenmesinin ardından gebe kalınması ve özellikle de dağda mağaranın olması, erkek adı olarak Ünal, kız adı olarak Enel olan, ama Müslüman ülkelerde ay ışığı anlamına gelen *Aynal* adı.⁸¹

Başka yerlerde olduğu gibi Altaylılarda da ata köpekle ilgili efsaneler oldukça çoktur.⁸² Ortaçağdan günümüze kadar *Nogay Kö'ün*, köpek-çocuk ya da köpeğin çocuğu efsanelerinden çok sık söz edilmiştir.⁸³ Bu önemli Moğol kavmi Nogayları, köpekler kavmini ele almıştı.⁸⁴ Ortaçağda batıda en büyük yankı uyandıran Orta Asya efsanesi büyük bir olasılıkla Köpekler Krallığıyla ilgili olandır. Çok sayıda bilgi kaynağı bu ülkeyle ilgili ayrıntılı tasvirler aktarmıştır.

Plan Carpin şunları söyler: “Moğollar bir çölden geçtiler ve Rus rahiplerin⁸⁵ ve başkalarının söyledikleri üzere dişi canavarların olduğu bir ülkeye vardılar.... Birçok çevirmen aracılığıyla kadınlara bu toprakların erkeklerinin nerede olduklarını sorduklarında, bu topraklarda kadınların insan biçiminde doğduğunu ve erkeklerin de köpek görünümünde olduğu yanıtını aldılar.” Plan Carpin bu köpeklerin kendile-

⁸⁰ Massignon, *La légende de Hâllâce Mansûr en pays turc*, REI, 1941-46, Paris, 1947, s. 74-75.

⁸¹ Bkz. geride, s. 280.

⁸² Bkz. Koppers, “Der Hund in der Mythologie der Zirkumpazifischen Völker,” *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 1930, Kuzey Amerika için s. 360-372, Kuzeydoğu Asya için s. 372-374, Doğu ve Güneydoğu Asya için s. 374-387. Otto Keller *Die antike Tierwelt* (Leipzig, 1909) adlı eserinde köpeğin ilkel tarihiyle ilgili pek çok olguyu toparlamıştır. Japonya'nın Ainos kadın-ataları için bkz. Charencey, *Les hommes-chiens*, Paris, 1882, s. 5. Hindî için ve Java'daki köpek insanlar için s. 7, Avrupa, Esklavyonlar ve Prusyalılardakiler için bkz. Cordier, *Les voyages en Asie au XIV^e siècle du bienheureux frère Odoric de Pordenone, religieux de Saint-François*, Paris, 1891, s. 212 vd.

⁸³ Cleaves, “The Mongolian Names and Terms in the History of the Nation of the Archers by Grigor of Akanc,” *HJAS*, 1949, s. 425 (Blake ve Frye, “History of the Nation of the Archers (the Mongols) by Grigor Akanc,” *HJAS*, 1949'un ardından), Mostaert'den gelen bir mektubu aktarır.

⁸⁴ Pelliot, *Notes critiques d'histoire kalmouke*, I: metin (II: şema), Paris, 1960, s. 97.

⁸⁵ Metinde: *Per clericos rhutenos*.

rini önce suya atıp ardından toz içinde yuvarlanarak üzerlerinde kalın bir zırh oluşturup Moğolların oklarından korunduklarını eklemiştir.⁸⁶ Fransisken papazı başka bir yerde bu konudan bir daha söz eder. Bu kez Köpekler Krallığı okyanusun kıyısındadır: “Bu canavarlar gövdeleri insan gövdesi, bacakları öküz bacakları olan garip yaratıklardı. Kafaları bizimkiler gibiydi, ama yüzleri köpek yüzüydü.... Bu garip yaratıklar konuşurken arada sırada havlıyorlardı.”⁸⁷

Marco Polo köpek kafalı insanların varlığından söz edildiğini aktarmış, fakat ya karıştırdığı ya da efsane başka ülkelere de yayıldığı için bu insanların Andaman adasında bulunduklarını söylemiştir.⁸⁸ Polonyalı Benoit, Asya halklarını sayarken Bulgarları, Başkırtları ve Köpekbaşlıları belirtir.⁸⁹ Çok daha önceleri Moğol istilasının ilk yankıları batı Avrupa'ya ulaştığında Narbonnelu Hyon “köpek başlı askerleri olan Tatar şeflerinden” söz eder.⁹⁰

Ermeni kral Hetum, bilgi kaynağının, “Gotların ötesinde, kadınları normal insan görünümünde, ama erkekleri akıldan yoksun, büyük ve kıllı köpeklere benzeyen bir ülkeden söz ettiğini ve bu erkeklerin kimsenin ülkeye girmesine izin vermediğini, bu köpeklerin avlandığını ve kadınların bunların getirdikleriyle beslendiğini, köpeklerin kadınlarla birleşmesinden köpek biçiminde erkek çocukları doğduğunu, buna karşın kız çocukların insan biçiminde olduğunu anlattığını” söyler.⁹¹

Batılılar gibi Çinliler de Köpekler Krallığı'yla ilgili efsaneden haberdardılar. Klaproth'un çevirdiği ansiklopedide şu bilgiler vardır: “Köpekler Krallığı'nda erkekler köpek biçimindedir; kafaları uzun kıllarla kaplıdır; elbiseleri yoktur ve dilleri köpek ulumalarına benzer. Karıları insan ırkından olup Çince anlarlar. Elbiseleri samur kürkündendir. Bu halk mağaralarda yaşar. Erkekler yiyecekleri çiğ yerken, kadınlar pişirir. Kadınlar bu köpeklerle evlenirler.”⁹² Tsing döneminden Pa-hong huang-che şunları söyler: “Kadınlar insan görünümündedir, erkeklerse in-

⁸⁶ Plan Carpin, *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, ed. d'Avezac, Paris, 1838, V. bölüm, § 1, 8, s. 260-261.

⁸⁷ Plan Carpin, *ag.y.*, § 3, 6, s. 282. Öküz ayakları için bkz. ilerde: Oğuz Han.

⁸⁸ Bengal körfezindeki Andaman adası, daha doğrusu adalardır. Marco Polo § 173, Hambis, s. 249.

⁸⁹ Benoit de Pologne, alıntılanan kaynak: Plan Carpin, *ag.y.*, s. 132.

⁹⁰ Parisli Matthieu, *Grandes chroniques*, c. V, s. 371. 1243 yılında kaydedilen mektup.

⁹¹ Hethoum, çeviren: Klaproth, “Aperçu des entreprises des Mongols en Géorgie et en Arménie,” *JA*, 1833, s. 287; alıntıl原因: d'Avezac, s. 148, not 1.

⁹² Klaproth, “Aperçu des entreprises des Mongols en Géorgie et en Arménie,” *JA*, 1833, s. 288; alıntıl原因: d'Avezac, s. 148-149.

san bedeni taşımakla birlikte kafaları köpek kafası gibidir.”⁹³ Hu-kiao öyküsü Köpekler Krallığı'ndan şöyle söz eder: “Bunların karıları ve kızları insan eti yer.”⁹⁴ XVIII. yüzyılda bu gelenek hâlâ kaybolmamıştır ve Müller, Çukçelere yaptığı seyahatten şu bilgileri aktarır: “Aynı ülkede köpekler gibi kuyrukları olan ve kendilerine özgü bir dil konuşan erkekler vardır.”⁹⁵

Gerçekte bu Köpekler Krallığı bir Kadınlar Krallığı'dır. Çünkü bu ülkede oturan kadınlar insan biçiminde olup köpeklerle evlenmekte ve doğan çocuklar erkekse köpek, kırsa insan olmaktadır. Soyun ve cinsel ilişkinin tekrarlanmasına ilişkin bilgiler bu efsaneyi Kırgızların köken efsanesinden ayıran tek özelliktir. Kadınlar Krallığı kaçınılmaz bir biçimde varlıkları antikçağa dayanan Amazonları anımsatır. Amazonlar hakkında anlatılan tüm bilgilere yer vererek konumuzdan çok uzaklaşırız. Düzmece Bardesane kadınlara ilişkin kesin bilgiler veren kısa ama yeterli tanımlamalar yapar: “İstisnasız hiçbir kadının eşi yoktur. Bununla birlikte hayvanlar gibi yılda bir kez, ilkbaharda, sahillerini terk edip nehri geçer ve karşı tarafa ulaştıklarında dağda büyük bir kutlama yaparlardı. Yakın çevrelerde oturan erkekler buraya gelir ve kadınlarla birlikte onbeş gün geçirirlerdi. Bu erkeklerle birlikte olurlar ve sonunda gebe kalırlardı. Çocuklar doğduğunda Amazonlar kızları alıp erkekleri orada bırakıp giderlerdi.”⁹⁶ Bu metnin Köpekler Krallığı'yla ilgili bir öyküye dönüşmesi için ne kadar az değişiklik yapılması gerektiği açıktır.

Amazonlarla ilgili efsaneler yalnızca Orta Asya yerlilerince değil (örneğin Kaşgarlı Kadınlar Ülkesi'nden söz eder), Çinlilerce de bilinmektedir. Liang hanedanı yıllığında Kadınlar Krallığı'ndan şöyle söz edilir: “Kadınlar her ne kadar kılıysalar da çok beyaz tenliyidiler ve saçları o kadar uzundu ki, yerleri süpürüyordu.... Kendilerini suya atarak gebe kalıyorlardı.... Vahşi hayvanlar gibi tuzlu bitkilerle besleniyorlardı.”⁹⁷

Schlegel bu krallığın denizci Tunguzların topraklarında, Kurillerin yaşadığı bölgede olduğunu ve burada yaşayanların deniz yosunuyla beslendiklerini söyledikten sonra şu bilgileri ekler: “Bu efsanede fokların yaşamıyla ilgili her şey bulunur.”⁹⁸

⁹³ Stein, *Leao-tche*, s. 24, not I.

⁹⁴ Chavannes, “Voyageurs chinois, chez les Khitan et les Joutchen,” *JA*, 1897, s. 409.

⁹⁵ Müller, *Voyages et découvertes faites*, Amsterdam, 1766, c. I, s. 81.

⁹⁶ Düzmece Bardesane, *Le livre de la loi des Contrées*, alıntılanan: Langles, *Notice de l'histoire de Djenguyz-Khan*, Paris, 1799, c. I, s. 86-87.

⁹⁷ Schlegel, “Problèmes géographiques,” *TP*, 1892, s. 496.

⁹⁸ Schlegel, a.g.y.

Bu varsayım ilginçtir ve biz de bunu doğrulamaya çalıştık. Fokların öyle alışkanlıkları vardır ki, hikâyelerimizin birkaç özelliğini onlara atfedebiliriz. Dişi ve erkek foklar ayrı gruplar halinde ayrı sahillerde yaşar ve ancak üreyecekleri zaman bir araya gelirler. Yüzgeçayaklıların özellikleri bu gibi efsanelerin doğmasına yol açmış olabilir. Avrupalıların bu tür toplumların bildikleri toplumların çok uzaklarında, örneğin okyanus sahilllerinde yaşadıklarına inanma eğiliminden dolayı, aradığımız gerçek kökeni büyük bir olasılıkla deniz kıyılarında bulabiliriz. İki Türkistan'daki Türk-Moğol halklarının fokları bilemeyecek kadar denizden uzakta yaşadıkları ileri sürülürse (Hetum ve Plan Carpin efsaneyle ilgili bilgileri doğrudan ya da dolaylı olarak bu halklardan almışlardır), “fokların Hazar Denizi’nde, buralara dökülen nehirlerin ağzlarında ve Aral’da yaşadıklarını” söylemek bu iddiayı çürütmeye yeter. Çokender olarak ve yalnızca Ruslar tarafından Emba’da avlanırlar.⁹⁹ Sonuç olarak Türk-Moğol halkları fokları biliyor olmalılar. Bu, böyle bir belirsizliğin egemen olmasını engelleyecek kadar büyük bir bilgi değil midir? Olabilir ve işte bu nedenle her şey çok kısa bir süre içinde değişmiştir.

Köpekler ve kurtlar, yani köpekgiller sık sık birbirleriyle karıştırıldığı ya da aralarında ayırım yapılmasına karşı çıkıldığı için yalnızca Altay halklarının kutsal hayvanbiliminde ve kozmogoniyle ilgili mitlerde değil, doğrudan doğruya Altay halklarının dinlerinde de önemli bir yeri vardır. Bu kitapta çok sık söz ettiğimiz önemli bir mit döngüsünün oluşmasına katkıda bulunmuşlardır. Bu mit döngüsü önemsiz istisnalar dışında çok eskilere dayanır ve tarihöncesi kalıntılarına hâlâ rastlanabilir; bu mit döngüsü kaderleri çok farklı olmuş, ama çoğu mutlu ve bozkır tarihinin en büyük iki politik uygulamasıyla ilginç bir biçimde bağlantılıdır. Geleneksel toplumların modern parçalanışının bile yok edemediği ve birçok Türkün bana şahsen ifade ettiği gibi kalplerinde anısını yaşatmayı sürdürdükleri bir döngüdür bu.

⁹⁹ Levchine, *Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks*, Paris, 1840, s. 75.

BEŞİNCİ BÖLÜM

BÜYÜK KÖKEN MİTLERİ

B. BOĞA, ARSLAN, DEVE VE KUÇU DÖNGÜLERİ

Kurdun ve daha sonra yerine geçen köpeğin koşullarından daha elverişsiz koşullarda da olsa Altay uygarlığında ata olarak başka hayvanlar da büyük rol oynamışlardır. Tu-kiular ve Moğollar kadar parlak bir geçmişe sahip olmayan toplumlar tarafından seçildikleri için mitleri önplana çıkmamış, ama bütünüyle de tecrit edilmişlerdir. Belli dönemlerde belli kavimlerin ata olarak kabul ettiği bu hayvanlar başka kavimlerde de ata olmayı sürdürmüşler ya da bu özelliği kazanmışlardır. Bunlar mitsel açıdan gerçek döngüler oluşturmuşlardır. Bunlar arasında özellikle boğa, arslan, deve ve kuğu-kazı saymalıyız.

Prof. Bazin, eski Türklerde biri ata kurt, diğeri de ata boğa üzerine kurulu “ikili kökeni yansıtan” farklı iki gelenek olduğunu söylemiştir.¹ Her ne kadar büyük bir olasılık yelpazesıyla karşı karşıya bulunsak ve bir ikilikten çok köken çokluğundan söz etmek daha doğru olsa da, bu ikilik belli bir dönemde baskın gelmiş ve birçok toplumun boğa ata ya da kurt ata seçimi arasında bocaladığı görülmüştür. Kurt (ya da köpek) ve boğa, aynı toplumda en az iki kez, kimi zaman ayrı ve paralel olarak kimi zaman da biraz birbirine karışmış olarak aynı anda ortaya çıkmaktadır. Bu duruma, kırk kızın kocasının köpek olduğu köken efsaneleri ve “bir boğanın soyundan geldiklerini” ileri süren çok eski gelenekleriyle Kırgızlarda rastlıyoruz.² Bu konudaki karışıklık Eberhard’ın, “atalarının bir mağarada bir inekle birlikte yaşadığı”³ bilgisini vermesiyle ortaya çıkmıştır. Mağara boynuzluların normalde yaşadığı bir yer değildir. Belki de mit yazarı soyağacına bu hayvanları dahil ederek mağarayla ilgili temayı korumak istemiştir, belki de inek normalde asla yaşamayacağı bir ortamda, şu ya da bu nedenle artık mevcut olmayan vahşi bir hayvanın yerine geçmiştir. Sonuç olarak Sinor’a göre⁴ hem Müslüman hem Çin kaynaklarının kanıt-

¹ Bazin, “Notes sur les mots ‘Oguz’ et ‘Türk,’ ” *Oriens*, 1953, s. 317.

² Boodberg, “The Language of the T’o-Pa Wei,” *HJAS*, 1936, s. 181.

³ Eberhard, *ÇinŞK*, s. 67 (Cye-gu maddesi); *Kultur*, s. 46 (Chieh-ku maddesi).

⁴ Sinor, “Sur la légende de l’Oyuz Qayan,” *XXI. Şarkiyatçılar Kongresi*, Paris, 1948, s. 175-176.

ladığı gibi gerçekten de hiçbir zaman tek başına olmamak koşuluyla, Kırgızlarda boynuzlugillerle ilgili bir tapım var olmuştur. Daha önce iki defa, insan ile boğanın mücadelesini ve bir defa da bu mücadelenin sonucunda nasıl baba-oğul ilişkisi kurulduğunu görmüştük. Ayrıca *boğa* benzeri insan adlarının sıklığına dikkat çekmiş ve bunun hayvanın soyundan gelen önceki kuşaklardan kaynaklanmış olabileceğini söylemiştik.

Oğuzlardaysa kurt ile boğa arasındaki tereddüt daha farklı olarak, ama oldukça açıkça kendini gösterir. Aşağıda göreceğimiz üzere Oğuz'a adını veren ata bir boğadır. Bununla birlikte *Oğuzname*'nin tanıklığına göre bu ata, bütün parlak yaşamı boyunca kurdun korumasına ve rehberliğine başvurmaktan kaçınmamıştır.

Ne yazık ki *Oğuzname*'nin ilk satırları yok olmuştur, bu nedenle soyağacına ilişkin bilgiler veren cümleler biraz karanlıktır.

“Böyle olsun varsın, diyorlar.⁵ Onun sureti budur.” Metni yazıya aktaran burada bir boğa resmi çizmiş ve devam etmiştir: “Ve bundan sonra neşelerini buldular. O (karısı) bir erkek çocuk doğurdu. Bu çocuk şu renklerdeydi: yüzü mavi, ağzı ateş kırmızısı, gözleri lal renginde, saçları ve kirpikleri siyahtı.... Bu erkek çocuk ağız sütünü (*oğuz*) annesinin memesinden içti ve sonra bir daha hiç emmedi. Pişmiş et, pişmiş yemekler ve şarap istedi. Dili açılmaya başladı.⁶ Kırk gün sonra büyüdü, ayaklandı, oyun oynadı. Ayakları boğanın ayakları gibiydi. Böğrü kurt böğrü gibiydi, omuzları samur omuzlarına benziyordu, göğsü ayı göğsü gibiydi. Vücudu tamamen kıllarla kaplıydı.”⁷

Bu metin, kahraman Oğuz Han'ın doğuşunu aktarır ve bilindiği gibi Oğuz Han çok erken bir zamanda kaderinde olağanüstü bir yaşam olduğunu göstermiştir: İlk çocukluk dönemini çok çabuk atlatması, doymak bilmeyen bir iştahla yiyip içmesi. Çok çabuk büyümesiyle ilgili kısımdan sonra tasvir ikiye bölünmüştür. Birincisinde yüzü, ikincisinde bedeni tasvir edilir. Bir yazım hatası olduğunu sanmıyoruz, amaç birbirinden çok farklı iki alanı ayırmaktır: bozkır heykellerinde olduğu gibi, yüz, üzerinde bulunduğu bedenle hiçbir ortak noktası olmayan ayrı bir bütündür. Yüz, el yazmasında üzerine basa basa belirtildiği gibi renklerle tasvir edilmiştir. Siyah saçların ve kirpiklerin anlamını tam olarak çözemiyoruz. Toprakla ilgili bir çağrışım olması kuşkuludur ve tasvirin bu bölümünde ancak bir üslup sorunu ol-

⁵ Ya da “Olsun” ya da “Bulunsun,” “Böyle olsun.”

⁶ “Konuşmaya başladı” anlamında.

⁷ *Oğuzname*, giriş, satır 1-17.

duğunu söyleyebiliriz. Ateş kırmızısı ağız doğalcı ve şiirsel bir üslup kaygısıyla yazılmış olabilir, ancak gözlerin lal rengi olmasıyla daha önce gördüğümüz ışık saçan kişilerin, en azından ışık fikrinin çağrıştırılmak istendiği neredeyse kesindir. Tasvir yüzün mavi olduğu söylenerek bitirilmiştir, bu da göksel kökenli bir kişinin söz konusu olduğunu gösterir. Dolayısıyla tüm bu renkler kozmik niteliktedir.

Oğuz'un gövdesinin hiçbir göksel niteliği yoktur, hayvan biçimlidir. Tasvirin ikinci bölümü, boğayla ilgili özellikleri sayarak başlar ve hemen ardından kurttan söz eder, kurdun bu kadar önemli rol oynadığı bir metinde bu bir rastlantı olamaz. Hayvan ile insan arasındaki benzetmelerin genellikle insanı hayvanla özdeşleştirme amacına yönelik olduğunu kabul etmiştik ve Oğuz'un hem boğa hem de kurt olduğu kesindir. Bu nedenle "omuzları samur omzu gibi, göğsü ayı göğsü" gibi olan bu erkek hem ayı hem de samurdur. Fakat göksel başı insan özellikleri taşımaktadır. Bu tasvir, göçebe sanatının en güzel arkeolojik parçalarının sunduğu zenginlikte bir sentez sunar. Belki de bu bir soyağacı özetidir, canlı bir "totem direği"dir.

Annesi babası kimdi? Tek el yazmasındaki ilk satırların yok olması bu nedenle çok büyük talihsizliktir. Çizilen resmin bir boynuzlugile (bir boğaya) ait olduğu kesindir. Bu acaba Oğuz'un babası mıdır, annesi midir? En azından dünyaya bir "erkek çocuk getiren" birisiydi (erkek ya da kadın). Bir eşi olmuş olmalı, çünkü efsanelerin çoğunda bir çift vardır. Aslında çoğul hal şu cümleyle ortaya çıkar: "Onlar neşelerini buldular." Acaba birçok hayvan, kurt, samur ve ayı mı söz konusudur? Bu soru, "Böyle olsun varsın" şeklinde istek bildiren cümleyle kendi kendimize sorabileceğimiz soru gibi yanıtız kalmaya mahkûmdur. Bu ifade de olurluna bırakılmış bir yaratıcı ifade görmek yanlış olur.

Oğuz sözcüğünün ne anlama geldiğini bulmak kalıyor geriye. Bu adın, öncelikle bu efsanevi kişinin kuracağı kavmin adı olduğu açıktır. Bu kişinin ortaya çıkışı çok eskiye dayanmaz ve ortaçağın ortalarında bu adın bilinmediği doğrudur. Çin kaynaklarında *Dokuz Oğuz* ve Müslüman kaynaklarda ise *Toguzguz* olarak geçtiği bilinmektedir. Bunlarla *Dokuz Uygurlar* arasında bir bağlantı olması çok uzak bir olasılık değildir. Türkçe kaynaklarda Oğuz "kavim" anlamıyla birlikte kullanılır.⁸ Hamilton parlak bir biçimde savunduğu ikna edici bir varsayım ileri sürmüştür: Oğuz, boy adı olan Oğuz adıyla açıklanabilir!⁹

⁸ Bkz. Müller, *Uigurica*, *APAW*, s. 34, 35, 39, 54, 60 vd. Bkz. Ligeti, "Die Herkunft des Volksnamens Kirgis," *KCSA*, 1925, s. 379 vd.

⁹ Hamilton, "Toquz-Oğuz et On Uyğur," *JA*, 1962, I, s. 24.

Bununla birlikte bu etimolojik köken Türklerde açık değildir ve başka kökenler aranmıştır. *Oğuzname*'den yola çıkılarak yapılan etimolojik tahminler pek çok araştırmacıyı yanlış yola götürmüştür. Metinde “çocuk annesinin ağız sütünü emdi, bir daha hiç süt emmedi” denir. Türklerin ağız sütünü tanımlamak için kullandığı sözcük başka lehçelerde ağız olarak rastladığımız *oğuz*'dur.¹⁰ “Türk dünyasının en batı bölgesindeki Kırgız ülkesinde 1500'li yıllarda”¹¹ bu kahramanlık destanını temize çeken ya da bu versiyonu “1300 yılına doğru Turfan'da”¹² yazan kişi konuyu hiç anlamadığından, destanı ilk anlatanın en baştaki niyetini gözden kaçırarak¹³ popüler etimolojiden hareketle destan kahramanının adını içtiği ilk süttten aldığını sanmıştır. Bunu inceleyen Pelliot bu varsayımı körü körüne kabul ederek, “Oğuz Han adının içilen ilk süt olan *oğuz*'dan geldiği açıklaması yalnızca eski bir özellik değil, efsanenin ilk özelliğidir,”¹⁴ demiştir. Bir süre sonra düşüncesini değiştirmiş ve “ünlü seslerin farklılıklarını göz ardı eden” popüler etimoloji açıklamasını yapmıştır.¹⁵

Bu ilk sütün anısı korunur ve Reşidüddin ile Ebulgazi, Oğuz'un çocukluğunun temel olaylarından biri olan annesinden süt emmeyi reddetmesine çok farklı açıklamalar getirirler. Reşidüddin tamamen İslamlaştırılmış bir öykü anlatır: “Üç gün üç gece boyunca annesinin göğsünü almadı ve süt emmedi. Nihayet sonunda şöyle dedi: Eğer İslam dinine geçersen senin sütünü içeceğim.” Annesi İslam dinine geçti ve çocuk onun sütüyle beslenmeyi kabul etti.¹⁶ Ebulgazi de İranlı tarihçiyi izler: “(Doğumundan) üç gün üç gece sonraya kadar Müslüman olmadığı için annesinin sütünü emmeyen fevkalade güzellikte bir çocuktur.”¹⁷

Daha yakın tarihli çalışmalar önceki dönemlere ulaşılmasını ve metnin daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Amaç, Oğuz (kavim, boy) sözcüğünün ilk etimolojik kökenini bulmaktan çok, efsanevi kişinin yaratıldığı sırada kabul edilen kökeni bulmaktır. İşte bu nedenle Sinor, *oğuz* ve *öküz*¹⁸ sözcüklerini birbirine yakınlaştırarak Oğuz'un “öküz kral” (sic.) olduğunu iddia edebilmiş, Prof. Bazin ise Oğuz'u “Genç

¹⁰ Ağız: *Divanü Lûgat*, c. I, s. 55.

¹¹ Pelliot, *Uygur Yazısıyla Yazılmış Uğuz Han Destanı Üzerine*, TP, 1930, s. 353.

¹² Pelliot, a.g.y., s. 358.

¹³ Bunun doğruluğu için bkz. ilerde.

¹⁴ Pelliot, *Uygur Yazısıyla Yazılmış Uğuz Han Destanı Üzerine*, TP, 1930, s. 257.

¹⁵ Pelliot, *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or*, Paris, 1950, s. 26, not 1.

¹⁶ Reşidüddin, alıntılayan: Radlov, *Das Kudatku Bilik*, c. I, s. xv.

¹⁷ Ebulgazi Bahadır Han, *Şecere-i Terakime*, satır 167-169; Kononov, *Rodoslovnaia Türkmen Sotchinieniie Abul Ghazi*, Moskova-Leningrad, 1958, s. 17.

¹⁸ Sinor, “Sur la légende de l'Oyuz Qayan,” *XXI. Şarkiyatçılar Kongresi*, Paris, 1948, s. 315.

Boğa Han"¹⁹ olarak tanımlayabilmiştir.

Günlük Türkçede *öküz* (üğüz, ügiz, ükküz'ün yanı sıra Moğolcada *üker*)²⁰ sözcüğü kullanılır, buna karşın boynuzlugillerin genel adı *sığır*'dır, örneğin oniki hayvan takviminde ve metnimizde ("ayakları boğanın ayakları gibiydi") *ud* sözcüğüne rastlıyoruz.²¹ Bununla birlikte günlük dilde kullanıldığı *İrk Bitig*'le kanıtlanan ve genellikle Osmanlıcada *dana*'yla eşanlamlı olarak kullanılan *erkek buzağı* adı da bulunmaktadır. Ayrıca Osmanlıcada gırtlaktan gelen sesin düşmesiyle *inek*'e dönüşen *inige*, *ingek* adları da vardır.²² Boğanın yaygın adı, pek çok defa gördüğümüz *buga*, *boğa*'dır. Bu ada -ç eki getirilince anlamı küçülür ve *boğaç*, küçük boğa olur.²³ Çoğu hayvan teriminde olduğu gibi hayvan adlarında yalnızca cinsiyet ya da tür değil yaş da belirtilir, böylece söz dağarcığı genişletilir. Örneğin İspanyol *afficionados*'ların [boğa güreşi hayranları] "becerro" dedikleri iki yaşındaki boğalar için Yakut dilinde ve Osmanlıcada *tosun*, *oğuz* kullanılır.²⁴ *Oğuzname*'de karşımıza çıkan hayvanın bu hayvan olduğundan eminiz. Genellikle erkeğe yetişkin adı değil de genç hayvan adı verilir: *Dede Korkut Kitabı*'ndaki Boğaç adlı kahramandan söz etmiştik, ayrıca çok sayıdaki *tay* adını hatırlayabiliriz. Oğuz Han'ın kişiliğini oluşturan diğer hayvanlara ait özelliklere karşın Oğuz, her şeyden önce zaten babasının resminin de (ya da inek söz konusuysa annesinin resminin) kanıtladığı üzere genç bir boğadır.

Oğuzname'den önceki dönemlerde, boynuzlugillerle ilgili köken efsanesi çok daha karmaşık olarak başka bir toplumda Kitanlarda da bilinmekteydi. Bu efsaneden söz ederken *Leao-tche* şunları yazar:

"İki nehir vardı.... İki nehir, Mou-ye dağının yakınında birleşip tek bir akarsu olurlardı. Antikçağdan beri aktarılan bir inanışa göre beyaz bir at üstünde Tu-

¹⁹ Bazin, "Notes sur les mots 'Oguz' et 'Türk,'" *Oriens*, 1953, s. 316.

²⁰ Ligeti, "Les mots solons dans un ouvrage chinois," *AOAH*, 1959, s. 266-268. Sinor, "Some Altaic Names for Bovines," *AOAH*, 1962, s. 315-318. Bütün bu sözcükler aynı Hint-Avrupa kökeninden gelir (bkz. ox, Ochs vd.). *Sığır* için bkz. a.g.y., s. 319-320; Pritsak, "Die sogennante Bulgarische Fürstenliste," *UJb*, 1954, s. 200.

²¹ *Ud* eski *udh* sözcüğünden gelir, daha sonra Kırgızca uy biçimini alacaktır.

²² Bkz. Sinor, "Some Altaic Names for Bovines," *AOAH*, 1962, 321-322; Mançu dilinde *uniyen*, Klasik Moğolcada *üniye*. *Inige*'le ilgili daha önce dediklerim için bkz. geride, s. 285.

²³ Bkz. Sinor, "Some Altaic Names for Bovines," *AOAH*, 1962, s. 320-321.

²⁴ Şemseddin Sami Bey, *Kamus-i Türkî*, Konstantinople, H 1317, s. 210. Sinor, "Some Altaic Names for Bovines," *AOAH*, 1962, s. 315; sesliler sınıfının değişikliklerini göz ardı ettiği ve *oğuz*'ün *öküz*'ün bir değişkesi olduğunu söylediği için hatalıdır, çünkü ilk kök başka bir dille de aynı olabilir.

ho'dan (bu iki nehirden birisi) inen bir erkekle, kül rengi bir öküzün çektiği bir öküz arabasına binmiş Hoang-ho [Sarı Irmak] ırmağından gelen bir kadın vardı. İkisi Mou-ye dağında buluştular. Burada birleşen ırmaklar bunları karı koca kıldı. İşte bunlar ilk atalar oldular.... Heykelleri Mou-ye dağına dikildi; soylarından gelenler dağda beyaz bir atla kül rengi bir öküzün öldürülmesini şart koşan bir tapım oluşturdular. Böylece atalarının bindikleri simgesel yaratıkları adak adadılar.”²⁵

Stein'in “öküz” diye çevirdiğini başkaları “inek” diye anlamıştır (Çince *nieou*).²⁶ Yazarlarımızın çoğunlukla öküz olarak karşıladıkları sözcüğün “boğa” olarak yorumlanması gerektiğine inanıyoruz, çünkü öküz doğurganlık simgesi olarak çok doğru değildir. Stein bu köken efsanesine ilişkin uzun açıklamalar yapmıştır: çalışmamıza daha fazla açıklık getirecek birkaç noktaya değinmekle yetineceğiz.

“Kutsal bir dağın yakınındaki iki nehrin birleşme yeri tipik kutsal yer şemasıdır).”²⁷ Burada neredeyse *Gizli Tarih*'in coğrafi simgesini buluruz: Kitanların Mou-ye'si Moğolların Burkan Kaldun'una karşılık gelir. İki nehrin birleşme noktası yine *Gizli Tarih*'teki ırmak kaynağının yerini tutmaktadır.

“İki nehir, biri erkek biri dişi.... Sularının birleşmesi evlilik anlamına gelir.”²⁸ Bu iki nehrin bir noktada birleşmesi son derece anlamlı olup bu tema tüm Çin yıllıkları ve ansiklopedilerinde bulunur²⁹ ve hâlâ “Çin'de benzeş biçimlere”³⁰ rastlanır. Aslında daha basit eski bir Altay teması üzerindeki Çin etkisi (*yin* ve *yang* kuramı) inkâr edilemez kesinliktedir. Suyun dölleyici olduğunu daha önce görmüştük, ama hiçbir yerde nehir birleşmesine tanık olmamıştık.

Stein, “komşuluk ilişkileri kan davaları ve evliliklerden ibaret olan rakip iki boy”la ilgili olarak ikna edici bir dizi iddia ileri sürmüştür.³¹ Eiicherô ise “öküz” ile atın paralel gelişiminde “İskandinavya kökenli at geleneği” ile “güney kaynaklı öküz geleneği”nin birleşmesini görmüştür.³² İnkâr edilemez bu toplumsal-tarihsel arka plan efsanedeki boynuzluluk ile at evliliğini göz ardı etmemize neden olmama-

²⁵ Stein, *Leao-tche*, s. 10, 11.

²⁶ Mullie, “Les anciennes villes de l'empire des Grands Leao,” *TP*, 1922, s. 105.

²⁷ Stein, *Leao-tche*, s. 16.

²⁸ Stein, *Leao-tche*, s. 16.

²⁹ Mullie, “Les anciennes villes de l'empire des Grands Leao,” *TP*, 1922, s. 105; Chavannes, “Voyageurs chinois chez les Khitan et les Joutchen,” *JA*, 1897, s. 440-441 vd.

³⁰ Stein, *Leao-tche*, s. 20-21, not.

³¹ Stein, *Leao-tche*, s. 16-19.

³² Eiicherô, “The Kappa Legend,” *Folklore Studies*, IX, 1950, Pekin, s. 114.

lıdır. Ata binen ya da “öküz”ün çektiği kişilerin varlığı ikincil önemdedir. Bu, ışık-köpeğin sarı renkli bir erkek olarak temsil edildiği *Gizli Tarih*'teki aynı “akılcı” kaygıyı anımsatır. Atalar hayvanların kendileridir? “Atalarla özdeşleştirilen” Gök ve Yere adanan adaklarda bunun kanıtlarını bulabiliriz.³³ Bu törenler sırasında zorunlu olarak kül rengi bir öküz ile beyaz bir at kurban edilir, yani ata-hayvanlarla aynı tür ve renkte hayvanların kurban edilmesi gerekir. Anlayamadığımız bir nokta var, çünkü bildiğimiz kadarıyla Türk-Moğol geleneğinde ata-hayvan kurban edilmez. Burada neden böyle bir şeyle karşılaşyoruz? Büyük bir karışıklık buna yol açmış olabilir. Atlar ve öküzler Gök ve Yere kurban edilir. Gök ve Yer atalarla karıştırılmıştır. At ve öküz atalar olduğu için ataların kurban edildiği sanılmıştır. Kuşkusuz en başta efsanede beyaz attan başka bir hayvan daha olmalı, hem de mavi renkte. Çünkü “öküz” kül, yani toprak rengindedir. Kitanların hayvan çifti Moğolların “mavi kurt-boz dişi geyik” çiftiyle, hatta Tu-kiuların “Gök-Yer” çiftiyle örtüşür.

Stein Kitanların başka hayvanları da ata olarak kabul ettiğini söylerken yanılmıştır. Sezinlediğimiz, ama kanıtlayamadığımız bir varsayımla, ata çiftlerin birbirlerinin yerine geçmediğini, “at-öküz” çiftinin imparatorluk boyunun en eski kuşağını temsil ettiğini belli çekincelerle kabul edebiliriz. Oysa Kitanların kurucusu A-pao-ki'dir. Onunla ilgili olarak, daha önce sözünü ettiğimiz mitte ilişkilendirilmek istenen tamamen farklıbaşka bir köken efsanesi daha bilinmektedir. “A-pao-ki'nin annesi rüyasında güneşin göğsüne düştüğünü görür. A-pao-ki'nin doğumunda odası ışıkla ve ender rastlanan kokularla dolar.” ... A-pao-ki çabuk büyür ve tüm yeteneklerini gösterir. “Gözlerinden saçılan ışık insanların gözlerini kamaştırmaktadır.”³⁴ Bir kez daha en eski temaları silip yerine geçen saf ışık kavramıyla karşı karşıyayız.

Dört aşamasına (Kırgız, Oguz, Kitan ve Boğaç, yani tekrar Oguz) işaret ettiğimiz boğa döngüsü yüzyıllarca kesintisiz bir biçimde sürmüştür. Partanen bu döngüyle ilgili en garip örneklerle Buriyatlarda rastlandığının altını çizer. Buriyalara göre “Baykal Gölü'nün efendisi Noyan Buka, Boğa Prens'tir, bir dağın zirvesinde oturur.”³⁵ Boğa, su ve dağın birlikte anılması rastlantısal olamaz. Zaten Partanen, “Moğol halklarının totem miti” ile boğa efsanesinin karıştırıldığını ve Tunguzcadaki

³³ Steini, *Leao-tche*, s. 11, not 1.

³⁴ Stein, *Leao-tche*, s. 46-47. Stein şöyle der: “Antikite dönemi uygarlığın kurucuları Çinli kahramanlar gibi A-pao-ki de mucizevi bir doğumla dünyaya gelir.” Bu açıklama, Altay ve Çin inançları ve mitleri arasındaki ilişkileri ortaya koyar. A-pao-ki figürü Orta Asya bağlamına da çok iyi oturur.

³⁵ Partanen, “A Description of Buriat Shamanism,” *JFSOu*, 1941, s. 13.

bu'a, bo'a, "gök" ile boğanın karıştırılması olasılığına da parmak basmıştır.³⁶ Haklı olsa da biçim hatası yapmıştır.³⁷ Curtin yüzyılın başında çok yaşlı iki erkekten şu köken mitini duyar: "Buka Han denizden biraz uzakta yaşıyordu. Gündüzleri boğa geceleri erkekti. Çok uzaklarda olmayan bir yerde çok güzel bir kızı olan Kunsai Han yaşıyordu. Bir gece Buka Han kıza aşık oldu. Ondan bir oğlu oldu."³⁸ Halk geleceği bu türden öykülerle doludur ve benzerlikleri bunların eski efsanelerden kaynaklandıklarını göstermektedir.³⁹

Arslanın ve devenin döngüleri daha az belirgindir, çok fazla bilgimiz olmadığından karıştırıldıklarını düşünüyoruz.

Dede Korkut Kitabı'nda, Basat adından genç bir çocuğun gerçek anne babasının tekrar evlat edinmesinden önce dişi bir arslan tarafından büyütüldüğünü görmüş-tük.⁴⁰ Oğuz kavimlerinden alınan bu öykü, arslanla ilgili temaların batı kaynaklı gibi görüldüğü Türk dünyasındaki tek öykü değildir. Yayınlanmamış uzun bir yarı-romansı, yarı-kahramansı halk öyküsünde, "Basat gibi dişi bir arslanın büyüttüğü" Arslan Bey adlı bir kahraman vardır.⁴¹ Daha önce gördüğümüz gibi arslanlar, Türk dünyasında ve ardından yayıldıkları Moğol dünyasında geniş bir yer tutarlar. Acaba hepsi bu vahşi hayvanın soyundan mı gelmektedir? Bilemiyoruz. Bununla birlikte Karahan hanedanlığı çevresinde biçimlenen önemli bir efsane döngüsü oldukça aydınlatıcıdır.

X. yüzyılın ilk yıllarında eski Batı Tu-kiuları, Yağma, Çiğil ve Karluk adında üç gruba ayrılmıştı. 943 yılına doğru Yağma kavminden bir hanedan bunları birleştirmiştir. Hanedanın kurucusu⁴² olmasa bile en önemli üyelerinden biri olan Satuk Buğra Han⁴³ 960 yılında İslamiyeti kabul eden ilk Türk prensidir ve halkını da ar-

³⁶ Partanen, "A Description of Buriat Shamanism," *JSFOu*, 1941, s. 13, bkz. Sinor, "Some Altaic Names for Bovines," *AOAH*, 1962, s. 320.

³⁷ "Totem miti" tartışılabilir; bkz. ilerde, son bölüm; totemcilik sözcüğünü kullanmaktan özellikle kaçındım.

³⁸ Curtin, *A Journey in Southern Siberia. The Mongols, Their Religion and Their Myths*, Londra, 1909, s. 97.

³⁹ Bkz. geride, s. 242, gece ve gündüz arasında insan ve hayvan biçimlerinin değişimleri.

⁴⁰ Bkz. geride, s. 288.

⁴¹ Pertev Naili Boratav, *Les histoires d'ours en Anatolie, FFC*, Helsinki, 1955, s. 21; *Türk Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, Ankara, 1946, s. 20 ve 156.

⁴² *Satuk'un sadık*'in bozulmuş hali olduğu söylenmiştir, ama bu gerçekçi görünmemektedir.

⁴³ *Hududü'l-Âlem*, s. 278.

dından sürüklemiştir.⁴⁴ Efsanenin çok çabuk benimsediği bu kişi hakkında kesin bir bilgimiz yok.⁴⁵ *Tezkire*'si hakkında çok sayıda inceleme ve araştırma yapılmıştır, günümüzde bile bozkır sakinleri arasında belli bir üne sahiptir. Buğra adı ve hanedanın pek çok üyesinin adları, örneğin torunu Buğra Han Hatun, Musa Buğra Han, Muhammed Buğra Yusuf ve *Kutadgu Bilig*'in adandığı Buğra Han, İslam etkisine karşın atanın anısının korunmak istediğini göstermektedir. Kaşgarlı *bogra* [*bugra*] sözcüğünün her hayvanın, özellikle de boğa, deve ve atın damızlığı için kullanıldığını aktarır.⁴⁶ Bununla birlikte Buğra Hanların damızlık-deve Prensler oldukları kesin değildir. Hatta sözcüğün kökeninin deve olmadığını düşünüyorum. Ama *buğra* sözcüğünün devegillerin erkeklerini tanımlamak için giderek daha fazla kullanılması sonucunda sözcük bu anlamı kazanmıştır. Bu, devenin neden bazı efsanelerde rol oynadığını⁴⁷ ve bu efsanelerin batı bölgelerinde, eski Asya'nın evrensel gelenekleriyle pek uyuşmadığını açıklar.

Buğra'nın kökeni Moğolcanın da doğruladığı gibi üç heceli *buğura* sözcüğü olmalıdır.⁴⁸ Çağataycada ve "Doğu Türkçesinde" *boğur* denildiğini söyleyen Radlov ve Pavet de Courteille de bu hayvanın *camelus bactrianus* olduğunu (hecin devesinin, yani tekhörgüçlü devenin aksine)⁴⁹ ileri sürmüşler ve tersini iddia eden Barbier de Meynard'ın hata yaptığını söylemişlerdir.⁵⁰ Başka yazarlar "damızlık deve" anlamını vermektedir: Radlov Osmanlıca için *buğur*, Ramstedt Kırgızca için *buwra*, Poppe Kalmuk ve Kalka dili için, Kowalewski klasik Moğolca, Gabain ise eski Türkçe için *bura* sözcüğünü vermişlerdir.⁵¹

Satuk Buğra Han bu adı alan ilk kişi değildir büyük olasılıkla. Bu adın Yagma

⁴⁴ Buğra Han için bkz. Marquart, "Guwaini's Bericht über die Bekehrung der Uiguren," *SPAW*, 1912, s. 491; *Hududü'l-Âlem*, Minorsky'nin notları, s. 278, 281. Ayrıca bkz. El ve Grenard, "La légende de Satok Boghra Khan et l'histoire," *JA*, 1900, daha sonraki bölüm.

⁴⁵ Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie centrale*, Paris, 1945, s. 59-63.

⁴⁶ *Divanü Lûgat*, c. IV, s. 100.

⁴⁷ Bkz. geride, s. 136 ve ileride.

⁴⁸ Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kazan, 1844-49, c. II, s. 1166.

⁴⁹ Radlov, *Versuch eines Wörterbuches der Türkdialekte*, St. Petersburg, 1905, s. 1651; Pavet de Courteille, *Dictionnaire turk oriental*, Paris, 1870, s. 172.

⁵⁰ Barbier de Meynard, *Dictionnaire turc-français*, c. I, s. 338. Bkz. I, s. 771'de Rahip (B. N) Arce-re'nin el yazması sözlüğünden söz edilir.

⁵¹ Radlov, *Versuch eines Wörterbuches der Türkdialekte*, St. Petersburg, 1905, s. 1806; Ramstedt, *Kalmückisches Wörterbuch*, Helsinki, 1935, s. 65; Poppe, *Khalkha-mongolisch Grammatik*, Wiesbaden, 1951, s. 169; Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kazan, 1844-1849, c. II, s. 1166; Gabain, *ETG*, s. 340.

prenslerinin adları olmasının nedenini daha eski zamanlarda aramak gerekir. Bu ad, x. yüzyıldan itibaren kaybolmuş ya da belli bir irade sonucunda yadsınmış olabilir. Gerçekten de daha sonra göreceğimiz üzere uzun ömrü, parlak kahramanlık eylemleriyle Orta Asya'nın büyük mit kahramanlarına benzeyen ve çok iyi bilinen Satuk Buğra Han'la ilgili bir köken efsanesi vardır, ama bu efsane aslında arslanın köken efsanesidir.

Dede Korkut Kitabı'nda erkekler ve hayvanlar arasında geçtiği anlatılan iki büyük savaşı hatırlayalım. İlk savaşta kahraman sırasıyla boğa, deve ve arslanı yener. Diğer savaşta ise dövüşçü yalnızca boğayı devirir, ancak deveyle de güreşmiş olmalıdır, çünkü metnin başında bu iki hayvan açık seçik anılmaktadır. Aynı metinde arslanla ilgili bir babalık öyküsü de anlatılmaktadır. Bu örneklerden, gerek *Dede Korkut Kitabı*'nda gerek Yağmalar döneminde devenin mitolojide iyi bir yer edinemediğini ya da yok olma sürecinde olduğunu çıkarabiliriz.⁵² Neden ortaya çıkmış, ardından da kaybolmuştur? Eski tarihli bir çalışma sayesinde bu soruyu yanıtlayabiliriz. Eskiden iki ayrı gelenek olduğunu, devegillere büyük önem veren doğu ve kuzey geleneği ile⁵³ eski Yakındoğu uygarlıklarının etkisinde olan ve deveye önemli bir yer vermeyi reddeden bir gelenek olduğunu söylemiştik.⁵⁴ Yağmaların Kaşgarlara yerleştikten sonra deveyle ilgili mitlerini terk etmeye başlayıp başlamadıkları ya da Buğra adını korumaya devam edip Ön Asya ideolojisi ve hayvan toplulukları açısından daha uygun yeni bir mit yaratıp yaratmadıklarıyla ilgili bir varsayımda bulunamıyoruz.

Bu yeni mit de, Satuk Buğra Han ve yandaşlarının oldukça yüzeysel olan din değiştirmelerinin ardından hızla bozulmuş ya da İslam gizemciliğinin etkisinde kalmış olabilir. Bununla birlikte bu yeni edinilen çehreye karşın altyapıda şaman etkileri bulabiliriz.

Buğra Han pek çok mucize sonucunda doğmuştur (deprem, çok sayıda su kaynağının fışkırması, bahçelerin ve çayırınların çiçek açması). İslam dinine geçeceğini öncesinden bilen kâhinler onu öldürmek ister. Annesi kurtarır. Oniki yaşına geldiğinde kırk arkadaşıyla ava gider.⁵⁵ Bir tavşanı kovalarken kaybolur.⁵⁶ Tavşan yaşlı bir

⁵² *Dede Korkut Kitabı*'nda kurban edilecek hayvan en fazla saygı duyulan hayvandır.

⁵³ Doğu Altay mitolojisinde devenin yeri daha fazladır (bkz. *Er-Töştük*).

⁵⁴ Jean-Paul Roux, "Le chameau en Asie centrale," *CAJ*, 1959, özellikle s. 73.

⁵⁵ Burada ergenliğin keşfi söz konusudur. 40 eşlikçinin Kırgız prensesinin 40 eşlikçisini hatırlattığının altını çizelim.

⁵⁶ Rehber hayvan teması.

adama dönüşür ve ona İslam dinine geçmesini önerir. O sıralarda Kaşgar prensi Harun Buğra Han'dır (bu bizde belli bir kuşku uyandırıyor, çünkü Harun Müslüman adıdır). Bu han, annesiyle beş yıl önce evlenen amcasıdır ve Satuk Buğra'yı atalarının dinine dönmeye zorlar. Amcası birden bir mucize sonucu ölür (toprak yutar) ve Satuk han olur. Doksanaltı yaşına kadar hükümdarlık yapar. Dört oğlu ve dört kızı olur. Müslüman adı taşıyan bu dört çocuk hakkında hiçbir bilgimiz yoktur. Kızların ikincisi Ala Nur, "Kırmızı Işık" adını taşır ve ağzına bir ışık damlası akıtan melek Cebrail onu ziyaret eder. Dokuz ay sonra bir erkek çocuk doğurur. Danışılan "bilgeler ve âlimler" bu çocuğun Ali'nin oğlu olduğunu söylerler ve çocuğa Seyid Ali Arslan Han adını verirler.⁵⁷

Başka bir efsane bu doğumu farklı bir biçimde anlatır. Ala Nur bir gün gözlerini kendisine dikmiş bir arslanla karşılaşır. Arslanın bakışlarından korkar ve bayılır. Bundan kısa bir süre sonra bir çocuk doğurur. Çocuk yedi yaşına geldiğinde Ala Nur, Tuk Buğra Han'la evlenir ve bu kocasından Muhammed Arslan, Yusuf Arslan ve Kızıl Arslan adında üç erkek çocuğu olur.⁵⁸

İki efsanenin öğeleri toparlandığında bu efsanelerin iki farklı gelişim süreci geçirdiği görülmektedir. İkinci efsanede satır aralarında arslanla yapılan evlilik anlatılır. Her iki öyküde de tüm çocuklar arslan adını taşımaktadır, hatta adı deve anlamına gelen hanla yapılan evlilikten doğan çocuklar bile arslan adını taşır. İki öyküde genç kız ya adı ya da çeşitli olaylardan dolayı ışıkla bağlantılıdır. Şii olduklarını düşündüğümüz bu insanların Ali adını anmaları, Ali'nin günlük yaşamda "Allah'ın Arslanı" olarak adlandırılmasından kaynaklanmaktadır, ama bu geç dönemle ilgili bir açıklamadır. Daha sonraki dönemlerde Müslüman Türklerde "arslan" adı yaygın olarak kullanılmış, buna karşın deve adı giderek daha az kullanılır olmuştur.

Incelediğimiz son döngü son gelişmeler göz önüne alındığında daha yakın tarihtedir ve halen canlılığını korumaktadır. Bu döngü Kuğu Gölü efsanesi olarak adlandırılabilir.

Hemen hemen tüm Altay halklarında ve birçok komşusunda bilinen bu öykü şöyle özetlenebilir: Bir erkek bir göl kenarına iner ve burada elbiselerini kıyıda bırakmış kadınların çıplak olarak yüzdüklerini görür. Oyun olsun diye kadınlardan birinin elbiselerini çalar. Kadınların hepsi kuğu ya da kaz olup uçar gider, ama elbiseleri çalınan kadın kıyıda kalır. Erkekle evlenir ve ona bir erkek evlat verir. Da-

⁵⁷ Grenard, "La légende de Satok Boghra Khan et l'histoire," *JA*, 1900, s. 9-11,

⁵⁸ Grenard, *a.g.y.*, s. 11.

ha sonra kuş giysilerine yeniden kavuşur ve kaçmayı başarır.

Tüm öykülerde kuğu ile kaz arasında tereddüt edilir, ancak iki kuşun akraba olması nedeniyle bu çok da önemli değildir. Adları evrenselidir: Türkçede *kuğu*, Moğolcada *kung*; yine Türkçede *kaz*, Moğolcada *ğalaun* vardır.⁵⁹ Efsanenin simgeleri son derece açıktır. Aslında gökten gelen kadın-kuşlar su içinde oldukları için doğurgan olurlar, çünkü su dölleyicidir.

Her ne kadar Mançuların köken efsanesi burada incelediğimiz asıl temadan oldukça farklıysa da aynı döngünün bir parçası olabilir; en azından aynı tema, kadınsu birlikteliği vardır. Kısaca yeniden hatırlayalım. Üç göksel bakire bir gölde yıkanmaktadır. Kutsal bir saksagan bu üç bakirenin üstüne kırmızı bir meyve bırakır, en küçükleri bunu yer ve gebe kalır.⁶⁰ Göksel olmaları ve saksaganın efsanede yer alması bakirelerin kuş-kadın olmalarını kesinleştirir. Ruhlar gibi gökten uçarak geldikleri için bunlar kuş-kadınlardır. Metinler göksel değerlerini vurgular: ruh, peri, cin, kız ya da tanrıların elçileri ya da kızları olarak anlatılırlar ve hepsinin de ışıklı olduğu söylenir. Bakirelerin beyaz teniyle ışık ögesi vurgulanır ve kaz ya da kuğunun beyaz renkli olması da bununla bağlantılı olmalıdır.

Giyilen, çıkarılan ve insanı hayvana dönüştüren giysi temasını daha önce birçok kez saptamıştık. Dolayısıyla tüm bu koşullar bütünüyle Altay halklarına özgüdür. En azından bu uygarlığa garip gelecek ya da uymayacak hiçbir şey sergilemez. Doğal olarak efsane gerçeğe uyar ve kadın-kuşun gidişi de kuğuların ve kazların göç dönemlerine rastlar.

Efsanenin son derece yaygınlaşması, ana tema çevresinde başka temaların ele alınması pek çok değişkenin gelişmesine yol açmıştır. En saf biçimi Buriyatlardadır. Bir avcı bir gün bir göl üzerinde üç güzel kuğu görür. Bunları izler ve kadına dönüştüklerini görür. Avcı, kadın-kuğulardan birinin tüylerini çalar ve kadın-kuğu artık ilk haline dönüp uçamadığından avcının eline düşer. Avcı kuşu yakalar ve onunla evlenir; kuş avcıya altı çocuk verir. Daha sonra tüylerine kavuşur ve tekrar kuğuya dönüşür.⁶¹ Bu öykü Buriyatların köken efsanesi gibi sunulur, oysa Buriyatların başka efsaneleri de vardır. Fakat verdikleri önem, bu öykünün uygarlıklarıyla iyi uyum sağladığını göstermektedir. Kadınların elbiselerinden değil de kuşların

⁵⁹ Bkz. Yunanca *χυχοί*, *ghans* (Almanca), *goose* (İngilizce), (*h*)*anser* (Latince) vb. *K* sesi Türkçede gırtlaktan gelen tek sestir.

⁶⁰ Bkz. geride, s. 283.

⁶¹ Curtin, *A Journey in Southern Siberia. The Mongols, Their Religion and Their Myths*, Londra, 1909, s. 98-99.

tüylerinden söz edilmesi eski bir olgudur sanırım. Harva da aynı efsaneyi daha farklı bir biçimde aktarır. Bu çiftin onbir erkek ve altı kız çocuğu olur, sonra kadın-kuğunun kazara uçup gitmesiyle bu birleşme bozulur. Yazar maceranın sonunu şöyle anlatır: “Bir keresinde kadın eski elbisesini hatırlar ve kocasına nereye sakladığını sorar. Karısının artık kendisini ve çocuklarını terk etmeyeceğini düşünen koca eski elbiselerini geri vermeyi kabul eder. Süslenmek için, daha doğrusu merak-tan kadın eski elbiselerini giyer. Hemen ardından duman deliğinden dışarı uçar. Evinin tepesinde uçarken geride bıraktıklarına şöyle seslenir: ‘Siz yeryüzüne aitsiniz ve yeryüzünde kalacaksınız, ben gökten indim ve oraya çıkmam gerek...’ Ve havalandırıp yükselirken kendisi için yıl dönümlerinde bir tapım düzenlemelerini söyler. Sonra göklerde kaybolur. Buriyatlar, kızlarından birinin ayaklarından yakalayarak annesinin kaçmasını engellemek istediğini anlatır, kızın elleri ıslı olduğu için artık kuğunun ayakları siyahtır.”⁶²

Zelenin’in 1914 yılında aktardığı Başkırt masalı oldukça değişmiştir. “Kocasının yokluğunda genç bir kız elbiselerini çıkarır ve çamca balığı gibi suda yüzer. Dadısı onun güzel elbiselerini alıp giyer ve artık geri vermek istemez. Çıplak olmaktan utanan kadın o sırada orada bulduğu başka giysileri giyer ve aynı kaz gibi uçar.... Çeşitli maceralardan sonra kadın-kuş bir ağaca konar ve ağaçtan yavaş yavaş indikçe eski kadın biçimine kavuşur.”⁶³

Temanın tersyüz olması büyük bir gelişmedir.⁶⁴ Gerçekten efsane asıl anlamını kaybetmiştir: Bir erkeğin bir kadın-kuşla evlenmesi. Bununla birlikte Zelenin’in yine Başkırtlara ilişkin aktardığı başka bir öyküde doğaüstü güçlere sahip kadının kaybedilmesi ve yeniden ele geçirilmesi ana düşüncesini yeniden görüyoruz. Yaşlı bir adamın oğlu bir su perisiyle evlenmiştir; fakat bir gün kurbağa derisinden yapılmış elbiselerini yakığı için kız onu terk eder. Adam göle geri gider ve silkine-rek genç güzel kadına dönüşen sekiz kaz görür.⁶⁵ Bu efsanede kazın kadına dönüşmesi teması korunmuştur. Bu da Başkırtların efsanesinin asıl anlamını yitirdiklerini gösterir. Yakutlar da aynı durumdadır: Üçüncü gökte bir tanrının göçmen kuşları toplayıp bir topluluk kurduğunu anlatırlar. Yedi genç kadın ve kızları, insan olmak

⁶² Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 467-468.

⁶³ Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 439-444.

⁶⁴ Kızın kuşa dönüşmesi motifi tüm İran-Türk dünyasında çok iyi bilinen ve çok geniş zamanlara yayılmış bir mite aittir. Yalnızca Türkçede yaklaşık otuz modern versiyon vardır. Bkz. Eberhard, “The Girl That Became a Bird,” *Semitic and Oriental Studies*, 1951, s. 79-86.

⁶⁵ Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 466-469.

ve çocuk doğurmak üzere turna kuşu biçiminde dünyaya inerler.⁶⁶

Er-Töştük destanında ise Kuğu Gölü efsanesi karmaşık bir öykünün bir ögesi olarak verilmiştir. Kahraman “olağanüstü bir yere ulaştı. Orada kıyıları ışıklı bir göl vardı. Cinlerin ve perilerin kızları altı ayda bir çılgınca eğlenmek için buraya gelirlerdi. Kırk bakire ve kırk genç kızdılar. Kırk gün boyunca eğlenip hoş vakit geçirirlerdi. Kırkbirinci gün seksen güzel uçup giderdi.” İçlerinden biri *Ay Salkın*, Serin Ay adını taşıyordu. “Eşi benzeri olmayan bir güzellikteydi. Geleceği görebiliyor ve olacakları altı ay öncesinden biliyordu.” Bir çadıra büyük bir arzuyla sekiz gün boyunca *Er-Töştük*’ü bekledi. “Yüzü o kadar beyaz ve parlaktı ki, ona ışığın kızı bile denilebilirdi.” Sonunda *Er-Töştük* geldi. Eğlendiler ve birlikte oldular. Genç kız “Tanrı’dan gelen bir emirle” ondan gebe kaldı. Nihayet büyük bir fırtına koptu ve kız “görünmez oldu. Kimse nereye gittiğini bilmiyordu.”⁶⁷ Görüldüğü kadarıyla elbiselerin çalınması teması kaybolmuştur ya da henüz icat edilmemiştir. Özellikle kuğu ya da kazdan söz edilmiyor, ama genç kızların kuş oldukları açıktır. Işık yoluyla doğuş teması, “ışıklı” göl temasıyla olduğu kadar, genç kızın taşıdığı “Serin Ay” adı, parlayan yüzü ve “ışığın kızı bile denilebilirdi” söylemiyle de iyice vurgulanır. Işık burada erkek ve dölleyici değil, dişi ve dölленendir (bunun olabileceğini, hatta çok sık olduğunu daha önce söylemiştik).

Her ne kadar mantıktan uzak olsa da, çok daha eski bir efsanede rastlayacağımız bu tersyüz edilme, bakirenin, özellikle dişi olduğu söylenen ayla özdeşleştirilmesiyle açıklanır. Plan Carpin, Moğolların Cengiz Han döneminden beri ayın parlaklığının kaynağının güneş olduğunu bildiklerini açıklamıştır. Her ne kadar güneşe “ayın anası” deseler de, ay ışığı yansıttığı için dişi, güneş ise ışık saçtığı için erkek olarak kabul edilmiştir.⁶⁸ Altay Tatarlarında güneş ateşten ve ay sudan çıktığı, güneşin sıcak, ayın soğuk ve nemli olduğu hayal edilir ve belki de Çin etkisiyle güneş erkek ve ay dişi kabul edilir.⁶⁹ Bununla birlikte Harva’nın Altay halklarının büyük bir kısmının güneşe “ana,” aya da “baba” dedikleri sonucuna varması⁷⁰ kesinlikle inandırıcı değildir.

Kuğu Gölü’yle ilgili tema son derece büyük bir alana yayılmış olup Sibiry’a’daki

⁶⁶ Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 266.

⁶⁷ Pertev Naili Boratav, *Er-Töştük* § 4 ve 5.

⁶⁸ Plan Carpin, *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, ed. d’Avezac, Paris, 1838, III. bölüm, § 1, s. 231.

⁶⁹ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 182.

⁷⁰ Harva, a.g.y.

Altaylı olmayan halklara kadar ulaşmıştır. Bu temaya Samoyedlerde de rastlanır: “Karanlık ormanın içinde büyük bir göl vardı. Yaşlı bir kadın, ‘Eğer bu göle yaklaşırsanız yedi kız elbiselerini çıkaracak ve yüzmeye başlayacak. Bu kızların birinin elbiselerini alın ve saklayın,’ dedi. Erkekler de bu önerileri dinlediler. Tüm kadınlar giyinirken suda çıplak kalan kadın elbiselerini alan erkek elbiselerini geri verirse onunla evleneceğini söyledi.”⁷¹ Çukcelerde bir erkek çocuk göle gider, aralarında elbiselerini kıyıya bırakan kazların ve martıların da olduğu sayılamayacak kadar çok kuş görür. Çocuk bu elbiseleri alır ve genç bir martı-kızın giysisini saklar. Martı-kız onunla evlenir ve ona iki çocuk verir.⁷² Laponlarda üç genç kadın sudan çıkarlar, elbiselerini giyerler ve ortadan kaybolurlar. Fakat bir çocuğun elbiselerini çaldığı kadın bu çocukla evlenir.⁷³ Ruslarda Kuğu Gölü en fazla bilinen temalardan biri olacak kadar (ve bilindiği üzere Çaykovski bu öyküden ilham almıştır) halk kültürüne girmiştir. Bu tema bazen kazların ve kuğuların yerine güvercinin geçmesiyle farklı biçimlerde ortaya çıkar.⁷⁴ Ayrıca klasik biçimiyle Polonyalılarda da bu temaya rastlanır⁷⁵ ve Harva bu öykünün Çin’de bile bilindiğini saptamıştır.⁷⁶

Son derece yaygın olması ve Türk-Moğol halk kültüründe görece geç bir zamanda ortaya çıkması, bu efsanenin Slavlardan alındığını gösterir. Gerçekte kuğu ile insan-öğü arasındaki aşk teması herhalde uygarlık kadar eskidir.⁷⁷

Bununla birlikte bu efsanenin ilk başlarda sanıldığı gibi Altay mitolojisinde daha eskilere dayanıp dayanmadığını bilmiyoruz. Bu efsanenin çeşitli toplumlarda aldığı farklı biçimlerden çıkarım yapmayacağız; öykünün maruz kaldığı bozulma (*Er-Töştük* efsanesinde öykü XVIII. yüzyıldan ya da XIX. yüzyılın başından beri belirgindir: çünkü burada taslak değil de bozulma görmek daha doğrudur) Altay görüngüsü olduğu kadar Slav görüngüsü de olabilir. Ancak eski Türk metinlerinde yer alan kadın-kuğu ve bu kuşlarla ilgili inançların araştırılması doğru yolu gösterebilir.

Her şeyden önce Yenisey havzasında kuğuların tıpkı kadınlar gibi aybaşı gördüğü inancının hâlâ yaygın olduğunu söylemeliyiz,⁷⁸ bu önemli bir gözlemdir, çünkü

⁷¹ Castren, *Ethnologische Vorlesungen über die altaischen*, St. Petersburg, 1857, s. 172.

⁷² Coxwell, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, s. 83; Bogoras’ın bir öyküsüne göre.

⁷³ Coxwell, a.g.y., s. 622.

⁷⁴ Coxwell, a.g.y., s. 690, 707, 773.

⁷⁵ Coxwell, a.g.y., s. 954.

⁷⁶ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 468.

⁷⁷ Bkz. Jupiter ve Leda.

⁷⁸ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 474. Memelile-

cinsel ilişki olduğunda erkek ve hayvan arasında fizyolojik olarak ortak olan en azından bir özelliğin altını çizme kaygısı çok sık kendini göstermiştir. *İrk Bitig*'de bir kuğunun bir erkeği evlat edinmesiyle ilgili temaya gönderme yapılıp yapılmadığını bilmiyoruz. Bu kuşun en azından bu metinde yardımsever ve rehber olarak önemli bir dinsel değeri vardır. Daha önce aktardığımız bir öyküyü hatırlayalım: “(Bir) adam orduya gitmiş. Yolda atı yorulmuş. Adam (bir) kuğu kuşuna rastlamış. Kuğu kuşu (onu) kanatlarına vurup onunla uçmuş ve anasına babasına erdirmiş.”⁷⁹ Dönemin Çin Yıllıklarına gelince, Tu-kiulardan söz ederken milletlerinin kurucusunun, “biri yaz cininin ve diğeri kış cininin kızı olan iki kadınla evlendiği söylenir. Bu kadınlardan biri dört erkek çocuk doğurur, içlerinden bir tanesi kuğuya dönüşebiliyordu.”⁸⁰ Bu bilgi kesinlikle çok karmaşıktır ve yanlış olma olasılığı çok yüksektir. Ancak ilk adımları atmayı kolaylaştırdığını kabul etmeliyiz.

Kuğu ile kadının karşılaştırılması –ve sonra da benzer kılınmaları– oldukça eski olup çok anlamlıdır. İranlı kahraman Efrasiyab'ın Turan göçebeleri üzerinde büyük etkisi olmuştur: Bu göçebeler eski zamanlardan beri kendi efsanevi kahramanlarından birkaçıyla özdeşleştirerek Efrasiyab'a sahip çıkmaya çalışmışlardır. Böylece Mesudi'den sonra gelen tüm Müslüman yazarlar, Satuk Buğra Han'ın soyundan gelme Karahanlılar hanedanlığını Efrasiyab'ın dönemine dayandırmak istemiştir. Efsanesini ilerde inceleyeceğimiz Buku Han adındaki başka büyük bir mit kahramanı da Efrasiyab'la özdeşleştirilmiştir. Oysa Kaşgarlı, sözlüğünün *kaz* maddesinde bu adı Efrasiyab'ın kızının taşıdığını söyler.⁸¹ Bu bir rastlantı olamaz ve kazdan böyle birinin kızı olarak söz etmek bu kızı asil bir soya bağlamak istemek anlamına gelir. Daha da iyisi Kaşgarlı'nın söylediğine göre *Kaz Suwi*, İli Vadisi'nde akan büyük bir nehirdir. Bu adın verilmesinin nedeni Efrasiyab'ın kızının bu nehrin kıyısına bir kale yaptırmasıdır.⁸² Bu neden çok hayalidir ve herhalde bu nehir yalnızca kazların uğrak yeriydi – fakat ilginç olan su ile kadın-kuşun birleştirilmek istenmesidir. Yine Kaşgarlı ağaç kabuğuna da *kaz* dendığını söyler.⁸³ İnsanın ağaçlardan doğmasıyla ilgili efsaneler genellikle ağacın kabuğundan değil de oyduğundan söz etseler de, Bu-

rin tüm dişileri aybaşı görürler.

⁷⁹ *İrk Bitig* § 35; Thomsen, *TRS*, s. 202-203; Orkun, *ETY*, II, s. 82.

⁸⁰ Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, Wiesbaden, 1958, s. 6; Julien, *Documents historiques sur les Tou-kioue (Turcs)*, Paris, 1877, s. 3-4.

⁸¹ *Divanü Lûgat*, c. III, s. 149.

⁸² *Divanü Lûgat*, c. III, s. 151.

⁸³ *Divanü Lûgat*, c. III, s. 151.

ku Han öyküsünde olduğu gibi ağacın budağından söz eden versiyonlar da vardır.⁸⁴ Belki de Buku ile Efrasiyab'ın özdeşleştirilmesinin bir yankısı söz konusudur. Buna benzer karışık bir durumla ilerde bir kez daha karşılaşacağız.

Dede Korkut Kitabı'nda kadın-kaz'a yapılan birçok ilginç gönderme vardır. Kazan, Uruz'un annesi, Deli Dumrul derler ki: "Ey oğlum ve kaza benzeyen karım;"⁸⁵ "Ey kaza benzeyen karımın oğlu,"⁸⁶ vb. Birkaç kez yinelenen bu cümlede Dresden el yazması ısrarla *kaz*, Vatikan el yazması ise *kara* sözcüğünü kullanır, ancak doğru yazılımı bulan Rossi'nin de gösterdiği üzere karanın hiçbir anlamı yoktur. Kitabın bilinen bu yorumunu okumuş olan Hüseyin Namık Orkun bunun, "Türklerde alışılmadık ve oldukça garip bir övgü olduğunu" söyler.⁸⁷ Sanırım Vatikan el yazmasını baskıya hazırlayan da böyle düşünerek sözcüğü düzeltmiştir. Burada söz konusu olan övgü değil mitolojidir. Aslında aynı eserde Tepegöz'ün doğumunu aktaran bölümde "Kuğu Gölü" efsanesinin temel öğelerini bulduğumuzu sanıyoruz.

Uruz'un, Kongur Koka Sarı Çoban adında bir çobanı vardı. ... "Yazın gidilen yayla'da, perilerin yaşadığı Uzun Pınar adında ünlü bir çeşme vardı." Öykünün başlangıcında çobanın sürüsü dağılır ve çoban sürübaşı tekeye kızarak onu aramaya çıkar. Tekeyi ararken kanatlı dişi perilerle karşılaşır. "Çoban kepenegini üzerlerine atar ve birini yakalar. Çoban arzuyla kadınla birleşir." Kısa bir süre sonra kız-kuş uçar, ancak şunu söylemeyi ihmal etmez: "Çoban! Yılın sonunda bende bir *emanet*'in olacak. Gel! Onu al!" Kuşkusuz bu, pek çok kez aktardığımız temanın aynısıdır. O dönemde en küçük bir Rus etkisi olduğunu sanmıyoruz. Bu öykünün çok daha eski bir motifin değiştirilmiş versiyonu olduğunu düşünüyoruz. İlerde söylemeyi planladığımız öyküyü anlatmaya devam edelim.

Bir yıl sonra çoban aynı yere geldiğinde kadın-kuş emanetini verir, çobana bir toprak yığını gösterir. Bu yığının içinde bir çocuk vardır ve yalnızca tepeyi delecek doğabilecektir: Bu çocuk Tepegöz'dür. Ama dahası vardır: İnsanların büyüttüğü Tepegöz, arslanın evlat edindiği Basat adlı oğlanla birlikte büyür. Basat sonradan babasının Kaba Ağaç olduğunu söyleyecektir.⁸⁸ Başka bir efsanede, ağaçların çocuğu Buku Han da yine bir toprak yığından doğar. Daha önce bu kahramanın kızı bir kaz olan Efrasiyab'la nasıl özdeşleştirilmek istendiğini söylemiştik. Tüm bu efsane-

⁸⁴ Bkz. sonraki bölüm, s. 346.

⁸⁵ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 171; Rossi, s. 156.

⁸⁶ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 106; Rossi, s. 141; ayrıca bkz. Ergin, s. 181; Rossi, s. 178.

⁸⁷ Hüseyin Namık Orkun, "Über das *Kitab-i Dede Korkut*," *KCSA*, 1926, s. 127.

⁸⁸ *Dede Korkut Kitabı*, öykü VIII, Ergin, s. 207 vd; Rossi, s. 194 vd.

ler birbirinden zor ayırt edilen son derece karmaşık bir bütün oluştururlar. Bu bütün, Kuğu Gölü'yle ilgili döngünün Altaylılarda çok daha eskilere dayandığını kanıtlar.⁸⁹

Ata-hayvanın bir kavimden diğerine geçtiği bütün bu efsanelerin varlıklarını sürdürmelerinin nedeni ancak bozkırda yarattıkları yankılardır. Yaratığı yankı ne kadar büyükse efsane o oranda bozulmaksızın ilk haliyle korunabilmiştir. Sonuç olarak bu mit, arkalarında daha silik izler bırakan diğer köken mitlerinden ayrılır.

⁸⁹ Ayrıca tüm bu dönüşümler yeniden ortaya çıkabilir. Bkz. Yaşar Kemal Gökçeli, "Süphan Dağı, Efsaneler Dağı, Van Gölü, Turnalı Göl," *TFA*, n° 90, Ocak 1957.

BÜYÜK KÖKEN MİTLERİ

C. HAYAT AĞACI

Altay halklarındaki en ünlü, en önemli ve en köklü mitlerin sonuncusuyla kutsal hayvanbilim incelemelerine son verip kutsal bitkibilime geçiyoruz. Gerçekten de bu bir dönüştür, çünkü kozmik ağacı incelerken hayat ağacından zor ayırt edilebileceğini söylemiştik. Varlığın kaynağının ağaçtan gelmesi Orta Asya ve Sibirya toplumlarının temel kavramlarından. Bu varlık kaynağı, en bilineni Uygurlarda gelişmiş efsanelerde birkaç kez dile getirilmiştir.

Daha çok Buku Han adıyla bilinen Bugu Han'ın "mucizevi" doğumuyla ilgili inançların yanlış bir biçimde Uygur kavimlerinin köken miti olduğu düşünülmüştür, ama bu inançlar en fazla yankı bulan döngülerden birini oluşturur. Çok iyi bilinmelerine ve batılı bilim adamları tarafından çok sık kullanılmalarına karşın¹ bildiğimiz kadarıyla bu inançlar şimdiye kadar düzenli bir biçimde hiç incelenmemişlerdir.

Cüveyni söz konusu efsanenin en ayrıntılı versiyonunu *Tarih-i Cihan Güşaye*'de aktarmıştır. Boyle'un yakın bir tarihte yaptığı çeviri şöyledir:

"Uygurlara göre, kendi ırklarının başlangıcı ve gelişmelerinin hareket noktası, Karakurum adlı dağdan inen Orhon Irmağı'nın kıyılarıdır... Bu inanç, Buku Han'ın ortaya çıkmasına dek beşyüz yıl sürmüştür. Şimdi de Buku Han'ın Efrasiyab olduğu söylenmektedir."

Bu zorlama özdeşleşmelere yol açan nedenleri daha önce belirtmiştik.² Orhon adının burada, daha sonradan kazanacağı dinsel değerden dolayı kullanıldığı kesin değildir. Her ne kadar bu kıyılar Uygurların köken yeri olmasalar da, Hiong-nulardan Cengiz Hanlılara dek büyük göçebe toplulukların merkez noktası olmuş ve Uy-

¹ Bkz. Ohsson, *Histoire des mongols depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour-Khan*, La Haye-Amsterdam, 1834-1835, s. 431 vd. Bretschneider, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, Londra, 1888, c. I, s. 255-256; Klaproth, *Mémoires relatifs à l'Asie*, Paris, 1824-1828, c. II, s. 333 vd; Visdelou, *Histoire de la Tartarie*, Paris, 1870, s. 138 vd.

² Bkz. önceki bölüm, s. 339.

gurlar, 748 yılında Tu-kiuları yendikten sonra bu bölgeye yerleşerek adı sanı duyulmayan bir toplum olmaktan çıkmış ve uygarlaşmaya başlamışlardır. Yine de bir dağla bir nehir arasındaki bu bağlantıyı tesadüfe bağlamak yanlış olur, çünkü bu bağlantıya şu ya da bu biçimde pek çok köken mitinde rastlıyoruz.

Sorunu bu temellere oturtuktan sonra Cüveyni, Ordu Balık adlı şehrin kalıntılarında dönemin ileri gelenlerinin anlamını çözmeye çalıştığı, ama Hitay insanların gelişine kadar kimsenin başaramadığı bir yazılı taş bulunduğundan söz eder. Bu taşın üzerinde Buku Han'ın kökenini anlatan bir metin yer almaktadır. Moğol döneminde de varlığını sürdüren bu gizemli yazıt ne yazık ki günümüze ulaşamamıştır. Cüveyni'nin bundan söz ederken, üç dilde yazılmış ünlü Karabalasagun mezar taşını kastetmediği neredeyse kesindir.³ Bu anıtın Buku'nun doğumuna hiç gönderme yapmadığını söylemek yanlıştır,⁴ ama okunması güç, zor anlaşılır Çince metin, İranlı tarihçiye kaynak oluşturmayacak kadar kısadır. Cüveyni efsaneyi daha ayrıntılı olarak aktaran Çince metinlerin birkaçına, dahası Buku'ya adanan, ama bulunamayan bir taşla gönderme yapıyor olabilir. Bu durumda, söz ettiği Hitaylı bilginlerin Karahitaylılar değil, yalnızca Çinliler olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu imkânsız değildir, çünkü bu ad çoğunlukla Çin'i belirtmek için kullanılmıştır. Cüveyni'nin el yazması metinlerinden bazıları bunun tersini düşündürebilir. Bu el yazması metinler, Hitay'dan gelen aydınların Kamaan ya da Kaman, yani şaman olduğunu belirten bir cümleyle diğerlerinin göz ardı ettiği bir boşluğu doldurur. Boyle bu bilginin doğruluğuna kesinlikle inanmaz.⁵ Biz de ona katılıyoruz.

Bununla birlikte Cüveyni, yazıttaki metni izlemesi gereken olayları aktarır ve sözlerini şöyle sürdürür.

“Karakurum'un biri Tuğla (= Tola), diğeri de Selenga⁶ adını taşıyan iki ırmağı Kamlançu denilen bir yerde birleşiyordu.⁷ Bu iki ırmak arasında iki ağaç vardı, bi-

³ Karabalasagun, Uygurların üç dilli dikilitasıdır; IX. yüzyıl başlarında Çince, Uygurca ve Sogdca yazılmıştır. Bkz. Schlegel, “Die chinesische Inschrift,” *MSFOu*, 1896; Chavannes ve Pelliot, “Un traité manichéen retrouvé en Chine,” *JA*, 1913, s. 177-179.

⁴ Marquart, “Guwaini's Bericht über die Bekehrung der Uiguren,” *SPAW*, 1912, s. 497.

⁵ Cüveyni, *Tarih-i Cihan Güşaye*, çev. Boyle, Manchester, 1958, s. 55, not 10.

⁶ Tola Orhon Irmağı'na, Orhon da Selenga'ya dökülür, o da Baykal Gölü'ne dökülür. O halde Tola ve Selenga ırmakları birleşmez.

⁷ Kamlançu: bu sözcük Reşidüddin'de de geçer. Anlamı bilinmemektedir. *Divanü Lûgat'a* (c. III, s. 242) göre kumlu yer anlamına gelen *kumlançu* (*kamlançu*) olabilir, ama daha çok batıda kullanılır: “İki Ögüz'ün yanındaki küçük şehir,” İki Ögüz, İli yakınlarındaki bir şehirdir (bkz. *Hududü'l-Âlem*, s. 276-277).

rinin adı *kusuk*⁸ olup çamı andırıyordu, ama yaprakları kışları selvininkine, meyveleri ise gerek biçim gerek tat bakımından *şiguza*'ya benziyordu, diğer ağaca ise *toz* (kayın ağacı) diyorlardı. Bu iki ağaç arasında yükselen yığma toprak üzerine gökten bir ışık düştü. Bu yığma toprak gün geçtikçe büyüdü. Bu garip sahneyi gözlemleyen Uygur kavimleri şaşkınlık içinde kaldılar; bu tepeciğe saygı ve alçakgönüllülikle yaklaştıklarında şarkıyı andıran uyumlu sesler işittiler. Ve her gece bu tepecik otuz adım uzağına kadar bir ışıkla kaplandı, günün birinde aynı doğum anındaki gebe bir kadın gibi tepeciğin içinden bir kapı açıldı ve içeride her birinde bir çocuğun oturduğu çadıra benzer beş ayrı tepecik olduğu görüldü. Her çocuğun ağzında gereksinimi olan sütü sağlayan bir tüp sallanıyordu.... Kavmin önde gelenleri bu mucizeyi görmeye geldiler, saygı duyduklarını ve boyun eğdiklerini göstermek için de önlerinde diz çöktüler. Rüzgâr üzerlerinde estiğinde çocukların gücü arttı ve hareket etmeye başladılar. Sonunda tepeciklerinin dışına çıktılar ve sütannelere emanet edildiler, bu arada halk onurlarına törenler düzenledi. Kısa bir süre sonra çocuklar süttten kesildiler ve konuşmaya başladılar. Çocuklar ebeveynlerini sordular. Halk da iki ağacı gösterdi. Çocuklar bu iki ağaca yaklaşıp, saygılı çocukların ebeveynlerine itaat etmeleri gerektiği gibi itaat ettiler. Ağaçların boy verdiği toprağa da saygı gösterdiler. Ağaçlar (onları erdeme teşvik etmek ve uzun bir yaşam dilemek ... için) konuştular. O bölgenin tüm kavimleri çocukları görmeye geldi ve kral çocuklarına sunar gibi saygılarını sundular. Ayrılırken çocuklara isim taktılar: büyüğüne Sonkur Tegin, ikincisine Kotur Tegin, üçüncüye Tükel Tegin, dördüncüye Or Tegin ve beşinciye de Buku Tegin adını verdiler.⁹

Halk bu alışılmadık şeyleri gördükten sonra bu çocuklardan birini şefleri ve kralları yapmaya karar verdi; çünkü bunlar Tanrı tarafından gönderilmiş olmalıydılar. Buku Tegin'in gerek hatlarının güzelliği gerekse yargı ve zekâ açısından diğer çocuklardan üstün olduğunu gördüler. Ayrıca bu çocuk değişik halkların dilini ve yazısını biliyordu. Sonradan hepsi hemfikir olarak onu kendi hanları yaptılar."¹⁰ Metin başka mucizeleri sıralayarak devam eder.

Dolayısıyla bu öykünün eski Türk efsaneleriyle ilgili aktarılan öykülerin en

⁸ *Kusuk*: Sibirya selvisidir.

⁹ *Tegin*: Kağan'ın küçük kardeşinin ya da oğlunun taşıdığı unvandır. Bkz. Hamilton, *Les Ouïghours à l'époque des cinq dynasties d'après les documents chinois*, Paris, 1955, s. 156; Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg, 1903, s. 367, Chavannes ve Pelliot, "Un traité manichéen retrouvé en Chine," *JA*, 1913, s. 266 not.

¹⁰ Cüveyni, *Tarih-i Cihan Güşaye*, çev. Boyle, Manchester, 1958, s. 54-57.

uzunu olduğu kesindir. İlk biçimiyle aktarıldığına inanmıyoruz; değişiklikler ve karışıklıklar olduğu açıktır. Öykünün başka mitlerde de rastladığımız birçok özelliği bize yabancı değildir. Örneğin iki ırmağın birleşmesi teması, iki ırmağın yanı sıra dağın da vurgulandığı Hitaylarda karşımıza çıkar. İlk bölümde sözünü ettiğimiz dağ yine gündemdedir, fakat rolü neredeyse unutulmuştur. Hitaylarda iletişim eksenini görevini kozmik dağ görür, burada kozmik bir ağaç, daha doğrusu mitin değişmesi sonucunda iki ağaçtır. *Dede Korkut Kitabı*'nda Tepegöz'ün doğuşu vesilesiyle yığma topraktan söz edilmişti. Burada anne olanın ağaç olduğu düşüncesine yine rastlıyoruz. Bu durumda yığma toprak ya öyküsel bir temadır ya da daha eski, unutulmuş bir temanın kalıntısıdır. Bu yığma toprak ağaç temasıyla bağdaşmaz. Oysa çocukları doğuran bunlardır. Bu noktaya ilerde yeniden döneceğiz. Baba-anne (iki ağaç) çifti herhalde yanlış ya da daha geç bir oluşumdur. Çünkü gerekçesi zayıf kalmaktadır. Bazı ağaçlar erkek bazıları dişi olabilir. Nitekim Çuvaşlarda, ıhlamur ağacı ölü kadınların cenaze törenleri için mezar direkleri yapmaya yararken, meşe ağacı ölmüş erkeklerin töreninde kullanılırdı.¹¹ Ama burada aynı şey söz konusu olmasa gerek, çünkü dölleyen gücün gökten inen ışık olduğu açıkça belirtilmiştir. Çocukların yığma topraktan dolayı toprağa karşı duyduğu saygı, doğumda etkili rol oynaması açısından ağaç tapımı ile daha genel anlamda yaşam kaynağının dağıtıcısı olarak toprak tapımı arasında bir tereddüt yaşandığını iyice kanıtlamaktadır. Bu tapım, ayrıca kim olursa olsun tüm ataların toprağa karşı duydukları yakınlığı hatırlatır. Çocukların erken dönemleri çok basittir ve yeni hiçbir şey getirmez. Oysa sayıları ve taşıdıkları isimler daha ilginçtir. Aslında önemli olan yalnızca Buku'dur; metin onun doğuşu için yazılmıştır. Diğer versiyonlarda kardeşleri ani bir ölümle ortadan kaldırılır. Onun kardeşlerin en küçüğü olması normaldir; o, ateşin prensidir, hanenin bekçisidir. Ayrıca adı olayla yakından ilişkili tek çocuktur, aslında ikincinin ve dördüncünün adlarında da bu olayın anısına rastlayabiliriz. Büyük oğlan bir şahin, *sunğur*'dur, ama bu avcı kuşun varlığını gerektiren hiçbir şey yoktur; ikinci oğlan bir sivilcedir (*kötür*); üçüncü kardeşse Bütün'dür (*Tükel*); dördüncü oğlan değişik şeyler olabilir, çünkü *or/ur* sözcüğünün anlamı kolayca saptanamaz; fakat Prof. Bazin çok doğru bir biçimde *ur*'la şişlik ve sıracanın kastedildiğini söylemiştir.

Mit bilinmeyen bir etki sonucunda ikiye bölünmüş olabilir. Gerçekten de hemen sonrasında Cüveyni şunları söylüyor: "Bir gece (Buku) evinde uyurken genç bir kız

¹¹ Passek ve Latynine, "Sur la question des 'kamennye baby,'" *ESA*, 1929, s. 303.

biçimindeki bir şey duman deliğinden içeri indi ve onu uyandırdı; fakat çekindiği için uyuyormuş gibi yaptı. Bir sonraki gece genç kız yine geldi. Üçüncü gece bakanının tavsiyesi üzerine Buku kızla birlikte *Ak Dağ* denilen dağa kadar gitti.... Ve yedi yıl, altı ay ve yirmiiki gün boyunca her gece oraya gittiler.¹² Burada ikinci kuşakta köken mitini yeniden başlatmak için öbür dünyadan gelen biriyle cinsel ilişki temasının anlatıldığı yeni bir efsaneye tanık oluyoruz. Bu ikinci efsanenin şeması artık bildiktir. Ayrıca ritüeli gerçekleştiren yalnızca erkek değildir (ilginçtir, hayat ağacı döngüsünde erkek ritüele fazla katılmayacaktır); gökten gelen genç kız erkeği ziyaret eder.

Cüveyni'nin versiyonu, öyküyü anlatan tarafından hayal gücüyle biraz değiştirilmiş ya da birkaç öykü karıştırılıp tek bir efsane haline getirilmiş olabilir. Ancak bu öykünün ana fikrinin (ve bütün ayrıntıların) tamamen uydurulmadığı da bir gerçektir ve Uygurlarda yalnızca inanılmakla kalmayıp büyük bir yaygınlık da kazanan bir temaya da gönderme yapmaktadır. Marco Polo bile bu konuda bir şeyler işitmiştir, nitekim "(Uygurların) ilk kralı ağaçların özsuyla beslenen bir mantardan doğmuştu," söylentisini aktarır.¹³ Çinlilerde bu öykü sayısız defa anlatılmıştır. Öyle ki Pelliot, *Yuan-che*'de ve ayrıca Yu Tsi tarafından derlenen Kao-çang prenslerinin yazıtında bu öyküye işaret eder.¹⁴ Bu Çin versiyonları Cüveyni'ninkine göre ilk efsaneye daha yakındır. Ne yazık ki bu versiyonların yalnızca birkaçına, o da aracılar sayesinde ulaşabildim.

Yuan-che'nin söyledikleri şunlardır: "Orada bir dağ vardır.... Tola ve Selenga adlı iki nehir bu dağdan çıkar. Bir akşam, iki nehrin arasındaki bir ağacın üzerinde muhteşem bir ışık belirdi. O bölgede oturanlar bu ışığı görmeye geldiler. Ağaçta gebeliğe benzer bir şişlik görüldü. (Bu) ışık, sonradan çok sık görüldü. Dokuz ay ve dokuz günden sonra ağaçtaki şişlik patladı ve beş çocuk doğdu." En gençleri Buku Han'dı.¹⁵

Bir Çin yazıtları derlemesinde yer alan *Tanrisal Yol Yazıtı*¹⁶ ise öyküyü şöyle aktarır: "O dönemde onun ülkesinde iki büyük ağaç vardı; bu ağaçlar birleşerek bir budak oluşturdular. Bu budak açıldı ve içinden beş bebek çıktı. Bebeklerin dördü

¹² Cüveyni, *Tarih-i Cihan Güşaye*, çev. Boyle, Manchester, 1958, s. 57. Bretschneider, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, Londra, 1888, c. I, s. 255, öyküden kısaca söz eder.

¹³ Marco Polo § 59, Hambis, s. 71.

¹⁴ Pelliot, "A propos des Comans," *JA*, 1920, s. 131.

¹⁵ *Yuan-che* § 122, alıntılanan: Radlov, *Das Kudatku Bilik*, s. L.

¹⁶ Abe, *Nishi Uiguru kokushi no kenkyu*, Kyoto, 1955, s. 170-171.

öldü, yalnızca beşincisi yaşadı. Bu bir mucize olarak kabul edildi.”¹⁷

Bu iki öykünün ikinci kısımlarının çok benzeştiği ve ancak başlangıç kısımlarının farklı olduğu görülmektedir. Birisinde evlenen iki ağaç; diğesinde ise ışıkla döllen tek bir ağaç söz konusudur. Fakat iki versiyonda da doğuran nesne bitkidir ve Cüveyni'nin söz ettiği yığma toprak bilinmemektedir. Kuşkusuz Marco Polo ve Reşidüddin'in sözünü ettikleri (bkz. ilerisi) bu versiyonlardan birisidir.

Tanrısal Yol Yazıtı'nın sözünü ettiği kişi, Karabalasagun yazıtında *Tengride ülüg bölmiş alp kutluğ uluğ bilge kağan* adı altında, yani uzun resmi unvanıyla belirtilmektedir.¹⁸ Japon bilim adamı Abe Takeo'nun yaptığı bir çalışmaya ulaşmayı Hamilton'a, onun büyük dostluğuna ve bilimsel işbirliğine borçluyum.¹⁹ Takeo, Buku'nun ve daha çok da Uygur prenslerinin öyküleri üzerinde durmuş ve araştırmasını derinleştirmiştir. Karabalasagun'daki metnin bu bilim adamı tarafından yapılan çevirisi her ne kadar Schlegel'in çevirisinden pek farklı değilse de yorumuyla öyküyü farklı bir açıdan aydınlatmıştır. Gerçekten de Schlegel cümlelerin kapsamını görmeden ve bu cümlelerin kime atfedileceğini bilmeden bu metni şöyle çevirmiştir: “Als er zur Welt kam, gab es glückliche Vorzeichen, worauf man sich verlassen konnte.”²⁰ Ve şöyle yorumlamıştır: “Tüm antik halklarda olduğu gibi Çinlilerde de büyük bir insanın doğuşunun işaretlerle haber verildiği düşünülüyordu.”²¹ Takeo ise söz konusu olanın sıradan büyük bir kişi değil de unvanını yukarıda hatırlattığımız ve adına *Tanrısal Yol Yazıtı*'nın yazıldığı kağan olduğunu göstermiştir. Hamilton, Japon bilim adamının verdiği listede yedinci sırada yer alan bu Uygur prensini inceleyerek 785-805 tarihlerini vermiş ve Tölişlerin Ediz kavmine ait olduğunu, ama bir önceki kağanın oğlu olmayıp yalnızca bakanı olduğunu söylemiştir: bu görüş göz ardı edilemez. Hamilton başka bir yerde, büyük bir olasılıkla dikkatsizlikten kaynaklanan ve bu noktada yanlış olmuş olan Bang ve Gabain'i izleyerek, bu hanın Üçüncü Uygur kağa-

¹⁷ Hamilton'un serbest ve sözlü çevirisi (bkz. not 19).

¹⁸ 1000'li yıllara kadar Uygur kağanlarının tablosu için bkz. Hamilton, *Les Ouïghours à l'époque des cinq dynasties d'après les documents chinois*, Paris, 1955, s. 139-144.

¹⁹ Hamilton, *Les Ouïghours à l'époque des cinq dynasties d'après les documents chinois*, Paris, 1955, s. 139-144. Hamilton bu kitaptaki pek çok bölümü sözlü olarak çevirmiştir. Birkaç günlük bir bilimsel çalışma yapmıştır ve burada söylediklerim kesinlikle onun çevirmen sorumluluğuyla ilgili değildir.

²⁰ Schlegel, “Die Chinesische Inschrift auf dem Uigurischen Denkmal in Kara-Balgassun, Übersetzt und Erläutert,” *MSFOu*, Helsinki, 1896, s. 79.

²¹ Hamilton, *Les Ouïghours à l'époque des cinq dynasties d'après les documents chinois*, Paris, 1955, s. 140.

nı (759-780) olduğunu ileri sürmüştür.²²

Hamilton'a göre Bugu kağan ile *Tengritag ülüg bölmiş* ..' kağan arasındaki özdeşlik yadsınamaz ve bunda kesinlikle haklıdır. *Bukuk* sözcüğü her zaman *ağaç budağı* olarak açıklanmıştır ve Kaşgarlı da aşağı yukarı aynı anlamda kullanır.²³ Budak imgesinin gerek efsanede gerekse yukarıda sözü edilen Uygur prensine atfedilen *Tanrısal Yol Yazıtı*'nda yer alması her türlü kuşkuyu ortadan kaldırmaktadır. Dahası oldukça kuru bir dille yazılan Karabalasagun'da, *Tanrısal Yol Yazıtı*'nda olduğu gibi bu kahramanın batıda gerçekleştirdiği büyük askeri fetihlerden söz edilir. *T'ang-houei-yao*'da²⁴ ise şunlar yazılıdır: "Kağan bir vâris bırakmadan öldüğü için ülkesindeki insanlar Kutluğ adlı bakanı kağan olarak tahta çıkardılar.... O bir Ediz'di. Küçük yaşta öksüz kalmıştı. Büyük bir şef onu büyüttü. Çok yetenekliydi, çok iyi bir savaşçıydı."²⁵ Taç giydirilen kağanın yeteneklerine yapılan gizli gönderme ve özellikle ebeveyninin ölümüne ilişkin hatırlatma ve evlat edinilmiş olması gözlerden uzak kalmış bir miti çağrıştırmaktadır....

Tüm bunlar Cüveyni'nin dedikleriyle neredeyse aynıdır. Cüveyni de bu kağanın olağandışı yeteneklerinden, seçilmesinden, batıda yaptığı büyük fetihlerden söz eder. Uygurların birinci kralı olmadığını, ancak beşyüz yıl sonra tahta çıkarılan bir prens olduğunu belirtir, yani kullanılan üsluba bakılırsa oldukça uzun bir süre sonra tahta çıktığı anlaşıyor. Her yerde sözü edilen bu fetihler herhalde tarihsel olmalıdır. Moğolistan'da yok edilmelerinden sonra Uygurların fazla bir zorlukla karşılaşmadan Çin Türkistanı'na yerleştikleri görülmektedir. Hamilton için bu, Uygurların buralara üsler kurduklarının kanıtıdır.²⁶

Buku'nun tarihsel varlığı Le Coq'un aktardığı metinle de doğrulanmaktadır: *ten-griken uğur bugu han hoco aru kelipen koin ylka üç mak ıstak oturma*. Alman bilim adamının açıklaması bir konuda hatalıdır. "Yerleşmek" (*oturmak*) sözcüğünü "Niederlassung" anlamında almıştır; cümle şöyle çevrilebilir: "Göge benzeyen Uygur hanı Bugu, koyun yılında üç Mani rahibi yerleştirmek için Hoço'ya doğru gitti."²⁷ Üze-

²² Bang ve Gabain, *TTT*, II, s. 5; Bkz. Hamilton, *Les Ouïghours à l'époque des cinq dynasties*, Paris, 1955, s. 13, not 2. Tarihleri Ahmet Caferoğlu vermiştir: *Uygur Sözlüğü*, s. 38 vd ve "Tukyu ve Uygurlarda Han Unvanları," *Türk Hukuk ve İktisat Mecmuası*, 1931, s. 110-111.

²³ *Divanü Lûgat*, c. II, s. 285.

²⁴ Tanglarla ilgili önemli belgelerin derlemesi.

²⁵ Abe, *Nishi Uiguru kokushi no kenkyu*, Kyoto, 1955, s. 170.

²⁶ Sözlü olarak edinilen bilgi.

²⁷ Le Coq, "Ein mänichäischer Buch-Fragment aus Chotscho," *Festschrift für W. Thomsen*, Leipzig, 1912, s. 147.

rinde tarih olmayan bu metin eski görünmektedir ve aynı Buku'nun söz konusu olmaması için hiçbir neden yoktur. Bununla birlikte bu ciddi bir sorundur ve ileride yine ele alacağız.

İşleri karmaşıklştırırsa Uygurların ilkel boylarından birinin Buku (Bukut), Çince P'ou-kou (Bukut'taki -t çoğul ekidir) adını almış olmasıdır.²⁸ O halde efsane de hakkında neredeyse hiç bilgimizin olmadığı bu kavim kadar eskidir; ama Çince P'ou-kou sözcüğü, Kırgızcada anlamı doğrulanan ve bu dili konuşan bir kavme ad olan erkek geyik anlamındaki *bugu* sözcüğünü karşılamaz.²⁹ *Bugu* ya da *buku* sözcüğü, VIII. yüzyılda Bilge Kağan Yazıtında, hatta daha IV. yüzyılın başında *Tschin-chou*'nun yazdığı ve *b'uok-kuk* = *bokuk*, *bukuk* biçimini muhafaza ettiği iki mısralık Hiong-nu şiirinde bulunabilir.³⁰ Tabi bu saptama şiirdeki sözcük komutan anlamındaki *bokuğ* sözcüğünü karşılamıyorsa geçerlidir. Bu ad daha sonra ortadan kaybolmamıştır, örneğin Harezmsah Celaleddin'in maiyetinden bir kişinin adının *Bugu* olduğunu, yani bu adın XIII. yüzyılda da kullanıldığını görüyoruz.³¹

O halde bu öykünün Uygurlar tarafından oluşturulmamış olabileceği ve eskiden sanıldığı gibi Uygurların değil, yalnızca geçici olarak daha eski olan Yaglakarların ocağının yerine geçen Ediz hanedanının köken efsanesi olabileceği sonucunu çıkarabiliriz.³² Bu konu, aynı imparatorluk konfederasyonunun çatısı altında gördüğümüz ikinci bir köken efsanesinin ve belki de daha başka efsanelerin varlığını açıklar. Edizler başkalarının topraklarını işgal ettikleri için hakimiyetlerini meşrulaştıran Buku efsanesini geliştirmek istemiş olabilirler. Bu görüşe karşı öne sürülecek sav Yaglakarların iktidara yeniden dönmüş olmalarıdır. Yaglakarlar, kendilerini iktidardan uzaklaştıranların yaptıklarını neden yok etmemişlerdir? Bence Orhon üzerindeki Uygur imparatorluğunun 840-841'de yok olmasından sonra Yaglakarlar sağ kalan bir grubun, Edizler de başka bir grubun başına geçmişlerdir. Bu sorunun çözümünü bu konu üzerinde çalışan ve görüşlerini benimle paylaştan Hamilton'a bırakıyorum.

²⁸ Hamilton, *Les Ouïghours à l'époque des cinq dynasties d'après les documents chinois*, Paris, 1955, s. 2; Bailey, "The Stael-Holstein Miscellany," *AM*, s. 18.

²⁹ Yudahin, *Kırgız Sözlüğü*, Ankara, 1945, s. 141; Ahmet Caferoğlu, *Uygur Sözlüğü*, s. 38; Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-françois*, s. 1160; Radlov, *Versuch eines Wörterbuches der Türkdialekte*, Kırgızca ve Çağatayca için, IV, 1806.

³⁰ Bazin, "Un texte proto-turc IV^e siècle: le distique Hiong-nou du 'Tsin-chou'," *Oriens*, 1948, s. 211-212.

³¹ Cüveyni, *Tarih-i Cihan Güşaye*, çev. Boyle, Manchester, 1958, c. II; s. 454-455.

³² Hamilton, *Les Ouïghours à l'époque des cinq dynasties d'après les documents chinois*, Paris, 1955, s. 160.

Bu efsanenin kökeni doğal olarak çok eski olabilir. Efsanenin Hiong-nuya ait olması çok da olanaksız değildir; daha büyük bir olasılıkla Karabalasagun yazıtının yazıldığı IX. yüzyıldan önce yazılmıştır ve elimizdeki versiyon da bu yüzyıla ait olabilir. Bu efsane, Edizlerin işgalini izleyen yıllarda geliştirilmiş ve bu işgali meşrulaştırmak için kullanılmış olabilir. Haklarında çok fazla bilginin olmadığı koşulların sonucunda bu efsane yüzyıllar boyunca sürekli büyüyüp gelişmiş ve en önemli kanıtlarını bulduğumuz XIII. yüzyıl başına, Moğolların egemenliği dönemine kadar çok canlı bir biçimde kalabilmiştir. Bu da, efsanenin gerek Hitaylar gerek Oguzlar gerek bilindiği gibi kültürel yönden Uygurlara çok şey borçlu olan Moğol- lar üzerinde ne kadar büyük bir etkisi olduğunu gösterir.

Bu efsane Altaylıların yerel inançlarıyla mı ilgiliydi, yoksa Mani inancının bir ifadesi miydi? 800'lü yıllara doğru Maniciliğin Uygurlarda çok güçlü olduğu, özellikle Le Coq'un metninden anlaşılabileceği üzere Buku'nun bu dinin ateşli bir yandaşı olduğu görülmektedir. Maniciliğin etkisini yadsıyamayız. Söylenebilecek tek şey, bu efsaneyi oluşturan öğelerin gerek önceki gerekse sonraki dönemde Altay halklarının inançlarına ilişkin olarak bildiklerimizle mükemmel bir uyum içinde olmalarıdır. Ne olursa olsun bozkırların özgün bir yaratısı olmasa bile bu efsanenin tamamen "şaman" bir ortamda yayılma ve korunma tarzı bakımından Altay halklarının dininde temel bir tema oluşturmayı başardığını kabul etmeliyiz.

Özellikle Arapça ya da Çince çevirilerde Buku diğer adlarla karışmış olabilir. Yukarıda da söylediğimiz gibi bu ad genellikle Buku ya da Bugu olarak okunmuştur. Sessel değişiklik daha güç gerçekleşmiş olmalı, ama Paul Pelliot, Buku ile Bugu'yü özdeşleştirmekten ve Bugu sözcüğünde "Uygurların efsanevi ilk kralını" görmekten kaçınmamıştır.³³ Pelliot, oldukça farklı görünen bu iki kişinin özdeşleştirilmesinde kesinlikle Reşidüddin'den etkilenmiştir. Reşidüddin, Bugu'nün, "Uygurlar ve (başka) birçok kavim tarafından el üstünde tutulduğu ve bir ağaçtan doğduğu söylenen eski zamanların büyük hükümdarı olduğunu" iddia eder.³⁴ Pelliot ve Hambis'in de dikkat çektikleri gibi, Bugu sözcüğü kaçınılmaz bir biçimde Moğolcadaki *büge*, *boga*, *boa*'yı yani şamanı düşündürür.³⁵ Örneğin *Gizli Tarih*, Inanca Bilge-Han³⁶

³³ Pelliot, "Notes sur le Turkestan de M. Barthold," *TP*, 1930, s. 22.

³⁴ Alıntı yapılan kaynak: Cüveyni, *Tarih-i Cihan Güşaye*, çev. Boyle, Manchester, 1958, s. 16, not.

³⁵ Pelliot ve Hambis, *Histoire des campagnes de Gengis Khan*, Cheng-wou T'sin Tchong Lou, Leiden, 1951, s. 116 ve 250.

³⁶ *MGT* § 157; Pelliot, metin: s. 45; Haenisch, metin: s. 36.

adıyla da bilinen Nayman Inanca-Han'dan³⁷ haberdardır; Reşidüddin'in bildiği Inanca Teke Tuku Kan adını Inanca Yeke Bügü Han olarak düzeltmemiz gerekir. Aynı metin Alan Koa'nın Buku ve Bukatu³⁸ adlı iki oğlunun adlarını ve Calı Buka³⁹ adındaki bir Tatar prensinin adını vermektedir. Buku'ya yakın olan Buka sözcüğü anlam bakımından tamamen farklı bir sözcüktür, çünkü boğa⁴⁰ anlamına gelir ve eski biçimi *boğa*'dır. İlerledikçe artık her şey berraklığını kaybetmekte ve her ne kadar Altaylılar için hiçbir karışıklık olmasa da eski ve modern tarihçiler bu bilgilerin arasında kaybolmaktadır. Öyle ki Alföldi, "Tola ve Selenga'nın birleştiği yerde, iki büyük çam arasındaki bir tepe üzerinde doğan" Boğa-Prensi'ne (Buka Noyan) ait Uygur efsanesini aktarır ve bu efsaneyi Noyin Ula'da bulunan ve bir ata boğayı temsil eden madeni bir levhayla ilişkilendirir.⁴¹ Ağaç, toprak ve hayvan arasındaki bu karışıklık Gabain'in, eski Türklerde toprağın geyikle (*bugu*) simgeleştirildiğini ileri süren görüşünü doğrulayabilir.⁴²

Çungarların tarihi⁴³ bu karışıklığın yeni bir örneğidir. Bu halkın efsanevi atasının adı Bö han'dır (değişkesi: Bo han). Bö, şaman anlamındaki klasik *bö*'a'nın bozulmuş biçimidir (örneğin Kalka dilinde ve Buriyatçada). O halde Bo Han unvanının, yüksek rütbeli şaman ya da şaman kralı anlamına gelen *beki* olması gerekir, çünkü bu unvanı "büyücü olan şefler de taşıyorlardı."⁴⁴ Pallas bu kişiyle ilgili olarak bir öykü aktarmıştır: "Koitlerin geleneksel atası Yabogon Mergen, aşka olan düşkünlüğü nedeniyle dünyaya sürülen bir tanrıçaya rastlar ve onunla evlenir; ama Yabogon Mergen uzun bir sefere çıktığında bu tanrıça, yani karısı Bo Han'la cinsel ilişkiye girer ve Yabogon Mergen'in dönüşünde *bir ağacın altında sakladığı*⁴⁵ ve Bo Han'ın alıp

³⁷ MGT § 151.

³⁸ MGT § 19; Pelliot, metin: s. 7; Haenisch, metin: s. 2.

³⁹ MGT § 58 ve 141.

⁴⁰ Yudahin, *Kırgız Sözlüğü*, Ankara, 1945, s. 141; *Divanü Lûgat*, c. II, s. 66; Radlov, *Proben*, IV, 1892; Ahmet Caferoğlu, *Uygur Sözlüğü*, s. 39 vd.

⁴¹ Alföldi, "Die geistigen Grundlagen des hochasiatischen Tierstiles," *FuF*, 1931, s. 278 vd.

⁴² Gabain, "Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften," *Anthropos*, 1943, s. 554.

⁴³ Çungar, XVIII. yüzyılda Uliutlar adıyla Batı Moğollanna da verilen addır; Türkçe kaynaklarda Kalmaklar ve Rusça kaynaklarda Kalmuklar denilir.

⁴⁴ Vladimirtsov, *Moğolların İçtimai Teşkilâtı*, Paris, 1948, s. 60-62; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Londra, 1928, s. 421, Pelliot, "Notes sur le Turkestan de M. W. Barthold," *TP*, 1930, s. 50;

⁴⁵ Altını ben çizdim.

büyüttüğü bir erkek çocuk dünyaya getirir.”⁴⁶ İmparator K'ien-Long aynı versiyonu daha özet olarak verir. Bohan'ın, annesinin kirlara bıraktığı meşru bir oğlu vardır. Bohan çocuğu alır ve büyütür. Bu oğlan sonradan onun yerine geçer.⁴⁷ Pallas'a göre söz konusu çocuğun adı Ulintai Badan Taisi ve Olinda Budun Taiji'dir; bu da, “Bohan'ın onu sisli bir havada (*budun*) bir ağacın altında bulduğu ve bir baykuşun (büyük bir olasılıkla beslemek için) üzerinde uçmasına”⁴⁸ gönderme yapmaktadır: bu sonuncusuna Tu-kiuların kargayla ilgili eski efsanesinde yeniden rastlıyoruz. Bu iki öyküyü inceleyen Paul Pelliot, efsanenin değiştirilmiş izlerine rastlanan daha yakın tarihli başka versiyonlarını aktarır.⁴⁹ Bunları Buku Han döngüsüyle ilişkilendirmemek zordur, zaten Pelliot'un de söylediği gibi “Bohan'ın ya da Bö han'ın adı, Bü-gü Han'ın adını çok yakından hatırlatır.”⁵⁰ Ve Pelliot sözlerine şöyle son verir: “XVI. II. yüzyılda önde gelen Oyrat kavimleri, kendi kökenlerine, daha önce Türk toplumlarında rastladığımız bir efsaneyi koyarlar.”⁵¹ Aslında bu kavim böyle hareket eden tek kavim değildir ve büyük bir kısmı Hristiyan olan Öngütler kavmi, kendine efsanevi ata olarak bir Pou-kouo'yu, “yani Uygur efsanesinin Bögü'sünü (Bugu diye okumak gerekir)” kabul etmiştir.⁵²

Buku Han efsanesine bağlı ya da paralel olan Kıpçakların (Kıpçaklar) eski köken efsanesi günümüze oldukça geç bir tarihte ve çok değişmiş bir halde ulaşmıştır.

Her ne kadar ulaşamadığım Çin kaynakları bu halkın bitkisel kökeninden söz etmişse de,⁵³ elimdeki başlıca belgeler Ebulgazi'nin nispeten uzun öyküleridir. Ebulgazi, Oğuz Han'ın kahramanlık destanını çok yumuşatarak anlatır. Nedeni de kuşkusuz bu destanın İslamlaştırılmasıdır; bu efsanevi kahramanın askeri bir hareketini anlatırken arada şunları söyler: “Oğuz Han'ın beylerinden biri bu seferine karısını yanında götürmüştü. Kendisi İt Barak'da yapılan savaşta öldürülmüştü, fakat karısı

⁴⁶ Pallas, *Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften*, St. Petersburg, 1776-1801, I, s. 33-34. Howorth (*History*, I, s. 592 ve 593) Pallas'ın hikâyesini iki farklı şekilde özetler.

⁴⁷ Alıntılan: Pelliot, *Notes critiques d'histoire kalmouke*, I: metin (II: şema), Paris, 1960, s. 15.

⁴⁸ Pelliot, *Notes critiques d'histoire kalmouke*, I: metin (II: şema), Paris, 1960, s. 15.

⁴⁹ Pelliot, a.g.y., s. 76, not 155. Vladimirstov; “Legenda o proiskhozhdenii Derbetshikh knyazi,” *JV*, 1909, s. 36.

⁵⁰ Pelliot, a.g.y., s. 15.

⁵¹ Pelliot, a.g.y.

⁵² Pelliot, a.g.y., s. 62.

⁵³ *Marco Polo*, Hambis, s. 372, not.

kurtulmayı başarmış ve Oğuz'un *iki nehir arasındaki* birliklerine ulaşmıştı.⁵⁴ Kadın gebeliğin son aylarındaydı ve hemen ertesinde doğum sancıları başlamıştı. Hava çok soğuktu ve bir kulübe bulamadığından bir ağacın kovuğuna sığınmak zorunda kalmıştı. Bu kovukta bir oğlan doğurdu.... Han bu çocuğu evlat edindi ve Kıpçak adını verdi, bu sözcük eski lehçede ağaç oyuğu anlamına gelirdi.”⁵⁵ Bu çocuk Kıpçakların isim atası oldu.⁵⁶ Ebulgazi büyük eserlerinin ikincisi olan *Şecere-i Terakime*'de buna çok benzeyen bir versiyon aktarır: Oğuz'un İt Barak Han'ın halkına karşı yürüttüğü savaşta bir bey ölmüş; ama karısı kurtulabilmişti. “Kadın yüklüydü.”⁵⁷ Kadının doğum zamanı gelmişti. O gün hava soğuktu. Etrafta sığınabilecek bir ev yoktu. Çürük bir ağacın içinde bir oğlan doğurdu. Bunu söylediklerinde Han dedi ki: Çocuğun babası bizim için öldü; bakacak hiç kimsesi yok. Han bu çocuğu evlat edindi, adını Kıpçak koydu. Eski Türk dilinde içi oyuk ağaca Kıpçak deniliyordu. Bu nedenle adı verirken şöyle dediler: bu çocuk bir ağacın içinde doğduğu için adı Kıpçak oldu.”⁵⁸

Eğer bu iki öyküden İslamın aklileştirme eğilimi ile fazladan eklenmiş ayrıntıların çıkaracak olursak elimizde oldukça dar bir şema kalıyor: kaderinde büyük bir halkın kurucusu olmak olan bir kişi, babası ölmüş, hem sığınak hem dölyatağı görevi gören yaşlı bir ağaç oyuğuna bırakılmış, oyuk ağaç adı konmuş⁵⁹ ve hükümdar tarafından sahiplenilmiştir. Kadın karakterin hiç önemi yoktur. Ancak görünüş bakımından annedir, çünkü gerçek anne ağaçtır, hatta ilk efsanede yalnızca ağaç olabilir ve bu annenin Buku Han'ın annesiyle benzerliği, iki nehir arasındaki ağaç gibi anlamlı olgularla vurgulanmıştır.

Ebulgazi bu bilgileri Reşidüddin'den ya da onun kullandığı daha kapsamlı bir

⁵⁴ Altını ben çizdim.

⁵⁵ Ebulgazi Bahadır Han, *Şecere-i Türk*, ed. Baron Desmaisons, c. II, s. 18.

⁵⁶ Kıpçak (Kipçak) Türk kavmidir. Ruslar Polovesler, Bizanslılar Kumanlar demiştir. Güney Rusya bozkırlarında Moğol işgali zamanında iki yüzyıl boyunca hüküm sürmüşlerdir Bkz. *Hududü'l-Âlem*, s. 315-317; Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie centrale*, Paris, 1945, s. 88-91; Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, Paris, 1939, s. 241-242.

⁵⁷ Gebeydi.

⁵⁸ Ebulgazi Bahadır Han, *Şecere-i Terakime*, satır 282 vd. Kononov, *Rodoslovnaia Türkmén Sotchinieniie Abul Ghazi*, Moskova-Leningrad, 1958.

⁵⁹ Popüler etimolojide. Kaşgarlı *Kıfçak* ya da *Kıpçak* yazılımlarını verir. Cüveyni *Kıfçak* demiştir. Ebu Hayyan'da *kucak* (Ahmet Caferoğlu, *Ebu Hayyan, Kitâb el-İdrâk*, İstanbul, 1931, s. 80); *kucak* ve *kücak* Osmanlıca bildiğimiz *kucak* [göğüs, bağır -çn] anlamına gelir (Kieffer ve Bianchi, II, 517 A ve B). Kavak, çınar (Kieffer ve Bianchi, II, 525) “yaşlı bir ağacın oyuğudur da,” Pavet de Courteille, *Dictionnaire turk oriental*, Paris, 1870, s. 410.

kaynaktan almış olabilir. İranlı tarihçi aynı öyküyü özetleyerek aktarır. Oğuz'un ordusu iki nehir arasındaki bir yarımadaya giderken, kocası savaşta ölen hamile bir kadın çürümüş büyük bir ağacın içine sığınmıştı ve orada bir çocuk doğurdu. Bu, Oğuz'a nakledildi. Oğuz kadına acıdı ve şunları dedi: “Bu kadının (artık) bir kocası olmadığından çocuk benim oğlum olmalı. Çocuk Oğuz'un çocuğu oldu ve Türkçe içi çürük ağaç anlamına gelen *kabuk*'tan⁶⁰ türetilen Kıpçak adı verildi.”⁶¹

Oğuzname'de Kıpçakların kökeniyle ilgili olarak aynı tarihli bir versiyon bulunur: fakat bu daha gelişmiştir ve kaynaktan daha uzaklaştığı görülmektedir. Öykü tamamen farklı bir açıdan anlatılır ve Kıpçak adı yalnızca “oyuk ağaç” biçimindeki fantastik etimolojisini korumuştur. Bu versiyonun isteyerek değiştirildiğine inanmak için yeterli nedenimiz vardır.

“Oğuz Kağan, ordusuyla İtil (Volga) adlı nehre vardı. İtil nehri büyük bir nehir dir. Oğuz kağan onu gördü ve şunları dedi: İtil suyundan nasıl geçeceğiz? Orduda değerli bir bey bulunuyordu. Bu beyin adı Uluğ Ordu Bey'di (Büyük Kamp Beyi). Zeki bir insandı ... ve burada çok sayıda dal ve ağaç olduğunu gördü...” Bu ağaçların toplanıp içlerinin oyulmasını emretti. “Bu ağaçların içine yattı ve nehri geçti. Oğuz Kağan sevinçten haykırdı: Ey! Ey sen! Bu ülkenin beyi olası ve adın da Kıpçak olsun.”⁶²

Kahramanın mucizevi doğumunu yukarıda gördüğümüz gibi büyük ayrıntılarla anlatan Uygur *Oğuznamesi*'nin sürekli olarak bildiği ve kendisine bağlı olduğunu varsaydığı belli başlı halkların kökenini açıklamaya çalışması ilginçtir. Bunun için de fantastik etimolojiler uydurarak, içlerinden birisinin Oğuz döneminde muhteşem kahramanlıklar gerçekleştirdiğini hayal eder. Aslında bunu yaparken kavimlerin gururunu okşamış, seçilmiş halktan, yani Oğuzlardan çıkmış evrensel hükümdarın tartışmasız ayrıcalığı olan tanrısal köken hakkını sonraki kuşaklara yasaklamış, bunu yaparken de eylemler her türlü dinsel değerden arındırılmıştır. Bizce burada eski köken efsaneleri yerine daha alçakgönüllü mitleri kabul ettirmek için sistemli bir tavır ve girişim söz konusudur.

Örneğin Oğuz, bir şehri⁶³ iyi koruyan kişiye Saklap (Slavca) ve burada kal ve (kaleyi) aç emrine itaat edene de Kalaç (Kalac) adını vermiştir.⁶⁴ Bu sözcüklerin al-

⁶⁰ Bkz. Türkçe *kovuk*. Reşidüddin ne demek istemiştir?

⁶¹ Reşidüddin, *metin ve çev.*, Radlov, *Kudatku Bilik*, I, s. xix ve xx.

⁶² *Oğuzname*, satır 202-214.

⁶³ *Oğuzname*, satır 200-202.

⁶⁴ *Oğuzname*, satır 252-256.

tında aslında ne yatıyor? Bunu söylemek oldukça zor. Belki de *Oğuzname*'nin aynı şekilde anlattığı üçüncü bir halkla, yani Karluklarla durumu daha açık görebiliriz. Oğuz, Karluk derken aslında karla kaplı bir dağa kaçan atını aramaya giden kimseyi kastetmektedir.⁶⁵ Doğu Tienşan'da bir Karluk Tağ vardır. Ama bu ad çok anlamlı değildir, çünkü yalnızca "karlı dağ" anlamına gelir. Çinliler çoğu kez Tien-şan'a aynı adı verirler. Tienşan "tanrısal dağ" anlamına gelir ve çok doğru bir biçimde Türkçeye Tengri Tağ [Tanrı Dağı] olarak çevrilmiştir. *Karluk*'un etimolojisini, belki de eski Hiong-nuların⁶⁶ dua yeri (ve kurban yeri?) olan bu kutsal dağda geçen kanıtlayabilecek kaybolmuş bir efsanede aramak gerekir.⁶⁷ Yine de popüler etimolojilere çok sıcak bakan *Oğuzname*'nin Kıpçaklar için oyuk ağaç kavramını korumuş olması, Reşidüddin ve Ebulgazi'nin aktardığı biçimiyle bu efsanenin oldukça kabul gördüğünü ve bu efsanenin değerinin azaltılmaya çalışıldığını gösterir.

Bitkiler aracılığıyla doğum, bu düşüncüyü Kıpçak efsanesinden silen *Oğuzname*'de de vardır ve Oğuz'un ya da onu övmeye çalışanların ona bağlı beyliklerde onu rahatsız eden bu temayı mistik hükümdar lehine yeniden işlemiş olmaları imkânsız değildir. Belki de bunu Urus Bey'in oğlu olan ve ilerde Saklap adı verilecek olan kişinin pek de açık olmayan ifadesinde bulabiliriz. Kulu kölesi olduğunu söylemek için Oğuz'un huzuruna çıkan Saklap, yağdırdığı çeşitli övgü cümleleri arasına şunu sıkıştırır: "Emirleri senden almaya ve belimi bağlamaya hazırım."⁶⁸ Bizim *kut*'ümüz (mutluluk, ruh, yaşam gücü) senin *kut*'un olmuştur. Bizim soyumuz senin ağacının soyu olmuştur."⁶⁹ Bu düşünce eski zamanlarda, olağanüstü bir birleşmeyle ilgili başka bir öyküde daha çok hissedilmekteydi:

"Bir gün yeniden"⁷⁰ Oğuz Kağan ava gitti. Bir gölün ortasında, önünde bir ağaç gördü. Ağacın oyuğunda (*kucak*) bir kız bulunuyordu. Kız ağacın içinde oturuyordu, yanında kimse yoktu ve muhteşem bir güzelliğe sahipti. Saçları akarsular gi-

⁶⁵ *Oğuzname*, satır 239-246.

⁶⁶ Bkz. Bretschneider, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, Londra, 1888, c. II, s. 178; Shiratori, "Beitrag zur Geschichte des Centralasiatischen Wusun," *KSz*, 1902, s. 3, 6.

⁶⁷ Ulaşılmaz beyaz tepelerde yaşayan tanrısal atlar temasını hatırlayalım. Karluk bunları mı aramaya gitmiştir?

⁶⁸ Kemer takmayla ilgili bir anıştırma yapılmaktadır. Cengiz Han Tengri'ye boyun eğdiğini göstermek için başlığını çıkarır ve kemerini boynuna sarar (Vladimirstov, *Gengis Khan*, Paris, 1948, s. 76 ve 95). Başka örnekler de vardır.

⁶⁹ *Oğuzname*, satır 190-193.

⁷⁰ "Yeniden": daha eski tarihli benzer başka bir öykü vardır, ikinci kez söz ediyorum.

bi,⁷¹ gözleri maviydi ve inci gibi dişleri vardı. Bu kız o kadar güzeldi ki, yeryüzündeki insanlar onu gördüklerinde, “Ah! ah! onun için ölürüz” derlerdi. Sütleri *kımız* olurdu.⁷² Oğuz onu gördüğünde aklı başından gitti. Kalbine ateş düştü. Onu sevdi, evlenip onunla yattı ve arzusunu tatmin etti. Kız gebe kaldı. Günler geceler sonra üç erkek çocuk dünyaya getirdi. Birincisine *Gök*, ikincisine *Dağ*, üçüncüsüne *Tengiz* (Deniz) adını verdiler.”⁷³

Burada gerçek bir doğum değil, bir gölün ortasındaki ağacın kovuğuna yerleşen dişi bir varlığın tezahürü söz konusudur. Mavi gözlerine karşın kız göksel olmaktan çok dünyalı ya da suda yaşayan bir varlıktır, ama bu kızıdan doğacak çocuklar büyük kozmik bölgelerdir. Bu ağaç kızın Boğa (Oğuz) ile birleşmesinden gerçekten de “Gök,” “Deniz,” “Dağ” doğacaktır ya da daha doğrusu bir dünya doğurmak fikrini kabul etmek zor olduğundan bu bölgelerin bir varlıkta cisimleşmeleri söz konusudur, yani “Göğün oğlu” ya da “Göksel” bir varlık, “Dağın oğlu” ya da “Dağsal” bir varlık, “Denizin oğlu” ya da “Denizsel” bir varlık doğacaktır bu birleşmeden. Oğuz’un kalbine düşen ateş aşk tutkusunun bir simgesidir, ama doğurgan göksel ışığın bir çağrışımı da olamaz mı?

Bu öykünün hemen ardından yine bu öyküyle bağlantılı başka bir öykü anlatılır: “Günlerden bir gün, Oğuz Kağan bir yerde Tengri’ye yalvarıyordu. Gökten mavi bir ışık düştü. Bu ışık, güneş ya da aydan daha parlaktı. Oğuz Kağan yaklaştı ve bu ışığın ortasında bir kız olduğunu gördü. Kızın yanında kimse yoktu ve olağanüstü güzellikeydi. Başının tepesinde ateşten ve ışıktan bir beni vardı. Bu beni Kutup yıldızı gibiydi.”⁷⁴ Bu kız o kadar güzeldi ki, güldüğünde Kök Tengri de (mavi Gök-Tanrı) gülüyor, ağladığında Kök Tengri de ağlıyordu.⁷⁵ Oğuz Kağan kızı görünce aklını kaybetti. Aklı başından gitti. Onu sevdi, onu aldı, onunla yattı ve arzularını tatmin etti. Kız gebe kaldı. Günler geceler sonra üç erkek çocuk dünyaya getirdi. Birincisine *Kün* (Güneş), ikincisine *Ay*, üçüncüsüne de *Yıldız* adını verdiler.”⁷⁶

Zaman açısından ilk olan bu genç kız ya ışıktan doğmuştur ya da ışığın cisim-

⁷¹ Bkz. yılan biçimli uzun saçlı insan heykelleri ve kaya kabartmaları.

⁷² *Kımız*, mayalanmış kısırak sütü. “Kanları başlarına çıktı” olarak çevirebiliriz.

⁷³ *Oğuzname*, satır 69-88.

⁷⁴ *Altun Kazık*, satır 59.

⁷⁵ Pertev Naili Boratav burada masallardan bir motif bulur: “Kızlar güldüklerinde çiçekler açar, ağladıklarında dökülen göz yaşları inci taneleridir” (sözlü edinilen bilgi) – bence bunun simgesi biraz farklıdır.

⁷⁶ *Oğuzname*, satır 49-69.

leşmiş halidir. Kızın gökselliği yadsınamaz. Tersine bu özellik vurgulanır: gökten ışık içinde iner, başında bir yıldız vardır, gülüşü ve gözyaşları Gök Tanrı'nın kendi gülüşü ve gözyaşlarıdır. Doğuracağı çocuklar da göksel varlıklardır, yani Güneş, Ay, Yıldız'dırlar ya da Güneşsel, Aysal ve Yıldızsal varlıklardır.

Bu iki farklı öykünün bir anlamı olabilir, ama birlikte değerlendirdiğimizde anlamı çok daha büyüktür ve bu iki öykünün ayrı ayrı anlatılmasının keyfi olduğu ya da hiyerofaniyi biraz farklılaştırma arzusuyla hareket edildiği düşünülebilir. Gerçekten de ilk üç çocuk ışıktan, ikinci üç çocuk ise ağaçtan doğmaktadır. Buku Han'ın efsanesindeyse beş çocuk ışığın ve ağacın evliliği aracılığıyla aynı anda hem ışıktan hem ağaçtan doğar. Gerçek baba olarak gösterilerek Oğuz Kağan'a bir rol verilmek istenmesi gibi bir gereklilikle karşı karşıya kalınması ilk mitin parçalanmasına yol açmış olabilir. Bunun tam tersiyse kuramsal açıdan olanaklıdır (bu iki temanın Buku efsanesinde tek bir temaya dönüşmesi), ama çok akla yatkın değildir.

Her biri üç çocuktan oluşan bu iki liste çok iyi korunmuştur, bunlara her yerde rastlanmaktadır. İkinci listede yanlışlık yapıldığını sanıyoruz. Oğuz'un göksel bir ruhla yaptığı ilk evliliğinden üç göksel çocuk doğmuştur. Oğuz'un ikinci evliliğiysse dünyadan bir ruhla olmuştur ve bu evlilikten üç dünyalı çocuk doğmuş olmalıdır. Oysa bu çocuklardan yalnızca ikisi dünyaya aittir. O halde Gök, öyküye sonradan kozmik bir özellik katmak kaygısıyla eklenmiş olmalıdır. Eğer bu doğruysa Oğuz'un art arda gelen iki birleşmesinden tek bir evlilik yaratarak, önce Tu-kiularda, sonra Ediz Uygurları ve Kitanlarda, en sonunda da Cengiz Han Moğollarında rastladığımız antik Gök-Dünya çifti kavramına bir kere daha tanık oluyoruz.

Doğal olarak Oğuzların bu kozmogonik görüşlerinin, bir boğadan doğan ve kendisi de bir boğa olan kurucu kahramanla bir ilgisinin kalmadığı görülmektedir: bu iki öykü ya doğrudan alınarak ya bir hanedan değişikliği ya da bilemediğimiz başka bir tarihsel neden sonucunda kolaylıkla birbirine eklenmiştir. Değişkeler ve bozulmalar şunu göstermektedir: Uygarlığın hızlı gelişimine karşın ilk “pagan” temalar varlıklarını uzun süre sürdürebilmişlerse de anlamlarını hızla kaybetmişlerdir.

Ağaçta doğan çocukla ya da ağaç kızıyla ilgili eski inanca ait izleri ortaçağ Türklerinde hâlâ bulabiliriz. *Dede Korkut Kitabı*'nda, Bay Büre Bey'in nişanlısını kısır bir kadın doğurmuştur; kocası bir ziyafet sırasında arkadaşları olan Oğuz beylerinden onun hamile kalması için Tanrı'ya yalvarmalarını ister.⁷⁷ Kısır kadın, ziyafet ve Tanrı'ya edilen dualar, “mucize” doğum efsanelerinde rastlamaya alışık olduğumuz

⁷⁷ *Dede Korkut Kitabı*, öykü III, Ergin, s. 118; Rossi, s. 113.

üç ögedir. Fakat Bay Büre Bey'in nişanlısının doğumu tam bir bilinmeyendir. Olası bir efsaneyle ilgili tüm ayrıntılar ya unutulmuş ya da ihmal edilmiştir. *Dede Korkut Kitabı*'nda ağacın baba olarak bilindiğini, Tepegöz efsanesinden ve daha önce aktarılmış şu cümleden anlıyoruz: "Babam Kaba Ağaç." Ama mutlu bir rastlantı sonucunda bazı kalıntılar aracılığıyla Bay Büre Bey'in nişanlısıyla ilgili göz ardı edilen özelliklere ulaşabildik. Adnan Erzi, Bayburt ilçesinden bir öykü aktarırken bir Ak Kavak kıızıyla yeniden evlenen bir Bey Böyrek'ten söz eder.⁷⁸ Bu öyküde *Dede Korkut Kitabı*'n da eksik olan bir bilgiyi buluyor olabiliriz: eğer kavak, Pavet de Courteille'in dediği gibi "yaşlı bir ağacın oyuk içi" anlamına geliyorsa bu bilgi heyecan vericidir.⁷⁹ Bay Büre Bey'le ilgisi olsun ya da olmasın bu kızın adına Anadolu'nun her yerinde rastlanır.⁸⁰ Bu konuyu inceleyen Rossi, Macler'i temel alarak, bu kıza ilgili efsanenin Ermenicede de geçtiğini belirtir.⁸¹

Ağacın yer aldığı köken mitinin Türk folklorüne iyice kök saldığı görülmektedir. Bu efsaneyi uzun zaman önce ortak kollardan uzaklaşmış bir toplumda Sibirya'nın kuzeydoğusuna yerleşmiş Yakutlarda yeniden buluyoruz. Yakutlarda şu öykü anlatılır: "Dünyanın göbeğinde sekiz dallı yeşil bir ağaç bulunur ... ağacın tepesinden köpüklü sarı renkli ilahi bir sıvı akar ... oradan geçenler bunu içtiklerinde yorgunlukları kaybolur ve açlıkları gider." Hem kozmik ağaç hem hayat ağacı olan bu ağacın bulunduğu yer ilk erkeğin yerleştiği yerdir. "İlk erkek dünyaya geldiğinde, neden orada bulunduğunu öğrenmek istedi. Tepesi göğü delip geçen ve dallarından, içene mutluluk veren bir kaynak akan ağacın yanına gitti. Tam bu sırada harikulade ağacın gövdesinde birdenbire bir oyuğun belirdiğini ve içinde kendisine, dünyaya insan soyunun atası olmak için geldiğini söyleyen ve yalnızca beline kadar kendini gösteren bir kadının olduğunu gördü."⁸² Bu temanın Harva tarafından yan yana getirilen ve bazı özelliklerini aşağıda aktaracağımız birçok değişkesi vardır:

"Ağacın yanı başında bir süt gölü vardır. Erkek gölden bir eş ister. O sırada sıcak bir rüzgâr eser, ağaç çatırdamaya başlar ve ağacın kökünden ancak beline kadar görünen dişi bir varlık çıkar. Kadının saçları havada serbestçe uçuşmaktadır ve gö-

⁷⁸ Adnan Erzi, *Halk Bilgisi Haberleri*, IX, Ekim 1939.

⁷⁹ Bkz. not 59.

⁸⁰ Bkz. Ali Rıza Yalman, *Cenupta Türkmen Oymakları*, 1931, c. III, s. 70-80; Pertev Naili Boratav, *İzahlı Halk Şiiri Antolojisi*, Ankara, 1943, s. 257.

⁸¹ Rossi, s. 59. Macler, *Contes, légendes et épopées populaires de l'Arménie*, Paris, 1928, I, s. 150-158.

⁸² Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 74-75.

güsleri de açıktadır. Kadın genç erkeğe şişkin, iri göğüslerinden süt verir ve erkek bunu içer içmez gücünün on kat arttığını görür. Kadın ona mutluluk vaat eder ve hayır duası eder.”⁸³

Başka bir metinde şunlar yazılıdır: “Üzerinde mavi (= göksel) bir rüzgârın estiği bir ovada büyüyen ağaçların kralı ... köklerinden ebedi bir kaynak yayılmaktadır ... ağaçların kralının kökünden beline kadar çıkan ... kar gibi beyaz saçlı ... göğüsleri tulumba kadar iri yaşlı bir tanrıça (kendini gösterir).” Ve bu ağaç “tanrıçası” ilk erkeğe (“yalnız erkeğe”) babasının Gök Tanrı olduğunu söyler.⁸⁴

Bu metinlerde eski öykülerin belkemiğini oluşturan neredeyse tüm öğeleri görebiliriz. Ağaç, ışık temasıyla (köpüklü sarı renkli tanrısal sıvı) ilişkilendirilmektedir. Bu ağacın özü ise mutluluğu, yani “yorgunluğu ve açlığı geçiren, gücü on kat artıran” *kut*’u, yani yaşam enerjisini verir. Kadın ağacın gövdesinde, daha doğrusu ağacın kovuğundadır. Büyük göğüsleriyle doğurganlığın simgesidir, oysa *Oğuzname*’deki narin ince kızlar daha çok şehvet uyandırırılar ve erkek çocuk doğururlar, bu da aynı anlama gelir. Sıcak rüzgâr, Buku ve kardeşlerine yaşam veren rüzgârı hatırlatır. Uzun saçlarsa *Oğuzname*’deki “akarsulara benzeyen saçları” anımsatır. Ağaçtan akan sıvı Cüveyni’nin öyküsünde bebekleri emziren tüptür. Son olarak da sütün (süt gölü, anne sütü) oynadığı önemli rolün de altının çizilmesi gerekir. Ama başka yerlerde göl, su gölüdür ve mitin ilk halinde de bu böyledir. Schiefner, kayın ağacı biçimindeki hayat ağacının sudan beslendiğini anlatan bir şiir bulmuştur.⁸⁵ Nasıl doğduğunu bilmeyen erkek ağaca ebeveyninin kim olduklarını sorar: Buku ve kardeşleri böyle yapmıştı. Ağaç onlara söylediğinin aynısını erkeğe de söyler ve sözlerini hayır duasıyla tamamlar.

Gelişmeler ve çağdaş etkiler efsanenin sunuluşunu değiştirmiş ve öyküye yeni ince ayrıntılar katmışlardır. Başka bir yerde de gösterdiğimiz gibi⁸⁶ göğün “baba” olması Altay halklarından kaynaklanmamıştır ya da en azından antik dönemde böyle ifade edilmemiştir. Ayrıca insanlığın kökenini bulma kaygısı yerini daha alçakgönüllü bir kaygıya, atalarının kim olduğunu bulmaya bırakmıştır. Ama bu fark dışında bir paralellik kurmak çok kolaydır ve aralarındaki yakınlık açıktır. Ayrıca

⁸³ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 76-77.

⁸⁴ Middendorf, *Reisen in den äussersten Norden und Osten Sibiriens während der Jahre 1843 und 1844*, St. Petersburg 1848-1875, c. III, s. 79 vd.

⁸⁵ Schiefner, *Heldensagen der minussinschen Tataren*, St. Petersburg, 1859, s. 62.

⁸⁶ Bkz. s. 286 ve ayrıca Jean-Paul Roux, “Tängri, Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques,” *RHR*, s. 174.

herkesin bu efsanelerde daha önce açıkladığımız olguların bir yankısını bulacağını daha fazla vurgulamak gereksizdir. Pek çok folklorik öykü için de aynı şey geçerlidir.

Belgelerin incelemesi bizi kaçınılmaz olarak ağaçta doğum temasından oldukça farklı olan kadın-ağaç temasına götürmüştür. Bu iki tema açıkça bağlantılı olup neden çok sık karıştırıldıklarını anlamak zor değildir. Aslında anlatılmak istenen ağacın yaşam gücü taşıdığıdır. Doğuş teması ve ata efsaneleri dışında Altaylılar bu temaları oldukça farklı biçimlerde ifade ederler. Bulgarlarda kayın ağacı her zaman yeşillikle bağlantılıdır ve guguk kuşu ilkbaharın geldiğini bu ağaca konarak duyurur. Gürgey düğünlerde önemli rol oynar.⁸⁷ Bir Kitan töreninde “imparator çatallı ağaçların yanında yatar: yaşlı bir adam sadağa vurarak şöyle bağırır: Bir oğul doğdu.” Bu tören sanal bir ölümü ve dirilişi temsil eder.⁸⁸ Yakutlar ise ağaç tanrıçasına şöyle hitap eder: “Beyaz hayvanlarımı büyüttün, siyah hayvanlarıma göz kulak oldun, kuşlarımı ve av hayvanlarımı ve karanlık sulardaki balıklarımı korudun.”⁸⁹

Mircea Eliade'nin dediği gibi “bir ırkın bir bitki türünden gelmiş olması, yaşam kaynağının bu bitkide yoğunlaştığı düşüncesini getirir, dolayısıyla insan türünün bu ağaçta en çıplak haliyle tohum ve çekirdek biçiminde varolduğunu varsayar.”⁹⁰ Altaylılar bu inancı basit bir tasvirle açıklarlar: “Bugün dünyanın her yerinde derler ki, dünyaya gelmeden önce insan ruhları göktedir ya da minik kuşlar olarak kozmik ağacın göğe uzanan dallarına tünemiştir.”⁹¹ Başka bir deyişle insanın kökenini, özellikle de hayvanbiçimli insanın kökenini ağaçta aramak gerekir. Bu inançla, mutluluğu sandal ağacı üzerinde tüneyen ak benekli şahin kuşu olarak tasvir eden *İrk Bitig*'in falları arasında bir bağlantı kurmak gerekip gerekmediğini bilmiyoruz.⁹² Ağacın varlığı her tür insan türünün kökenini ve muhtemelen animist betimlemelerin dışında tek başına kendiliğinden yeterlidir, öyle ki Kazaklarda kısır kadınlar çocukları olsun diye başka ağaçlardan uzakta bulunan bir elma ağacının dibinde yuvarlanırlar;⁹³ Debr bölgesi Bulgarlarında (kalıntılar mı yoksa paralellikler mi?) iki kız-

⁸⁷ Barbar, “Baumkult der Bulgaren,” *Anthropos*, 1935, s. 800.

⁸⁸ Middendorf, *Reisen in den äussersten Norden und Osten Sibiriens während der Jahre 1843 und 1844*, St. Petersburg 1848-1875, c. III, s. 87.

⁸⁹ Stein, *Leao-tche*, s. 69-70, not 1.

⁹⁰ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, *RHR*, 1959, s. 261.

⁹¹ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, *FFC*, Helsinki, 1938, s. 166 vd.

⁹² *İrk Bitig* § 4; Thomsen, *TRS*, s. 197; Orkun, *ETY*, II, s. 74.

⁹³ Radlov, *Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme, süd-Sibiriens*, Petersburg, 1866-1896, c. V, s. 2.

kardeş kestikleri bir selvi ağacı dalını insan bedeni biçiminde yontarak bir erkek kardeş edinirler. Ama bu bedene bir ruh veremezler, ruhu Tanrı göndermelidir.⁹⁴ Sulyek yontularının II. grubunda büyük bir ağacın altında “dört ayağı üzerinde” çömelmiş biri (ya da birileri) görülür.⁹⁵

Ağaçların rolü doğuştan önce ruhların desteği olmak ve “yaşam kaynağını bünyesinde toplamakla” sınırlıdır. Güçleri doğumla birlikte son bulmaz. Bitki tüm yaşamı boyunca insana bağlı kalır. Hatta ölüm bile bağlarını koparamaz ve ağaç ötedünyadaki yaşamda da itici gücü oluşturur. Marco Polo daha o zamanlarda Yüce Han’ın “büyük bir zevkle ağaç diktirdiğini, çünkü büyücülerinin ve astrologlarının kendisine her kim ağaç dikerse uzun bir ömür süreceğini söylediğini” anlatır.⁹⁶ Az sayıdaki gözlemcinin doğruladığı bu inançtan Orta Asya metinlerinde söz edilmez, ama Anadolu’nun ağaçtan en yoksun bölgelerinde Venediklinin sözlerine, hem de neredeyse aynı sözcüklerle yeniden rastlamam tam bir sürpriz oldu. Gerçekten de yollar boyunca ya da köylerin yakınlarında ağaç dikmeye teşvik eden yazılara çok sık rastlanmaktadır. Şu slogana birçok kez rastladım: “Eğer bir ağaç dikersen ve diktiğin ağaç büyürse, ömrün diktiğin ağacınki gibi uzun olacaktır.” Bu bilgiyi aktardığım P. N. Boratav bunun normal olduğunu ve çok sık tekrarlanan sloganlar arasında yer aldığını söyledi. Ayrıca ellerinde yalnızca “insanlığın kaderinin efendileri olarak kabul edilen çok yaşlı birkaç ağaç”⁹⁷ kalan Gorne Cerevone Bulgarlarında ortaçağ Altay düşüncelerinin izlerine rastlamamız çok da olanaksız değildir.

Sonuç olarak ağaçla bir insanın dünyadaki yaşam süresi arasındaki ilişkiye, Cengiz Han’a söylenen ve daha önce de belirttiğimiz özdeyişler arasındaki: “Bedenin yaşlı bir ağaç gibi düştüğünde”⁹⁸ ve Dede Korkut’un şu dileğinde: “Gölge veren tıknaz ağacın kesilmesin”⁹⁹ vb sözlerde rastlıyoruz. Günümüzde Dolgan şamanları, vahiy geldiğini hissettiklerinde bir ağaç dikerler. Goldlar, Oroçiler gibi diğer Altay kavimleri şamanın yaşamının bu ağaca bağlı olduğuna inanırlar. Yuraklardaysa şaman ağacını korumaya aldırır, çünkü ağaç ölürse kendisi de ölür.¹⁰⁰ Richard And-

⁹⁴ Barbar, “Baumkult der Bulgaren,” *Anthropos*, 1935, s. 801.

⁹⁵ Appelgren-Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931, levha 66.

⁹⁶ Marco Polo § 101, Hambis, s. 146.

⁹⁷ Barbar, “Baumkult der Bulgaren,” *Anthropos*, 1935, s. 799.

⁹⁸ MGT § 246; Pelliot, metin: s. 98; Haenisch, metin: s. 83, çeviri: s. 124.

⁹⁹ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 94.

¹⁰⁰ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 480-481. Ernsheimer, *Schamanentrommel und Trommelbaum*, *Ethnos*, XI, 1946, s. 168.

ree, genç bir insanın yaşamının bir ağacın yaşamıyla ilişkisini gösteren bir dizi belge toplamıştır.¹⁰¹

Ağacın ölüm sonrası yaşam üzerindeki etkisi çok daha net tanımlanmaktadır. Plan Carpin, “Şu anki imparatorun babası Ögedey Han, ruhu için küçük bir ağaç diktirmişti, imparator (hanın halefi) ağaçtan tek bir dalın bile kesilmemesi için emir vermişti,”¹⁰² diye anlatır. Türk-Moğollar ölüyü genellikle bir ağacın altına gömerlerdi. Bir efsanede Cengiz Han'ın, bir gün av sırasında altında dinlendiği ve “burası gömülmem için uygun yerdir” dediği büyük bir ağacın altına gömüldüğü anlatılır.¹⁰³ Bu gerçek değilse bile en azından aktaranların inancını göstermesi açısından ilginçtir. Bu inanç Yakutlarda da vardır ve Gmelin, ölülerini kendilerine en güzel görünen ağacın altına gömdüklerini anlatır.¹⁰⁴ Mançular ölünün ardından söğüt ağacı dikerler.¹⁰⁵ Başka yerlerde “bir ölünün (Kırgız)-Kazak efsanesinin kutsal kişileri arasında yer alabilmesi için mezarının üzerinde aniden büyük bir ağacın bitmesi yeterlidir.”¹⁰⁶ Etnograflar, bozkırların farklı yerlerinde sık sık “ağaçlara duyulan saygı ile ağaçların yaprakları altına yapılan mezar tapımının karıştırıldığını”¹⁰⁷ saptamışlardır.

Ağacın ebedi yaşam kaynağı rolü en iyi cenaze törenlerinin incelenmesinde ortaya çıkar. Bu sorunu daha önce ele aldığımız için burada ancak birkaç olguyu hatırlatmakla yetineceğiz.¹⁰⁸

Cenazenin kaldırılacağı tarih asla rastlantıya bırakılmadığı gibi, birçok şeyeye bağlı olmakla beraber özellikle mevsim değişimlerine bağlı görünmektedir. *Tcheau-chou* Tu-kiulardan söz ederken şu bilgileri aktarır: “İlkbaharda ya da yazın öleni gömmek için otların ve ağaçların yapraklarının sararması beklenirdi. Sonbaharda ya da kışın ölürse ağaçların yapraklanması ve bitkilerin çiçek açması beklenirdi. Ancak bu zamanlarda bir çukur açılırdı ve ölünün külleri buraya gömülür-

¹⁰¹ Bkz. Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, Paris, 1955, s. 45.

¹⁰² Plan Carpin, *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, ed. d'Avezac, Paris, 1838, III. bölüm, § 3, s. 232-233.

¹⁰³ Raverty, *Tabakât-i-Nâsiri, A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia ... from AH 184 (810 AD) to AH 658 (1260 AD)*, Londra, 1881, 1089.

¹⁰⁴ Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, Göttingen, 1751-52, c. II, s. 477.

¹⁰⁵ Harlez, *La religion nationale des Tartares orientaux*, Brüksel, 1887, s. 48.

¹⁰⁶ Levchine, *Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks*, Paris, 1840, s. 333.

¹⁰⁷ Castagné, “Survivances d'anciens cultes et rites en Asie centrale,” *RETP*, 1923, s. 247-248.

¹⁰⁸ Bkz. Jean-Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Paris, 1963, s. 155, 185, 186.

dü."¹⁰⁹ Bazı âdetlerin değişmesine karşın cenaze törenleri genelde böyle düzenlenirdi.¹¹⁰ Halkları uygulamada böyle davranmaya iten nedenlerin olması (kışın toprağın kazılamayacak kadar sert olması vb) bu davranışlarında çift yönlü bir simgesellik olduğunu düşünmemize engel değildir. Düşüşe işaret eden yaprakların dökülmesi bedeninin ölümüne karşılık gelir, öte yandan tomurcukların açması yenilenmeye işaret ederek yaşamın sürdüğünü haber verir.

Ceset olanaklar uygunsa bir tabuta konulur. Bu tabut kimi zaman gösterişli olsa da genellikle içi oyulmuş bir ağaç gövdesidir.¹¹¹ Ölüyü bir ağaca ya da tahtalara yerleştirmek ona ölümsüz ilahi bir güç ve ebedi bir yaşam sağlamak demektir.

Hıristiyanlık çağının ilk yüzyıllarından¹¹² belli bir süreklilik izleyerek¹¹³ günümüze kadar¹¹⁴ varlığını sürdüren, cesedin bir ağaca (ya da ağaç olmadığında bir peykeye) konulması âdeti Nachtigall ve Karjalainen'in ortaya koydukları pratik nedenlere dayandırılabilir.¹¹⁵ Ancak bu hareketin amacı, bedeni göğe doğru yükselterek göğe sunmak (kutsama töreninde kutsal olanın bir keçe üzerine konulması gibi), öte yandan ölü bedeni yaşamın temel kaynağıyla temasa geçirmek olabilir.

Istisnaları göstermek için yaşamın birliğine ilişkin olarak kitabın başında söyle-

¹⁰⁹ Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, Wiesbaden, 1958, s. 9; Julien, *Documents historiques sur les Tou-kious (Turcs)*, Paris, 1877, s. 10 vd.

¹¹⁰ Bkz. Neumann, *Die Völker des südlichen Russland*, 1855, s. 89; Jaworski, "Quelques remarques sur le coutumes funéraires turques d'après les sources chinoises," *RO*, s. 256-257.

¹¹¹ Gibert, *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie*, Hongkong, 1934, s. 432. Wiegner, *Textes historiques chinois*, Hien-hien, 1905, c. II, s. 1413. Ligeti, "Mots de civilisation de Haute-Asie en transcription chinoise," *AOAH*, 1950, s. 174. Arkeolojik kanıtlar için bkz. Carter, *The Symbol of the Beast, The Animal Style Art of Eurasia*, New York, 1957, s. 58 ve 63; Jettmar, "The Altai Before the Turks," *BMFEA*, 1951, s. 172, 174, 178, 185-186 ve özellikle de Rudenko, *Kultura naselenia gorgono Altaia v Skifskoe vremia*, Moskova-Leningrad, s. 51-55.

¹¹² Eberhard, *ÇinŞK*, s. 64; *Kultur*, s. 46. Katonov, "Ueber die Bestattungsgebrauche bei den Türkstammen," *KSz*, 1900, s. 102-104.

¹¹³ Seify, alıntılardan: Boukhary, *Histoire de l'Asie centrale*, PELOV, Paris, 1876, s. 302. Makdisi, *Le Livre de la Création et de l'Histoire*, çev. C. Huart, 1899-1919, c. IV, s. 92, Mervazi, *Sharaf al-zamân Tâhir Marvazî on China, the Turks and India*, ed. Minorsky, Londra, 1942, s. 31. Gardizi, s. 106; Stein, *Leao-tche*, s. 43 vd.

¹¹⁴ Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, Göttingen, 1751-52, c. I, s. 215; Ides, *Relation de voyage de M. Evert Isbrand, envoyé de Sa Majesté czarienne à l'empereur de la Chine en 1692*, 93, 94, Amsterdam, 1699, s. 73; Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 29, 305 vd.

¹¹⁵ Karjalainen, "Die Religion der Jugra Völker," *FFC*, 1921, s. 161; Nachtigall, "Die erhöhte Bestattung in Nord-und Hochasien," *Anthropos*, 1953, s. 50-51.

diklerimi tekrarlama niyetinde değilim. Herhalde konuyu bu kadar uzatmamak gerekir; ancak köken mitlerinde, daha genel olarak tüm doğum temalarında ağacın hayvanla tamamıyla aynı düzlemde yer almadığını saptamamak olanaksızdır. Hayvan bir melez dünyaya getirmek için insanla cinsel ilişkiye girer, çünkü insana benzer. Ağaç ise ancak kendisinde var olan yaşam gücünün bir sonucu olarak anne ya da baba olur. Bu bağlamda o daha çok su, ışık, toprak gibi kozmik güçleri çağırıştırır. Bununla birlikte in ve dölyatağı olduğu için hayvan dünyasının aktif temsilcileriyle bazı ortak noktaları vardır. Dolayısıyla bu konu Altay halklarının dinlerinde son derece karmaşık zengin bir karmaşıklık olarak seçkin bir yerde kalır.

İNSANLARIN VE BOYLARIN HAYVAN VE BİTKİ ATALARIYLA İLİŞKİLERİ

Bilindiği gibi Altay toplumunun oldukça erken bir dönemde ölümler ve atalar tapımı biçiminde ikili tapımı olmuştur.¹ Yakın bir tarihte bulunan Moğol metinleri şamanizmin çeşitli kavim atalarına “tapınarak” yeni bir gelişme sergilediğini göstermişlerdir.² Cengiz Han gibi büyük bir hükümdar, Budizmin etkisinde fazlasıyla kalan bir bölgede, gerçek bir dine neden olabilmıştır. Canlı olanların kendilerinden önce gelen, kökenlerini belirleyen, ata büyük bir şahsiyet olduğunda kesin olarak doğrulanan ve kendilerini yüceltmış kişilere gösterdikleri ilgi, bu ata, hayvan ya da bitki olduğunda da mantıksal olarak değişmeden sürmelidir.

Bununla birlikte bu çok doğal değildir. Bitki ya da hayvanın gerçek ya da efsane insanın meydana gelişinde, bu insan bir hayvanın ya da bitkinin, bir kurdun ya da ağacın oğlu olarak yarı-insan ya da yarı-hayvan karma bir yaratık olsa da ancak bir aracı olduğunu hatırlamak gerekir. Zafer dolu eylemleri gerçekleştiren işte bu karma bireydir. Ölümü halinde kavmin doğal koruyucusu olan da odur: olgular bize bunu kanıtlar, anısına sadık kalınan ve uğruna bir tapım yaratılan da bu kişidir. Dolayısıyla her ne olursa olsun bu harekete geçiricinin –ki kendisi de kaynağını ondan alır– bu dönüşüme katılıp katılmadığını ve kendisine bir tapım atfedilip atfedilmediğini kendimize sormalıyız. Doğrusu eğer insan atasına saygı duyuyor, dua ediyor, kurban kesiyor ya da düzenli olarak onuruna bayramlar kutluyorsa, yani Durkheim’a göre ata tapımının olabilmesi için gerekli bütün koşulları yerine getiriyorsa³ bunun nedeni karşılığında atasından bir şeyler beklemesidir. Dolayısıyla atanın geldiği hayvansal, bitkisel, madensel ya da ışıksal ilkeye ait bir tapımın olabilmesi ancak bu kaynağın ondan gelen kişilerle ilişkisini sürdürmesi halinde olanaklıdır. Ters bir durumda tapım, hizmetlerin karşılıklı olduğunu gösterir.

¹ Bkz. Jean-Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, Paris, 1963, s. 117 vd.

² Heissig, “A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century,” *Anthropos*, 1953, s. 501 ve 506.

³ Durkheim, *Les formes élémentaires et la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, 1937, s. 89.

İnsanları diğer canlı türlerine bağlayan ilişkilere değişik yönlerden değinmiştik: bunların en belirgin ifadesiyse rehber ve koruyucu hayvandı. Bir insan kavmiyle bir hayvan kavmi arasındaki ittifaklardan söz etmiş, ama ittifakların yapısını açıklamamıştık. Bununla birlikte dışevlilik yapan toplumlarda ittifaklar genellikle evlilik yoluyla kurulduğu için bu tür birlikliliklerin kan bağı ya da gerçek bir akrabalık ilişkisiyle de oluşturabileceğinin altını çizmiştik. Hayvanla cinsel ilişki ayinleri bütünüyle yok olmasa da çok nadir görüldüklerine göre kan bağı ancak başlangıç döneminde, köken mitlerinde varlık göstermiştir. Günümüzde şu ya da bu hayvanın şu ya da bu kavme sağladığı hizmeti incelemeye çalışmak boşunadır. Gerçekten de eski dönemlerden kalan tanıklıklar bir yasanın saptanabilmesini sağlayacak kadar çok sayıda değildir. Bununla ilgili bir örnek verelim. Daha önce gördüğümüz üzere *Oğuzname*'de, hayvanın adını alan kahramanın sefere çıkan ordusunun başında mavi bir kurt bulunur. Ama Oğuz'un kurda benzer tek bir fiziksel özelliği yoktur (oysa başka hayvanlardan izler taşır), bildiğimiz gibi Oğuz boğanın oğludur. Öykünün başında takdim edilen boğa öyküde hiç rol oynamaz. Bu durumda kurdun eski Tukiuların atası olduğu için Oğuz'a rehberlik yaptığı ya da kurdun mitinin Oğuz efsanesinde boğa mitiyle karıştırıldığı söylenebilir mi? Bu konuda hiçbir şey bilmiyoruz. Sağlanan hizmetlerden yola çıkarak bir akrabalığın, hatta bir ata tapımının olduğu sonucunu çıkarmak hayal kurmaktan başka bir şey olmayacaktır. Bu saptama aşağı yukarı bütün tarihsel mitler için geçerlidir.

Ne kavmin hayvansal davranışından ne de prenslerinin ya da toplumun fiziksel görünüşünden bir sonuç çıkarılabilir. Aynı örneğe devam edersek, Oğuz boğanın bazı fiziksel özelliklerine sahiptir, ama diğer hayvanlardan da izler taşır: soyundan gelenlerinse mitsel atalarıyla en küçük bir fiziksel benzerlikleri yoktur. Bir insan kurt gibi uluması kurda dönüşmesinin sonucu mudur, yoksa kurttan geldiğini mi gösterir? Bir avcının geyik gibi sesler çıkarmasının geyiğin oğlu olduğu değil, (büyüsel olarak nitelendirme eğiliminde olduğumuz bir güç aracılığıyla) geyiğin doğasına katıldığı anlamına geldiği bilinmektedir. Örneğin Kao-çö'lerin ağlamalı ve çok yavaş konuşma tarzlarını kurt atalarına borçlu olduklarından,⁴ Vusunların "kökenlerini oluşturan maymunlara benzediklerinden"⁵ söz eden yetersiz bilgiler, ataların özelliklerinin varlığını sürdürdüğüne inanıldığını göstermektedir. Ama her şeye

⁴ Guillaume de Rubrouck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World as Narrated by Himself*, ed. Rockhill, Londra, 1900, s. xviii, yukarıda alıntılanmıştır.

⁵ Stanislas Julien'in çevirisi, alıntılan: Humboldt, *Asie centrale, Recherches sur les chaines de montagnes et la climatologie*, Paris, 1843, c. II, s. 63.

karşın bütün bunlar varsayımsaldır ve sayıca çok azdırlar.

Hizmet yükümlülüklerini aktaran etnografya konuyu biraz daha iyi aydınlatır. Etnografya sayesinde içlerinden biri insan kavminin atası olduğunda hayvan topluluğunun insan akrabalarına hizmet ettiğini ve onlardan da hizmet aldığını ortaya koyan kanıtları bir araya toplayabiliyoruz. Örneğin Gold boyu kaplandan gelir. Eğer bir Gold kaplanın av sahasına girerse hemen oradan uzaklaşır. Eğer kaplana rastlarsa silahını bir kenara atar ve ona şöyle der: “Ey Büyükbaba! Bize iyi bir av ver, bize yiyecek ver, bize av hayvanı gönder.” Bu vahşi hayvandan korkmazlar. “Eğer yüzünüzü kaplana gösterirseniz, kendi çocuklarını tanıdığı gibi sizi tanır, hiçbir kötülük yapmaz ve dağlarına geri döner.”⁶ Buradan inandırıcı çıkarımlar yapılabilir, ama bunların kullanılma biçimleri çok rahatsız edicidir: Av öykülerinde de rastlanılan benzer davranışlar hiçbir zaman köken kimliğiyle ilişkilendirilememiştir.

İnsanları ya da kavimleri hayvan atalarına bağlayan bağlarla ilgili kanıtları başka yerlerde aramak gerekir.

Soyu doğuran hayvan ve insanla, doğum yeri arasında özdeşlik kurulması gerektiği üzerinde daha önce durmuştuk. Dişi kurt bir inde doğum yapar, kadın bir ağaç kovuğunda doğurur. Çocuğun çıktığı döl yatağı hem dişi kurt hem in hem kadının hem ağaç kovuğudur. Bu doğruysa inle ilgili bir tapım olduğunu kabul etmek, dişi kurtla ilgili bir tapım olduğunu da kabul etmek demektir. Gerçekten de olup bitenler tam olarak budur. Bazı toplumlarda kraliyet ailesinin köken yeri, bu aileye ait “ruhların” ikamet ettikleri yerdir: yakınların ruhları, ataların ruhları ve buraya geri dönen yeni ölenlerin ruhları. Vuhuanların ölülerinin büyük Kingan dağlarının güneyindeki kavim toprağından binlerce *li* uzaktaki Kızıl Dağ’a gittikleri anlatılır.⁷ *Leao-tche* ise Kitanların “ölülerinin Kara Dağ tarafından yönetildiğini anlattıklarını söyler. Kitanların gelenegine göre, zenginlerin ölüleri de dahil olmak üzere tüm ölümler bu dağın ruhu tarafından yönetilirler. Kitanların Kara Dağı, Çin’in kutsal Tai Dağı gibidir, çünkü ölümlerin ruhlarının bu dağa geri döndükleri anlatılır.”⁸ Stein, “geri dönmek” fiilinin kullanılmasının “canlıların bu dağdan çıktıkları” anlamını iyice pekiştirdiğine dikkat çeker.⁹ Vuhuanların inançları ile Kitanların inançları arasındaki bağlantı açıkça görülmektedir; Stein’in altını çizdiği gibi Kara Dağ, Kızıl

⁶ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 123.

⁷ Parker, “The History of the Wu-wan or Wu-huan Tunguses,” *Chinese*, 1892-93, s. 74-75.

⁸ Stein, *Leao-tche*, s. 141.

⁹ Stein, *Leao-tche*, s. 143.

Dağ'ın yakınında olduğundan bu bağlantı daha iyi pekişmektedir.¹⁰ Fakat köken yerinin dinsel önemi, gelenekleri tamamen farklı başka toplumlarda da mevcuttur. Hatta Hiong-nularda "ataların onuruna, toprağın sahibi olan tanrıya" kurban adandığı görülmektedir.¹¹ V. yüzyıl Tabgaçları, atalarının köken ve onurlandırıldıkları yer olan Yukarı Moğolistan'daki mağaranın anısını korumuşlardır.¹² Dinsel ayinlerine ilişkin çok az şey bildiğimiz Tu-kiuların dinsel uygulamalarının büyük bir kısmı dişi kurt ile genç Hiong-nunun birleştikleri yer olan ata mağarası tapımından oluşmaktadır. *Tcheou-chou*, Hiong-nuların kutsal yerlerinden üçünü (ya da üç büyük kutsal yeri) belirtir:¹³ Birincisi ata mağarasıdır, tam olarak ne olduğu belirlenemeyen ikinci yer To-jen nehrinin yakınındaki ve Gök Tanrı'ya kurbanların adandığı yerdir; üçüncü yere "yeryüzü tanrısı" anlamına gelen Po-teng-ning-li'dir.¹⁴ Metnin devamında hükümdarın da her yıl soylularıyla birlikte kurban adamak için ata mağarasına gittiği söylenir.¹⁵ Batı Tu-kiularının hükümdarıysa, batıya göç ettikleri için artık gidemeyecekleri uzaklıkta kalan "... mağarasına kurbanlar sunmak için her yıl yüksek düzeyde bir memur göndermekten" geri kalmazdı.¹⁶ Bütün bu örnekleri daha önce de görmüştük.

Ne yazık ki kavmin köken yerlerinde hangi hayvanların kurban edildiği bilinmemektedir. Daha önce örnek verdiğimiz üzere Kitanların büyük kurban törenleri sırasında beyaz bir at ve kül rengi bir inek kurban edilirdi, yani ataların binek hayvanları, daha doğrusu bir anlamda bu ataların kendileri olarak kabul ettikleri hayvanlar kurban edilmekteydi.¹⁷

Kitanların bu büyük kurban törenleri temel önemde bir soruyu gündeme getirmektedir: Altay halklarında soyların doğduğu bu hayvan türlerinin temsilcilerini öldürmek ya da yemek yasak mıydı, yoksa tersine bunları öldürüp yemek zorunlu muydu? Değişik dönemlerde avlanılan hayvan türleriyle ilgili oldukça çok listeye, hatta daha da çok sayıda bozkır "menüsü"ne sahibiz. Tüm seyyahlar, ziyaret ettikleri kimselerin pek alışıldık olmayan yemek sofralarıyla ilgilenmiş ve özet bilgiler

¹⁰ Stein, *Leao-tche*, s. 142.

¹¹ Groot, *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, Berlin ve Leipzig, 1921, s. 186.

¹² Hambis, *La Haute Asie*, Paris, 1953, s. 116.

¹³ Pelliot, "Neuf notes sur des questions d'Asie centrale," *TP*, 1929, s. 219.

¹⁴ Pelliot, *a.g.y.*, s. 214-215.

¹⁵ Pelliot, *a.g.y.*, s. 214-215.

¹⁶ Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg, 1903, s. 15.

¹⁷ Stein, *Leao-tche*, s. 11.

sunmuşlardır. Dolayısıyla eğer varsa “beslenmeyle ilgili bir tabunun” varlığı ortaya çıkarılabilir.

Bu insanların aktardıkları bilgilerden çıkan genel kural, en azından modern ça-ğın eşiğine kadar Orta Asya toplumlarının etçil-otçul toplumlar olduklarıdır.

Bu toplumlar fark gözetmeksizin her şeyi yediğinden, seyyahlar özellikle “iğ-renç hayvanlar”la beslendiklerini ya da kendi ülkelerinde yenilmesine alışık olma-dıkları yiyeceklerden yediklerini söylemekle yetinmişlerdir. Örneğin Marco Polo şöyle yazmıştır: “Et, süt, av etiyle beslenirler, ayrıca bizde firavunfaresi denilen, tavşana benzeyen bazı küçük hayvanları da yerler.”¹⁸ ... Hatta at, köpek, kısarak ve deve eti de yerler ... genellikle her tür eti yerler.”¹⁹ Garip olan her şeyle ilgili bilgi toplayan Parisli Matthieu de şunları aktarır: “İnsanları yalnızca yemekle kalmıyor parçalıyorlar da.”²⁰ Ayrıca kurbağa, yılan²¹ ... at eti, köpek eti ve iğrenç hayvanların da etlerini yiyorlar; yemede ayırım gözetmiyorlar, gerektiğinde insan eti bile yiyor-lar.”²² Daha sonra da bir Macar metropolitin bunlara sorduğu bir soruyu aktarır: “Kendilerine yiyeceklerinde seçim yapıp yapmadıklarını sordum. Bana yapmadıkla-rımı söylediler.”²³ Bu bilgi daha yakın tarihli olsaydı çok ilginç olabilirdi. *Nestor Tarihi*’nde Kumanlar hakkında şunlar anlatılır: “Ölü hayvan etleri, her türlü pislik, sıçan ve köstebek yiyorlar.”²⁴ Bar Hebraeus şunları aktarır: “Köpek ve kurt derileri giyiyorlar²⁵ ve farelerle, pis hayvanlarla ve ölü hayvanlarla besleniyorlar.”²⁶ Daha

¹⁸ Firavunfareleri farklı türden farelerdir. Belki de burada sözü edilen köstebeklerdir. *MGT*, Moğolların iki tür fare yediklerini söyler. Bkz. Palladius, “Elucidations of Marco Polo Travels in North China,” *NCBRAS*, s. 14. “Bozkırların en tipik özelliklerinden biri de çeşitli kemirgenlerdir, sibiryatavşanı ya da araptavşanı, ama bunlar yanlışlıkla fare olarak anlaşılmışlardır” (Minns, *Scythians and Greeks*, Cambridge, 1913, s. 6). Birçok seyyah ve gözlemci bozkırlarda sayısız kemirgen olduğunun altını çizmiştir (örneğin bkz. Levchine, *Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks*, Paris, 1840, s. 74).

¹⁹ Marco Polo § 69, Hambis, s. 82.

²⁰ İnsan eti yeme bir sorundur. Kuşkusuz yamyamlık vakaları vardır. İnsan eti yeme ayinleri de olabilir, ama bunun incelenmesi gerekir.

²¹ Lettre d’Henri de Thuringe et de Saxe à Jean de Brabant, Parisli Matthieu, *Grandes chroniques*, c. VIII, s. 476.

²² Başpiskopos Pierre’in öyküsü, a.g.y., c. VI, s. 5.

²³ Macar bir rahibin Paris rahibine mektubu, *Additions*, kitap VIII, s. 473.

²⁴ *Nestor Tarihi*, PELOV, Paris, 1884, s. 12.

²⁵ Kurt derisinden yapılan giysilerden daha önce söz etmiştik. Pek çok seyyah kurt derilerinin ne kadar esnek ve yumuşak olduğunu söylemiştir. Örneğin bkz. Levchine, *Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks*, Paris, 1840, s. 72.

yakın bir döneme ait bilgiler şunlardır: “Kalmuklar yağlı olmaları koşuluyla her tür hayvanı ve kuşu yiyorlar. Özellikle porsuğu, köstebeği ve soreksi seviyorlardı.... Ayrıca kunduzu da çok sevdiklerini söylüyorlardı.... Bol miktarda at, yaban-keçisi, yabandomuzu, hatta büyük avcı kuşları yiyorlardı.”²⁷ Gmelin Yakutların ülkesinden geçerken şunları aktarmıştır: “Avladıkları yabani hayvanların hepsinin yenilebileceğini düşünüyorlardı, ama en çok fareler ve küçük köstebeklerden hoşlanıyorlardı.”²⁸ Timkowski Kazakların “bayram günlerinde deve, inek, at ve koyun eti yediklerini” ileri sürer.²⁹ Kırgızların doğusunda yaşayan Tu-po’lar (Tuba, günümüzde Tuva) “zambak kökleri, balıklar, kuşlar ve av hayvanlarıyla” beslenmektedir.³⁰

Bu ve benzer sayısız bilgi temelinde, yalnızca hayvanlardan hangi sıklıkla söz edildiğini göz önünde bulundurduğumuzda at etinin en beğenilen et olduğu, ama kemirgenlerin etlerinin de çok az farkla bunun kadar sevildiği sonucunu çıkarabiliriz: Ancak kemirgenlerin etinin yenmesinin bilgi aktaranların merakını özellikle çekmiş olabileceği de unutulmamalıdır. Bu bilgiler rastlantısal mıdır? At ve kemirgen hayvanlar kesinlikle ata-hayvanlar değillerdir, belki de bu nedenle “Tay” adını taşıyan pek çok kişiye rastlıyoruz: ekonomik nedenlerden dolayı tayların eti yenilmez.

Birçok gözlemcinin “her şeyi yiyorlar” demekteki ısrarı dikkat çekicidir. Dolaşısıyla genellikle herhangi bir tabuya işaret edilmez. Bununla birlikte tekdüze belgeler arasında daha özel bilgi verenler de vardır. Fakat bu bilgileri aktaranlar da, “her tür eti yiyorlar” deseler de, “çok az sayıda yemekten uzak duruyorlar” diye de eklemişlerdir.³¹ Ne yazık ki bu yemeklerin neler oldukları ve neden yenilmedikleri söylenmemiştir.

Strabon antikçağın Derbislerinden “hiçbir dişi hayvanı kurban etmez ve yemezler” diye söz etmiştir.³² Bu sözlerde yukarıda belirttiğimiz türden bazı çekinceleri açıklayabilecek ilginç bilgiler vardır. Türklerde erkek cinsini kurban etme ve yeme alışkanlığı varlığını sürdürmüştür. *Dede Korkut Kitabı*’nda bununla ilgili çok sayıda

²⁶ Bar Hebraeus, *Gregory Ebul Faraç Vekayinamesi*, çev. Wallis Budge, Londra, 1932, IX, s. 12.

²⁷ Pallas, *Voyages en différentes provinces de l'Empire de Russie*, Paris, 1788-93, c. I, s. 512.

²⁸ Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, Göttingen, 1751-52, c. II, s. 470-471.

²⁹ Timkowski, *Voyage à Peking à travers la Mongolie*, ed. Klaproth, Paris, c. I, s. 217.

³⁰ *T'ang chou*, Ligeti, “Mots de civilisation de Haute-Asie,” *AOAH*, 1950, s. 174.

³¹ Brosset, *Histoire de la Géorgie*, St. Petersburg, 1849-1858, c. I, s. 487 vd.

³² Strabon, XI. bölüm, § 8, Londra, 1912-1916, c. II, s. 258.

örnek bulunur.³³ Bunun ekonomik ve ayinsel olmak üzere iki nedeni vardır: dişiler süt verirler ve çoğalmaya yararlar. Ama kesin bir kural olduğunu sanmıyoruz. Olsaydı bile araştırmamızda ilerlememize yardımcı olmazdı.

Bazı yazarlar –bunlar en ilginç olanlarıdır– bazı hayvan türlerini öldürmenin yasak olduğunu söylemişlerdir. Hakkını teslim etmek gerekirse ilk sırada kurt gelmektedir. Pallas şunları yazar: “(Kalmuklar) kurt etinden çok tiksiniyorlar; kurt etinin çok ekşi olduğunu söylerler.” Daha sonra ekler: “Tilkiyi ve başka küçük etobur hayvanları da iğrenerek yerler.”³⁴ Mostaert Moğolların tam bir etobur (koyun, sığır, av hayvanı, yaşlı ve çökmüş develer) olduklarını söyledikten sonra Pallas’ın saptamasına katılır: “Asla tilki ve kurt yemezler.”³⁵ Anadolu’da kırsal bölgelerde hâlâ geçerli olan bazı batıl inançlara göre bu vahşi hayvanın öldürülmesi yasaktır. 1932 yılında, Gülnar bölgesinde eğer bu vahşi hayvan öldürülürse mutluluk *yayla*’yı (yazlık ikametgâh) terk eder denilirdi. 1942 yılında Zeki Teoman küçük bir vadinin yamaçlarına tırmanan üç kurt görür. Bunları vurmaya isteyince uyarılır: “Kurtları öldürmek şans getirmez. Babalarımızın zamanından beri bir kurda ateş etmemek gerektiği³⁶ söylenmiştir bize.” Gerçi Pallas ve Mostaert’in iddialarını haklı göstermek için kurt etinin iştah açıcı bir et olmadığı ve etoburların etlerinin sert olduğu söylenebilir. Bununla birlikte böyle bir ün bile etobur-etoburları durduramaz elbette ve Anadolu’da sürdürülen eski gelenekler mantıkdışı bir yasağın söz konusu olduğunu düşündürür. Bu yasağın bilindiği kadarıyla mitlerde çok önemli rol oynamayan tilkiyi de kapsayacak biçimde gelişmesi bu sorunu tam bir çıkmaza sokmaktadır. Öte yandan kurt avının özellikle Moğollar zamanında Plan Carpin ve Bar Hebraeus tarafından doğrulandığını görmüştük. Dolayısıyla birbiriyle çelişen iki gelenek olduğunu kabul etmeliyiz: kurdun öldürülmesi bir yandan yasaklanır ya da tavsiye edilmezken öte yandan bunda hiçbir sakınca görülmediği gözlemlenmektedir.

Hakkında çekinceler olan ikinci hayvan da domuzdur. Domuz bozkırlarda çok sık yetiştirilen bir hayvan değildir ve göçebeler bu hayvandan yararlanmazlar. Birçok bilgi bunu doğrular.³⁷ Oysa domuz yetiştiriciliği Çin’de çok yaygındır ve bu ülkeye komşu bütün Altay kavimlerinde de domuz yetistirilir. Iskitlerin bu hayvanı

³³ Bkz. geride, s. 208 vd.

³⁴ Pallas, *Voyages en différentes provinces de l’Empire de Russie*, Paris, 1788-93, c. I, s. 512.

³⁵ Mostaert, “Matériaux ethnographiques relatifs aux Mongols Ordos,” *CAJ*, s. 263-264.

³⁶ Zeki Teoman, “Bozkurt Efsanesinin Anadolu’daki İzleri,” *TFA*, n° 33, 1952, s. 525.

³⁷ Örneğin bkz. Plan Carpin, *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, ed. d’Avezac, Paris, 1838, I. bölüm, § V, s. 221.

hiç bilmediklerinden eminiz.³⁸ Minns, Herodotos'u okuduktan sonra domuzun gerçekten tabu olduğunu düşünmüş ve onları taklit eden Türklerin de bu hayvanı tabulaştırdıkları sonucuna varmıştır.³⁹ Buna karşın yazılı belgeler ile yabandomuzu kafalarını temsil eden tunç heykellerin de aralarında yer aldığı arkeolojik buluntular arasındaki çelişki hayret vericidir.⁴⁰ Bu buluntulara kaya kabartmaları da eklenebilir.⁴¹ Aslında bu belgelerin büyük bir kısmı Çin'e bitişik olduğu için domuzun her zaman büyük itibar gördüğü Ordos bölgesinden gelmektedir.⁴² O halde büyük bozkır bölgelerinde domuz eti yenmemesinin nedeni buralarda domuz bulunmamasıdır. Ama yabandomuzu bulunduğu için onun eti yenmiş olabilir. Mostaert, Moğol toplumlarında domuz etinin (ve tavuk yumurtasının) yalnızca "Çin'in yakınlarında" yaşayan ailelerce yenildiğini vurgulamıştır.⁴³ Yakutların ise etini sevmedikleri için domuz yetiştirmedikleri varsayılmaktadır;⁴⁴ Kalkalar ise bu hayvandan açıkça "nefret ederlerdi."⁴⁵ Gmelin, "hiçbir dinsel ya da batıl inancın Yakutların bu hayvandan çekinmesine yol açmadığı"⁴⁶ üzerinde ısrarla durur. Belki bu doğrudur, ancak Gmelin İslamı düşünememiş olabilir mi? Kalkalara gelince, "sınırlarında oturan bazı Sibirya toplumlarına Tunguz (domuz) adını" bu hayvana karşı duydukları tiksintiden dolayı verdikleri anlaşıyor.⁴⁷

Burada "domuz" sözcüğüne atfedilen küçük düşürücü anlam kesin değildir ve bilgi aktaranların arada sırada yaptıkları gibi batılı (özellikle Müslüman) kavramlara saplanıp kalınmadığı sürece buna inanmak için bir nedenimiz yoktur. Domuz ya da yabandomuzu mitolojide küçümsemeyecek rol oynamıştır. Yabandomuzunun, saldırganlık niteliğinin simgesi olduğunu daha önce görmüştük.⁴⁸ Kitanların hane-

³⁸ Herodotos, *Histoires*, IV.

³⁹ Minns, *Scythians and Greeks*, Cambridge, 1913, s. 48-49.

⁴⁰ Borovka, *Scythian Art*, Londra, 1928, levha 17; Anderson, "Hunting Magic in the Animal Style," *BMFEA*, 1932, s. 273.

⁴¹ Appelgren-Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931, levha 329, 331, 218 (?); Orkun, *ETY*, III, s. 14, 23, 42.

⁴² Anderson, "Hunting Magic in the Animal Style," *BMFEA*, 1932; Borovka, *Scythian Art*, Londra, 1928. Ordos ve Euxin'den.

⁴³ Mostaert, "Matériaux ethnographiques relatifs aux Mongols Ordos," *CAJ*, s. 262.

⁴⁴ Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, Göttingen, 1751-52, c. II, s. 471.

⁴⁵ *Recueil Voyages au Nord*, Amsterdam, 1715-1733, c. X, s. 75.

⁴⁶ Gmelin, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, Göttingen, 1751-52, c. II, s. 471.

⁴⁷ *Recueil Voyages au Nord*, Amsterdam, 1715-1733, c. X, s. 75.

⁴⁸ Bkz. geride, s. 229 ve bkz. aynı bölüm, ilerde.

danlık adları Ye-liu, Mançuların “verrat”ıyla ilişkili görünmektedir⁴⁹ ve Kitanlarda ata domuz vardır.⁵⁰ *Tayuz* (dişi domuz) sözcüğünün hâlâ tartışılan kökeni konusuna girmeden, Tunguzlar, öfkeli komşularının onlara hakaret etmek için bu adı vermelerinden çok ata domuzdan ya da domuz soyundan geldikleri için bu adı almış olabilirler. Üstelik Tunguzlar domuzu hem yetiştirir hem de yerlerdi.

Aslında bu hayvanın adının kendisine yeniden saygınlık kazandıracak oldukça ilginç bir özelliği vardı. *Tonguz* sözcüğünün yanı sıra çocuksu bir ifade olan ve genellikle küçük ve güzel nesneleri ifade eden *babak*, *düdük*, *papak*, *çiçek* vs. arasında yer alan *çocuk* (ilk biçimi *çucuk*) sözcüğüne de rastlanmaktadır. *Çocuk*’un ilk anlamı insan ya da hayvan ayrımı yapmadan “küçük” olmalıdır. Ama bir yandan domuz yavrusu,⁵¹ öte yandan Türkçede insan yavrusu anlamına bürünmüştür.

Her ne kadar pek çok metin deveyi genellikle tüketilen hayvanlar listesine alsada, bu hayvanın bazı toplumlar tarafından tabu sayıldığını gösteren bilgi kaynakları vardır. Yakut, Kırgızların “deve eti dışında her türlü etle beslendiklerini” ileri sürmektedir.⁵² Yakut gibi Ebu Dulaf Misar b. Mualhil’i kaynak gösteren Kazvini ise tam tersine şu yorumu yapar: “Deve etiyle besleniyorlardı.”⁵³ Bu iki versiyondan biri yanlış olmalı, biz ikincisinin hatalı olduğunu düşünüyoruz. Çünkü deve etinin en pahalı et olduğu İslam ülkesinde, bir Müslümanın (başka bir etin değil de) özellikle deve etinin tüketildiğini belirtmesi için hiçbir nedeni yoktur. Bu düşüncemizi doğrulayan, Yakut’un Çiğillerden söz ederken “develeri boğazlamıyorlar”⁵⁴ demesidir. Bu iki toplumda gözlenen, yasağa varmayan yiyecek kısıtlamasına başka toplumlarda da rastlanmaktadır. Mostaert pek çok kavimde dişi develerin sağıldığını ve devenin ancak yaşlanıp çöktüğünde yenildiğini ileri sürer.⁵⁵ Mançularda aynı şey geçerliydi; bunlar ancak bir yiyecek kıtlığı olduğunda “develerin ve atların yarısı

⁴⁹ Stein, *Leao-tche*, s. 23.

⁵⁰ Stein, *Leao-tche*, s. 12.

⁵¹ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 381. Altay’da teleut, sagay, koybal vb olarak doğrulanmıştır.

⁵² Yakut, alıntılan: Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turcs relatifs à l’Extrême-Orient du VIII^e au XVIII^e siècles*, Paris, 1913-1914, c. I, s. 214.

⁵³ Kazvini, Wustefeld, *Das Abu Dulaf Misar ben Mohalhel Bericht über die Türkischen Horden*, *Zeitschrift für Vergleichende Erkunde*, c. II, Magdeburg, s. 213.

⁵⁴ Yakut, alıntılan: Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turcs relatifs à l’Extrême-Orient du VIII^e au XVIII^e siècles*, Paris, 1913-1914, c. I, s. 211.

⁵⁵ Mostaert, “Matériaux ethnographiques,” *CAJ*, s. 262. Bu Ordos kavimlerinde kısıraklar için aynı şey geçerlidir, oysa ineklerin, koyunların ve keçilerin sütü kullanılır.

pişmiş etlerini” yerlerdi.⁵⁶ Bundan çok önceleri, Marco Polo deve ile başka bir hayvanı rahatsız edecek bir biçimde birlikte anarak, Lop çölünde “eşekleri ve develeri ancak çok gerektiğinde öldürdüklerini” söyler. Bunun için ileri sürdüğü tamamen ekonomik gerekçeler kabul edilebilir: “Bununla birlikte develeri korurlar.... Çünkü develer az yerler ve ağır yükleri taşırlar.”⁵⁷ Yine de devenin ne zaman ve hangi nedenlerle korunduğunu tam anlamıyla bilmiyoruz.

Bu toplu bakış da kayda değer bir sonuca varmaz ve kesin belgeler bulmak için araştırmamızı, görece daha yakın bir döneme ve yalnızca Yakutlara yöneltmeliyiz. Strahlenberg, “İçlerinden her grubun (Geschlecht) kuğu, kaz, karga gibi kutsal saydığı özel bir hayvanı vardır. Ve bu grup kutsal kabul ettiği hayvanın etini yemez. Ama başka gruplar bu hayvanın etini yiyebilir,”⁵⁸ demiştir. 1884 yılında iki eski el yazmasını yayımlayan Schtschukin, “her Yakut ailesinin beyaz bir aygır, bir karga, bir kuğu, bir şahin vb olarak temsil edilen özel bir koruyucusu ve şefaathçısı vardır. Bu hayvanların eti yenmez,”⁵⁹ der. Kumakovskya “totem” olarak kabul ettiği hayvanları tanımladıktan sonra bunların kesinlikle öldürülmediğini ve avlanılmadığını ekler.⁶⁰ Strahlenberg’ten yüz yıl sonra Billings şunları söyler: “Neredeyse her kabilenin saygı duyduğu, ama tapınmadığı kartal, kuğu, aygır gibi özel varlıkları vardır. Karga, kuzgun ve guguk kuşu uğursuzluk getiren kuşlardır.”⁶¹ Castren’e göre Altay ve Sibirya’da “boyun üyeleri boyun ongon’unu⁶² temsil eden kuşun ya da hayvanın etini yemezdi.”⁶³ Slepzow şunları yazar: “(Yakutlarda) ayrı ayrı her grup ya da ailenin özel koruyucuları olarak kabul ettikleri bir tanrıları vardı. Bu tanrı, bu ailenin ya da grubun dinsel olarak saygı duyduğu bir hayvan olarak tasvir edilirdi.”⁶⁴ Zelenin’in alıntı yaptığı adı bilinmeyen bir yazar Yakutlar için 1822 yılında şunları söyler: “İnsanların dualarını aktaran, tanrısal buyrukları insanlara bildiren,

⁵⁶ Mailla, *Histoire générale de la Chine u Annales de cet empire*, Paris, 1777-1783, c. X, s. 494.

⁵⁷ Marco Polo § 57, Hambis, s. 65.

⁵⁸ Strahlenberg, *Das Nord und östliche Theil von Europa und Asien*, Stockholm, 1730, s. 378.

⁵⁹ Schtschukin, alıntılanan: Chodzidlo, “Spuren des Totemismus bel den Jakuten,” *Anthropos*, 1946-1949, s. 276.

⁶⁰ Chodzidlo, “Spuren des Totemismus bel den Jakuten,” *Anthropos*, 1946-1949, s. 362.

⁶¹ Sauer, alıntılanan: Chodzidlo, “Spuren des Totemismus bel den Jakuten,” *Anthropos*, 1946-1949, s. 360. Sauer’in yolculuğuyla (1785-1794) ilgili Fransızca bir metin vardır, X (1802) yılında Paris’te yayımlanmıştır.

⁶² Ongon: put demektir, bkz. ilerde.

⁶³ Castren, *Reiseberichte und Briefe aud den Jahren*, St. Petersburg, 1856, s. 318.

⁶⁴ Slepzow, alıntılanan: Chodzidlo, “Spuren des Totemismus,” *Anthropos*, 1946-1949, s. 361.

ilah ile insan arasındaki aracı Erskhit (Ayisüt = Umay) adını taşımaktadır. Bu Umay beyaz dudaklı uzun kıllı bir tay, bir karga ya da kartal biçimini almaktadır. Ve bu hayvanların eti yenmez.” Yazar sözlerini şöyle bitirir: “Her boyun kartal, kuğu, karga, kuzgun, sincap, turna, dalgıç kuşu, guguk kuşu, gecekuşu, av kuşu olarak kendi *tanara*⁶⁵ ya da *törit*’i,⁶⁶ yani hem koruyucusu hem atası olan kutsal bir varlığı vardı. Boy kendi *tanara*’sının etini yiyemezdi, ama başka boylardan olanlar yiyebilirdi.”⁶⁷ Yakut halkbilimci Gorochoy 1844 yılında kendi halkından söz ettiği oldukça karışık bir metinde şunları aktarır: “Başlangıçta her aile kendine *tangara* adında bir fetiş ya da put seçerdi.... Bu seçim ister güçlü ister zayıf olsun hayvanlar arasından yapılırdı.”⁶⁸ Örneğin şu putları biliyorum: kakım, kortal, şahin, sincap, vb.... Fetişlerse genellikle bir hayvanı temsil eden bebeklerdi; bunlar cam boncuklarla, küçük davullarla ve gürültü çıkaran her türlü nesneyle süslenirlerdi.... Tavandan bir kayın ağacı kabuğu içinde sarkan bir kakım görme fırsatım oldu. Kakıma saygı duyan aile ondan adıyla değil, dolaylı cümlelerle söz edebilirdi.... Ayrıca bunlar öldürülmezlerdi.”⁶⁹ Yazar bu öyküyü yazdığı sıralarda bu putların kaybolmak üzere olduklarını ve *tangara* adının tercihen Ortodoksların dinsel imgeleri için kullanıldığını söyler. *Tangara*’nın “Gök” anlamına geldiğini ve her tür tanrılığı ifade ettiğini (tanrı-ağaç, tanrı-kayın ağacı, tanrı-taş) belirtir. Fakat “Tanrı” anlamının ikincil olduğunu düşünmesi yanlışır, sözcüğün birinci anlamının “put” olması gerekir.⁷⁰

Bu metinlerden açık olarak şu sonuç çıkar: en azından XVIII. yüzyıldan beri Yakutlarda ve evrensel dinlerden en az etkilenen toplumlarda gelenek ve görenekler görünüşte oldukça katıdır ve her boy ya da aile boydan boya, aileden aileye değişen hayvanlarla özel ilişkiler kurar ve kendilerini koruduğunu varsayar; bunlara saygı duyar ve genellikle öldürülmelerini ya da avlanmalarını yasaklar. Bu hayvanlar farklı türlerden olabilir. Bu bölümde sözünü ettiğimiz örneklerde şu türler belirtilmiştir: karga (beş kez), kuğu ve kartal (üçer kez), şahin, kuzgun, guguk kuşu, sincap ve aygır (ikişer kez), kakım, turna kuşu, dalgıç kuşu, leylek, gecekuşu, tay ve

⁶⁵ *Tanara* ve ileride *tangara*: Tengri’nin Yakutçadaki karşılıklarıdır, kuşkusuz üç heceli *tengeri* kökünden türetilmişlerdir.

⁶⁶ *Törit*: kök, gövde. Böhtlingk, *Jakutisch-Deutsches Wörterbuch*, St. Petersburg, 1851, s. 100, *türüt*, Herkunft, Anfang, Grund, Wurzel.

⁶⁷ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 127.

⁶⁸ Bununla birlikte eski mitler genellikle güçlü hayvanlardan söz ederler.

⁶⁹ Gorochoy, alıntılan: Chodzidlo, “Spuren des Totemismus bei den Jakuten,” *Anthropos*, 1946-1949, s. 361.

⁷⁰ Gorochoy, a.g.y.

kaz. Kuşkusuz bu liste çok sınırlayıcı bir liste değildir, ama bazı türlerin tercih edilmesi bilgisi eğer rastlantısal değilse şaşkınlık uyandırmaktadır. Bazen tapılan şey bizzat kendileridir. Bunlara aziz, şefaatçi, koruyucu, totem, tanrı ya da *tanara* denilir: elbette tüm bunlar çok kesin olmayan nitelemelerdir. Bazen de hayvanların tasvirlerine önem verilir. Bu durumda söz konusu olan fetiş ve puttur (geçici olarak *ongon* anlamını saklı tutuyorum). Bununla birlikte hayvanlar ile bunları temsil eden tasvirlerin insanlara göre aynı koşullarda bulundukları açıktır.

Bu hayvanlar ata mıdır? Bilgi aktaranların çoğu bu konuda suskun kalmıştır, ama asıl ilgi çekici olan da bu noktadır. Zelenin, gönderme yaptığı anonim yazarın söylediklerine dayanarak hiç çekinmeden bu sonuca varmıştır. Haklı olduğunu düşünüyoruz. Ama nesnel olursak *ongon*, *tanara*, fetiş, put sözcüklerinin arkasında saklanan nesnenin atadan farklı bir şey olabileceğini de kabul etmemiz gerekir: hayvanbiçimli ruhlar, örneğin bir şamanın ruhları, müttetik bir hayvan boyunun şefinin anısı, koruyucu tanrılar vb. Tüm bu imgeler ataları da temsil ediyor olabilirler, ama bu atalar daha önce ele aldıklarımızdan çok farklı olabilir: öldükten sonra yeniden dünyaya gelen ya da ötedünyada hayvan biçiminde yaşayan eski insanlardır. Varsayımları çoğaltabiliriz. Tüm bunlar yalnızca putlarla ilgilidir. Hayvanın kendisi söz konusu olduğunda çoğu asıl anlamlarını kaybeder. Koruyucu hayvanın ve atanın özdeşleşmesi lehindeki ilk kanıt bu özdeşleşmenin aileden aileye değişmesinde yatar. Başka bir kanıt daha vardır, bu da hayvan soyundan atanın anısına en çok hayvana saygı duyan Yakut kavimlerinde rastlanmasıdır. Dolayısıyla en az hata payıyla ileri sürebileceğimiz sonuç, her boyun ya da ailenin özellikle bağlandığı hayvan söz konusu boyun ya da ailenin atası olmasıdır.

Biraz daha ileride bu bilgiler aracılığıyla *ongon*'dan ne anlamak gerektiğini görebileceğiz: Put olmadan önce kutsal hayvanın kendisi *ongon*'dur. Bununla birlikte bu put-*ongon*'ların varlığına yeniden dönmek gerekir, çünkü elimizdeki belgelerin çoğunda hayvanın yanı sıra bir fetişten ya da onu temsil eden küçük bir heykelden açıkça söz edilir.

Etnografların ve çağımız seyyahlarının bu kadar çok üzerinde durdukları *ongon*'un (Türkçe karşılıkları *töz*, *kürmeös*, *körmös* ve bir anlamı da ruh olan *tin* sözcükleridir⁷¹) varlığı oldukça eski çağlara, hatta antikçağlara dayanmaktadır. Hes-

⁷¹ Değişikeleri: *Onghon*, *ongyon*. Kowalewski genellikle mevcut sözlüklerden çok daha zengin bir açıklama vermektedir. Bu sözlükte *onghon*, *ongyon* için "Şaf, kutsal, belli bir yerin cini, mezar tünseği, aile mezarlığı, ocak tanrılarına verilen yiyecekler," anlamı verilmektedir. Bazı etnografların ve dilbilimcilerin tercih ettiği ocak tanrısı anlamı en sık kullanılandır: Grön-

sig'in yazdığına göre, "XVII. yüzyılın ilk on yılında büyük Kingan dağlarının doğusundaki Moğol kavimlerinde Tengri'ye ve aile ocağını koruyan *ongot* (*ongon*'un -t ekiyle yapılan çoğulu) ile tasvirlerine ve erkek ile kadın şamanlara saygı duyulurdu."⁷² Neyiçi Toyin ise Kortsin çevresinde ve komşu doğu Moğol ülkelerinde, XVIII. yüzyılın ortalarında putların varlığını ve bunlara tapıldığını aktarmıştır.⁷³ Bir Buriyat öyküsünde şu satırları okuyabiliriz: "Erken ölmüş şamanların ruhları ve yine erken ölmüş başka insanların ruhları *ongon*'a dönüştüler ve dünyadaki insanların hastalanmalarına ve ölmelerine neden oldular."⁷⁴ Hessig yukarıdaki bilgileri aktardıktan sonra Marco Polo ve Plan Carpin'in söz ettiği putların *ongon* olduklarını eklemekte bir sakınca görmemiştir.⁷⁵ Haklı olduğu açıktır.

Cengiz Han dönemi Moğollarında bu putları incelemiş ve kesinlikle hayvanlardan oluşmadıklarını görmüştük. İnsan suretinde yapılmış putlar ile yer-tanrıçasını anımsatan putlardan söz edildiğini aktarmıştık. Herhangi bir ayrıntı verilmeden III. yüzyıl Tu-yu-hüen'lerinde "keçe ve kürkten yapılmış imgeler" biçimindeki putlara rastlıyoruz.⁷⁶ "Hayvanbiçimci sanata ait metal, tahta ve pişmiş topraktan yapılmış sayısız hayvan ve kuş heykelciğini" put olarak kabul eden Vernadsky'yi⁷⁷ saymazsak daha öncesine ait dönemlerde bu putların izine rastlayamıyoruz.

En büyük eserini *ongon*'lara adayan Zelenin, en eski biçimin hayvanbiçimli *ongon* olduğunu, insanbiçimli *ongon*'un bundan geldiğini ve adak hayvanı *izik*'in (*iduk*) "her açıdan *ongon*'dan daha yakın tarihli" olduğunu saptamıştır.⁷⁸ Bu saptamalara katılmıyoruz. Etnografların bu hataları çağdaş Orta Asya uzmanı bilim adamlarının tarihsel olgulara karşı ilgisizliğiyle açıklanabilir. Hayvanbiçimli *ongon* en az *izik* kadar eskidir⁷⁹ ve önceki bölümlerde de gördüğümüz üzere insanbiçimli *ongon*'un var-

bech ve Krueger, *An Introduction to Classical (Literary) Mongolian*, Wiesbaden, 1955, s. 97; Ramstedt, *Kalmükisches Wörterbuch*, Helsinki, 1935, s. 287 vd. Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kazan, 1844-49, c. I, s. 357 A ve B.

⁷² Heissig, "A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century," *Anthropos*, 1953, s. 494.

⁷³ Heissig, a.g.y., s. 511.

⁷⁴ Heissig, a.g.y., s. 509.

⁷⁵ Heissig, a.g.y., s. 511.

⁷⁶ Carroll, *Account of the T'u-yü-hun in the History of the Chin Dynasty*, Berkeley ve Los Angeles, 1953, s. 6; Eberhard, *ÇinŞK*, s. 103; *Kultur*, s. 62.

⁷⁷ Vernadsky, *The Origins of Russia*, Oxford, 1959, s. 45.

⁷⁸ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, özellikle s. 10.

⁷⁹ Bkz. geride, s. 175.

lığı batılı seyyahlar tarafından yalnızca XVII. yüzyılda değil, XIII. yüzyılda da kanıtlanmıştır. Gerek doğulu (Ebulgazi) gerek batılı birçok tarihçiye göre insanbiçimli putlar hayvanbiçimli putlardan daha eskilere dayanmaktadır.⁸⁰ Ama hayvanbiçimci sanat açısından bu varsayımın da bir önceki kadar özensiz ve yanlış olduğunu düşünüyoruz. Harva, *ongon*'ların yalnızca ölümlerin ruhları değil, “mitsel varlıklar, farklı türde hayvanlar, hatta göksel varlıklar” olduklarını da söylerken haklıydı.⁸¹ En azından bazı toplumlar için Pallas ve Georgi'nin *ongon*'lar ile özellikle koyun postundan yapılmış, daha hayvan özelliği taşıyan *imelgicin*'ler arasında yaptıkları ayrımı gözetmek gerekebilir.⁸²

Ongon ve ondan hareketle hayvanlarla ilgili ileri sürülmüş bütün kuramlar yeniden incelenmelidir. Zaten bu kuramlar somut bilgilere dayanmıyordu. Kesin olan tek konu, en azından XIII. yüzyıldan beri, hatta bu tarihten daha önce insanbiçimli ya da insan *ongon*'lar ile hayvanbiçimli ya da hayvan *ongon*'ların yan yana bulunduklarıdır. Sonuç olarak *ongon* nedir? Ruhların toplanma yeridir. Rintchen süg sözcüğünü putlar için değil, taş ya da davul üzerine çizilen hayvanları temsil eden resimleri ifade etmek için kullanmıştır ve bu sözcüğün, tam olarak “varlık ruhlarının imgeleleri” anlamındaki *amitan-u* süg'ün kısaltması olduğunu ileri sürmüştür.⁸³ Nasıl insan ruhu göğe çıkarken bayrağa, mezar taşına, *balbal*'a, *ongon*'a ve daha pek çok nesneye yerleşebiliyorsa, hayvan ruhu da özellikle bu ruhu toplamak için üretilen *ongon*'un içine ve ilerde göreceğimiz üzere *balbal*'a (yalnızca insanlara özel?) olmasa bile bayrağa yerleşebilir.

Oysa *ongon*'larla ilgili bütün etnografik incelemeler, (iyileştiren ya da hastalığa yol açan) tıp *ongon*'ları, (av sağlayan ya da av hayvanından mahrum eden) av *ongon*'ları, (hayvan sürülerini koruyan ya da zarar veren) hayvancılık *ongon*'ları bulunduğunu ve bu gruplara ait her *ongon*'un kendisi ile insan boyu arasındaki akte uygun davrandığını ortaya koymuştur. Görevlerini yerine getirmeyen *ongon*'un ceza-

⁸⁰ Ebulgazi Bahadır Han, *Şecere-i Türk*, ed. Baron Desmaisons, St. Petersburg, 1871-1874, c. II, s. 10; Erman, *Travels in Siberia*, Londra, 1848, c. II, s. 51; Guillaume de Rubrouck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World as Narrated by Himself*, ed. Rockhill, Londra, 1900, s. 149 vd.

⁸¹ Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, Helsinki, 1938, s. 373.

⁸² Georgi, *Bemerkungen auf einer Reise im russischen Reiche in den Jahren 1773 und 1774*, St. Petersburg, 1775, c. I, s. 313-314; Pallas, *Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften*, St. Petersburg, 1776-1801, c. II, s. 347.

⁸³ Rintchen, “Mélanges archéologiques,” *CAJ*, 1959, s. 291. Rintchen'in etimolojik açıklamaları ve yorumlarını tartışabiliriz, ama bir Moğolun şeyleri kavrayışını tartışamayız.

landırılması bunun kanıtıdır.⁸⁴ Bu tapımın boyla yapılan bir ittifak sonucunda doğduğu çok açıktır, ama hiçbir şey bu tapımda hayvandan gelen bir soyun varlığını apriori olarak ortaya koymamızı sağlayamamaktadır. Fakat bildiğimiz gibi hükümdarların öldükten sonra dikilen ve ata putlarına dönüşen heykelleri vardır, bu durumda hayvan *ongon*'ları arasında da ata-hayvan tasvirleri de bulunuyor olmalıdır.

Herhangi bir hayvana bağlanıldığı ve çeşitli hizmetler beklenildiğinde bu hayvana kötülük yapmaktan, özellikle de öldürmekten sakınıldığı çok açıktır.

Belirli bir hayvan ile bir kavim arasındaki bu bağ Oğuzlarda oldukça eski tarihlerden beri bilinmektedir. Reşidüddin, atanın adına sahip olan Oğuz'un Kün, Ay, Yıldız, Kök, Yay ve Tangız adlarındaki oğullarından gelen yirmidört Oğuz kolunun listesini yaparken her birinin karşısına, bu kolların kullandığı özel bir işaret olan *tamga*'yı koymuş ve dört koldan meydana gelen her grubun başına da bir kuş ve yiyecek adı belirtmiştir. Oğuzların Üçoklar ve Bozoklar diye iki büyük gruba ayrıldıklarını görmüştük. *Oğuzname*'de bu iki grubun, kahramanın iki karısından doğan üç çocuktan gelen soylarla oluştuğu anlatılır. Üçoklar ve Bozoklar üç çocuktan gelme üç gruba ayrılır ve her grup da dörde bölünür. Reşidüddin'in listesini inceleyen Vambéry, herhangi haklı bir neden belirtmeksizin kuşa "Jagdvogel" [takipkuşu] ve yiyeceğe "Lieblingsgericht" [sevimli yemek] adını vermiştir.⁸⁵ Houtsma yiyeceklerle ilgili olarak, buradaki amacın Reşidüddin'in de belirttiği gibi "ihtilaf çıkmaması ya da çeşitli kaygıların doğmaması için" her kavme düşen yiyecek payını ilk ve son kez belirlemek olduğunu göstermiştir.⁸⁶ Jagdvogel'e daha yakından bakalım. Reşidüddin, her boyun bir coğrafi bölgeye (sağ yan ve sol yan), bir ada, *tamga* denilen ayırt edici ambleme, İranlı yazarın "kutsanmış" olarak yorumladığı *ongon*'un belirttiği bir hayvana sahip olduğunu anlatır.⁸⁷ Bu belge, *ongon*'un (gerektiğinde küçük bir heykelle temsil edilse bile) put değil, canlı bir hayvan olduğunu açıkça ortaya koyar. Reşidüddin şöyle devam eder: "Belli bir kavmin *ongon*'u olan hayvan ... bu boyun üyeleri tarafından avlanamaz; bu hayvana kesinlikle kötü davranılamaz ve eti yenmez." Ve yazısını şöyle bitirir: "Bu gelenek günümüze kadar sürmüştür; herkes

⁸⁴ Zelenin tüm bunları keşfetmiş ve açıklamıştır, ama daha önce de dediğim gibi çok farklı ve kabul edilemez sonuçlar çıkarmıştır: *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 84 vd..

⁸⁵ Vambéry, *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*, Leipzig, 1885, s. 4-6.

⁸⁶ Berezin, "Rasid ud-din," *metin*, 1861, c. VII, s. 32-36; Rusça çeviri, c. V, 1858, s. 25-29.

⁸⁷ Houtsma bu sözcüğü, *uygun* olarak anlamış ve *Uygur* adının yanlış yazılmış biçimi olduğunu düşünmüştür. Bizce söz konusu olan *ongon* sözcüğünün *ungun* olarak yanlış okunmasıdır. Berezin bunu o zamandan anlamıştır, *a.g.y.*, c. V, 1858, s. 25-29.

kendi *ongon*'unu bilir."⁸⁸

Bu bilginin temel bir önemi vardır. Daha XIII. yüzyıldan itibaren, günümüz Yakutlarında ve diğerlerinden soyutlanmış birkaç muhafazakâr toplumla ilgili olarak çözümleyemediğimiz bir soruna işaret eder: kavimlere göre değişen, öldürülmeyen, eti yenmeyen ve kendisine zarar verilmeyen *ongon*'un, yani "kutsal" bir hayvanın varlığı. Ne yazık ki İranlı yazar bu hayvanların ata olarak kabul edilip edilmediğini belirtmemiştir. Houtsma soy zincirinin kesin olduğunu ve Residüddin'in bunun ne anlama geldiğini kavrayamadığı için suskun kaldığını ifade etmiştir.⁸⁹ Büyük olasılıkla haklıdır. Büyük Müslüman tarihçinin bunu bilmediği ne kadar kesinse, *ongon* ile atanın özdeşleştiği de o kadar kesindir. Doğrusunu söylemek gerekirse başka bir öneri de getiremiyoruz. Dahası, ortaçağ Oğuz olguları günümüz Yakut olgularıyla örtüştüğünden her iki toplumu aynı biçimde ele alabiliriz. Bu varsayımı doğrulamamıza yardımcı olacak birkaç ek bilgi bulunmaktadır.

Residüddin'e göre Kün'ün soyundan gelen dört boy *ongon* olarak *şahin*'e, daha doğrusu Moğolların *laçin* adını verdikleri *falco peregrinis*'e sahiptir. Ay'ın dört oğlu da *ongon* olarak *kartal*'ı ya da Redhouse sözlüğüne göre *vultur monachus*'u kabul ederler. Yıldız'ın oğullarının *ongon*'u genellikle akbaba olarak adlandırılan, ama Redhouse'un *aquila* olarak tanımladığı bir kuş olan *tavşancıl*'dır. Gök'ün oğulları da *ongon* olarak *sungur*, yani *gyrfalco*, akdoğanı sahiptir. Dağ'ın oğullarının *ongon*'u *uç*⁹⁰ adında çok gizemli kuştur, belki de Kaşgarlı'nın *us*'u, yani akbabadır.⁹¹ Tengiz'in oğulları da *ongon* olarak *çakır*'a,⁹² yani *falco columbarius*, bozdoğanı sahiptir. Oldukça mantıklı bir ayrımla ayrılan tüm bu av kuşlarının (ileride daha da akıllıca bir sınıflandırmayla ayırt edildiklerini göreceğiz) seçilmelerinin nedeni, ata olarak "şahin"i kabul eden akraba boyların birbirlerinden ayırt edilme istekleridir. Olduğu varsayılan bu "şahin"i bilmiyoruz, zaten Residüddin'in yazdığı dönemde Oğuz'un boğa, yani bir boğanın oğlu olduğu biliniyordu. Dolayısıyla kaybolmuş bir ya da birkaç Oğuz efsanesinin varlığını kabul etmek gerekir, bunlar ya Oğuz'a ya da altı oğluna ilişkin efsanelerdir. Mevcut bilgilerimizle bu konuyu daha fazla incelemek imkânsızdır. Buna karşın Houtsma'nın daha önce belirttiği üzere İslamiyeti kabul

⁸⁸ Bkz. Houtsma, "Die Ghuzenstämme," *WZKM*, s. 230.

⁸⁹ Houtsma, *a.g.y.*

⁹⁰ Houtsma gibi *uç kuş* diye okumamak gerekir.

⁹¹ *Divanü Lûgat*, c. I, s. 36; c. III, s. 46.

⁹² Vambery'nin dediği gibi *Çaku* değildir. *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*, Leipzig, 1885, s. 6.

eden ilk Selçuklu kavmi Kınık boyundan gelmektedir.⁹³ Davut adıyla İslamiyete geçen şefleri, daha önce Bozdoğan prensi Çakır Bey adını taşıyordu, yani Reşidüddin'in bu boya ait olduğunu söylediği *ongon*'un adını taşıyordu. Başka bir yerde Dede Korkut'un şu deyişini aktarmıştık: *Tüylü kuşun yavrusu*. Fakat bu deyişi Salur Kazan için söylediğini belirtmemiştik.⁹⁴ Bu bir rastlantı olamaz, nitekim *ongon*'ları uç kuşu olan dört Oğuz kavminin biri, Reşidüddin'de *Salar*, Kaşgarlı'da *Salgur*, Ebulgazi'de de *Salur* adıyla geçer.⁹⁵ Tüylü kuşun yavrusu *Salur* ile *ongon*'u bir kuş olan ve *Salur* adını taşıyan kavim arasındaki ilişki yadsınmasa da biraz karışıktır, çünkü Dede Korkut sözlerini şöyle sürdürmüştür: “Bir gün Ulaş'ın oğlu, kahramanların arslanı, tüylü kuşun yavrusu, bedbahtların ümidi, Amit nehrinin arslanı,⁹⁶ Karakuk kaplanı, Alezan atının efendisi, Uruz'un büyük kardeşi, vb Han (Salur) Kazan.”⁹⁷ Bir kuşun çok tüylü olduğunu söylemek ender değildir ve Arcère beyaz şahini *aktüylü* olarak adlandırmıştır. Bu türden başka tekabüliyetlere rastlamasak da bu bilgi yine de aydınlatıcıdır.

Ebulgazi *Şecere-i Terakime*'de Oğuz'un yirmidört kavmini, *tamga*'larını ve amblemleri olan kuşları yeniden ele alır. İstisnalar dışında kavimlerin adı büyük bir değişikliğe uğramamıştır, en büyük değişiklikler genellikle sessel öğelerin normal süreçle aşınmalarıyla meydana gelen yazımsal değişikliklerdir. Çizilen *tamga*'lar Reşidüddin'in belirttiğine çok az benzemektedir ve Kaşgarlı'nın (ne yazık ki kuşlardan söz etmez) aktardıkları da farklıdır.⁹⁸ Konumuz açısından daha önemli başka bir bilgi de Ebulgazi'nin dört kavimden oluşan her grup için değil, her kavim için bir kuş belirtmiş olmasıdır. Bu bilgiler kesinlikle doğrudur ve Reşidüddin yanılmadıysa bunlar kavimlerin gelişme sürecinin normal bir evresini ortaya koyar. Kuş adlarını belirlemek çok daha zordur. Bunu deneyen Kononov hiçbir sonuca varamamıştır; yorumları boşluklarla ve soru işaretleriyle doludur. Kesin olan tek nokta av kuşlarının söz konusu olduğudur. Ben de bu sözcük dağarcığını incelemeye çalıştım ve kuşkusuz bu konuyla büyük bir coşkuyla ilgilenen ve bu incelemeye uzun bir zaman adayan Prof. Bazin'in katkısı olmasaydı bir sonuca varamayacaktım.

⁹³ Vambéry'nin dediği gibi Kınık değildir. Houtsma, “Die Ghuzenstämm,” *WZKM*, s. 230, 231.

⁹⁴ *Salur* = *salmak*'tan hareketle kılıçla dövüşen. *Kazan* = kazan.

⁹⁵ *Divanü Lügat*, c. I, s. 56; c. III, s. 141, 414. Ebulgazi, *Şecere-i Terakime*, s. 53-5, Arapça harflerle.

⁹⁶ Amit soyundan değildir. Soy değil, su'dur. Amit, Amu Derya olabilir.

⁹⁷ *Dede Korkut Kitabı*, Ergin, s. 95; Rossi, s. 134. Dresden el yazmasında “kahramanlar arslanı” unutulmuştur.

⁹⁸ *Divanü Lügat*, c. I, s. 55-58.

Kınık kavmi: *cürre karcıgay*, yani çakırdoğanın erkeği (Farsça *cürre* = kuşların erkeği).

Kayı kavmi: *sungur* (Reşidüddin'in listesinde şahin olarak geçer), yani şahinlerin en büyüğü olan akdoğan.

Bayındır kavmi: *laçin* (Reşidüddin'in listesinde şahin olarak geçer), gezgin şahin.⁹⁹

Yuva kavmi: *tuygun*, yani yaşlı erkek çakırdoğan. Prof. Bazin Özbekçedeki karşılığını bulmuştur: *kari erkek karcıyağ*.

Salur kavmi: *bürgüt*, yani kral kartal.

Afşar kavmi: *jürra laçin*, yani erkek *falco peregrinus*.

Begitli kavmi: *bahri*, yani *pandion haliaetos*, yani küçük balıkçıl kartal ya da balık-kartal.¹⁰⁰

Büdüz kavmi: *italyu* (tam olarak köpekleri alan anlamındadır), yani *falco lanarius* (Rusçada *balaban*), av için yetiştirilen dişi ya da kutsal doğan.

Bayat kavmi: *ükü*, yani grandük.

Yazgır kavmi: *turumtay* (Reşidüddin'inde *çakır* olarak geçer), yani bozdoğan.

Eymür kavmi: adı bilinmeyen bu kuşa *isperi*, *falco subbuteo*, yani delicedoğan denebilir.

Karabölük kavmi: *küyenek sarı*, yani küçük sarı kerkenez (*küye*'nin *nek*'le kısaltılmışı).

Akbölük kavmi: *küyenek*, yani kerkenez.

İğdır kavmi: *karcıgay*, *falco columbarius*, yani çakırdoğan.

Yüregir kavmi: *biku*, yani gecekuşu.

Tukirka kavmi: *kızıl karcıgay*, yani kızıl çakırdoğan.

Ulanyundluk kavmi: *yağalbay*, *falco vespertinus*, yani gece çakırdoğanı.

Tüger kavmi: *küçügen*, yani kuzuların büyük çakırdoğanı.

Becenek kavmi: *ala toğunak*, *lanius exubitor*, yani haşarat yiyen boz saksagan.

Culavdar kavmi: *buğdanık*. Kononov'un bunu Humay olarak yorumlaması yanlıştır.

Bu kuş da humay gibi Kırgız folkloründe yer alan efsanevi bir kuştur. Adı *buğdaykuşu* olduğunu düşündürüyor.

Çepni kavmi: *humay*. Farsçası *hūma* olan efsanevi bir kuştur. Bir önceki kuşa olduğu gibi yine bir hata yapılmıştır, fakat bu kez hatayı Ebulgazi yapmıştır. Efsa-

⁹⁹ *Laçin* Latince'dir. Batıdan gelen kuş demektir.

¹⁰⁰ *Bahri*, Arapça hindi demektir.

nevi kuşların burada yeri yoktur. Gerçekte *ongon*'ları *kumay*, yani kar çakırdoğandır.

Carukluk kavmi: *sarı karcığay*, yani sarı çakırdoğan.

Karkin kavmi: *sü büğürti*, *habiteos albicilla*, yani balıkçılkartal, akkuyruklu kartal.

Yaşar kavmi: *kirğu*, yani atmaca (*accipiter*).¹⁰¹

İlk başlarda aralarında hiçbir ayırım yapmadığımız av kuşlarının Reşidüddin'de türler, ikincil türler, yaşlar, tüyler, cinsiyet vb gibi çok küçük ayrıntılarla farklılaştığını görüyoruz. Bu ayrıntılara ilişkin çok az açıklama vardır. Bayatlar simgesel kuşları olarak *ükü*'ye, yani daha sonra Batı Türkçesinde *baykuş* olarak adlandırılacak gecekuşuna sahiptirler. *Baykuş* ile *bayat* (zengin anlamındaki *bay* sözcüğünün -t ile yapılan çoğulu) arasında bir ilişki olduğu yadsınamaz. *Ongon* olarak şahinlerin en büyüğünü (akdoğan) alan Kayılar Osmanlıların atalarıdır.

Ongon kuşu ile *tamga* arasında bir ilişki olma olasılığı *tamga*'yı yeniden ele almayı gerektiriyor.¹⁰²

Vladimirtsov, Vernadsky ve benim vardığımız sonuç aynıdır: ilk zamanlarda *tamga*'ların boyların işaretleri olduğu kesindir.¹⁰³ Prof. Hambis eskiliklerine dikkati çekmiş ve çoğunun en sonunda "soylu Rus, Polonyalı ve Ukraynalı ailelerin"¹⁰⁴ armalarında yer alan gerçek simgesel figürlere"¹⁰⁵ dönüştüğünü ileri sürmüştür. Castagné bunların imza, mezar yazısı, mülkiyet işaretleri ve kamp yerini belirten izler olarak kullanıldığını söyler.¹⁰⁶ Ve şunları ekler: "*Tamga*, kavmin kutsal amblemi olarak ailenin geleneğini ve ne kadar süredir varlığın sürdürdüğünü temsil eden totem olarak görülebilir. Kavmin sonraki kuşaklarını atalarına bağlayan zincirdir.... İşte bu nedenle *tamga* ne değiştirilebilir ne başka bir nesneye dönüştürülebilir."¹⁰⁷ Öte yandan Kazantzev ve Aristov bunların ata tanrıların tasvirleri olduğu-

¹⁰¹ Bkz. *Şecere-i Terakime*, Türkçe metin s. 35-37 (Arapça harflerle), Kononov, *Rodoslovnaia Türkmen Sochinienii Abul Ghazi*, Rusça çeviri, s. 53-54 (satır 589-620).

¹⁰² Bkz. geride, kısım I, 4. bölüm, s. 122 vd.

¹⁰³ Vernadsky, "Note on the Origin of the Word *Tamga*," *JAMOS*, 1956, s. 188; Vladimirtsov, *Obscestvenii stroi Mongolov*, Leningrad, 1934, s. 58.

¹⁰⁴ Bkz. Van Gennep, *De l'héraldisation de la marque de propriété et des origines du blason*, Paris, 1906. Arapça *wasım* ile Rusların ve Laponların *klümö*'sünü karşılaştırınız (Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagaskar*, Paris, 1904).

¹⁰⁵ *Marco Polo*, Hambis, s. 180, not.

¹⁰⁶ Castagné, "Les tamgas des Kirghizes," *RMM*, 1921, s. 36.

¹⁰⁷ Castagné, a.g.y., s. 30.

nu kabul etme eğilimindedir.¹⁰⁸ Totemizmin gerçekliğiyle ilgili bir fikir ileri sürmeden totemin varolduğunu kabul edersek bu, kuşkusuz boyun ata-hayvanı, yani müttefikidir. Eğer bu ve başka yazarların da inandığı gibi¹⁰⁹ *tamga* bir totem işareti ise bunun hayvanlarla yakın ilişki içinde olması gerekir. Oysa *tamga*'ların hiçbir hayvanın kaba bir çizimi ya da çağrışımı olmadığı kesindir. Soyut olmaları ve belli bir biçime sahip olmamaları totemlere benzetilmelerini güçleştirmektedir. Bununla birlikte Avustralya *churinga*'ları totem işaretinin, göstergesinin kazındığı tahta parçalarıdır. "Bunlar benzer dindışı nesnelerden aşağıdaki özellikleriyle ayrılırlar: Totem işareti ancak bunların üzerine kazınmış ya da resmedilmiştir."¹¹⁰ *Tamga* kutsal bir nesne olabilir; en azından hükümdarın mührü söz konusu olduğunda bu kesindir.¹¹¹ Çünkü kavmin işareti olması nedeniyle tüm kavmi temsil eder ve koruyucu olması, güce sahip olması ve belki de toplum ruhunu yansıtmaması gerekir. Eğer hayvan totemse, dolayısıyla kavim için tek ve kutsal nesneyse, diğer tek ve kutsal nesneyle, yani *tamga*'yla karıştırılabilir. Bununla birlikte yine de put-ongon olarak temsil edilir.

Oğuz örneği ne kadar inandırıcı olursa olsun eski ya da ortaçağ Altay halklarında benzer olgulara rastlanıp rastlanmadığını, en azından varolduğunun varsayılp varsayılamayacağını kendimize sorabiliriz.

Kutadgu Bilig'in ve IX. yüzyıldan birkaç Arap tarihçisinin bir ordu komutanında olması gereken erdemlerle on hayvanda olduğu söylenen erdemleri karşılaştırdığını görmüştük.¹¹² Brockelmann bu karşılaştırmaları atasözleri ve özdeyişler olarak almıştır, ama bu doğru değildir ve Hommel bunun, "doğal olarak Arapların MS 730'larda haberdar oldukları gibi, Batı Türklerinin on grubunun on sancağına yapılan bir göndermeden ibaret" olduğunu büyük bir incelikte düşünmüştür.¹¹³ Yukarıdaki listeyi tekrar gözden geçirelim: yabandomuzu, kurt, karga, tilki, (iki kaynakta

¹⁰⁸ Castagné, a.g.y., s. 36'da alıntılanmıştır.

¹⁰⁹ Czaplicka, *The Turks of Central Asia*, s. 31, s. 41-43: "*Tamga*'nın hangi noktaya kadar toteme karşılık geldiğini söylemek zordur."

¹¹⁰ Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, 1937, s. 172. Ayrıca bkz. 's. 168-169.

¹¹¹ Mostaert, "L'ouverture du sceau et les adresses chez les Ordos," *MS*, 1935, s. 315.

¹¹² Bkz. geride, s. 219. Brockelmann, "Altürkische Volksweisheit," *Festschrift für Hirth*, Berlin, 1920, s. 50-51; Hommel, "Zu den alttürkischen Sprichwörtern," *Hirth Anniversary Volume*, *AM*, Londra, 1932, s. 190-191. Radlov, *Das Kudatku Bilik*, s. 205-206.

¹¹³ Hommel, a.g.y., s. 190. Bkz. Yakut, alıntılanan: Marquart, *Ostasiatische Zeitschrift*, VIII, 1912-1920, s. 290 vd.

ortak olan) arslan, ayı, tıbetöküzü, saksagan, deve aygırı, (*Kutadgu Bilig*'deki) baykuş, horoz, tavuk, köpek, turna kuşu, (el Medini'ye göre) *yagru*. Oğuzlarda olduğu gibi bunların simgesel hayvanlar, yani *ongon*'lar olması ve özelliklerinin de bu hayvanların soylarından geldikleri için her kavmin özelliği olması çok olasıdır.

Altay halklarında sancakların boyanmış ve işlenmiş olarak çeşitli imgeler taşıdıkları ve bazılarının gönderinin ucunda küçük heykelcikler bulunduğu, bazılarının ise kıl tutamları ya da hayvan kuyruklarıyla süslandıkları bilinmektedir.

Bayrak, sancak, flama Altay halklarında her zaman çok önemli rol oynamıştır. Bunlar Türklerin ve Moğolların birbirinden ödünç aldıkları değişik adlar taşımışlardır: Aslında üzerine at, manda, *yak* ya da tamamen farklı bir hayvanın kuyruğu asılan ve ucunda altın bir topun bulunduğu kırmızı renkli göndere yapıştırılan kırmızı ve beyaz renkli askeri ambleme¹¹⁴ *tuğ* ya da ses gırtlaktan gelmediğinde *tü* ya da *tuk*¹¹⁵ denilirdi. Moğolcaya Türkçeden geçen bir sözcüktür;¹¹⁶ Barbier de Meynard bu sözcüğün Türkçeye Selçuklular tarafından sokulduğunu söyler.¹¹⁷ *Buncuk*'un da aynı anlama geldiği söylenir: "Uzun bir göndere asılan at kuyruğundan yapılmış" bayrak.¹¹⁸ *Sülde* sözcüğü ise tipik Moğolca bir sözcüktür. Ramstedt'e göre amblemlili bayrağın, yani sancağın adıdır.¹¹⁹ Kowalewski bu sözcüğe çok daha zengin bir anlam atfeder: "Cinler, vasiler, aile tanrısı, aile ocağı tanrısı, tuğ (sancak)," ayrıca "mutluluk, refah, kutsama."¹²⁰ Mostaert de bu anlamları özetlemiştir: "Koruyucu cin, mutluluk, refah."¹²¹ Başka bir yerde şu tasviri yapar: "*Sülde*, sal-

¹¹⁴ Barbier de Meynard, *Dictionnaire turc-français*, c. I, s. 501; c. II, s. 315.

¹¹⁵ Ligeti, "Un vocabulaire mongol d'Istanbul," *AOAH*, 1962, s. 69; Ahmet Caferoğlu, *Uygur Sözlüğü*, s. 195; Radlov, *Uigurische Sprachdenmäler*, Leningrad, 1928, s. 299. *Divanü Lügat*, c. I, s. 169; Radlov, *Versuch eines Wörterbuches der Türkdialekte*, St. Petersburg, 1905, c. III, s. 1429. *Codex Comanicus*: Grönbech, *Komanisches Wörterbuch*, Kopenhag, 1942, s. 250; Klaproth, s. 241. Grönbech ve Krueger, *An Introduction to Classical (Literary) Mongolian*, Wiesbaden, 1955, 96 A. Bleichsteiner, Heissig, Unkrig, *Wörterbuch der heutigen mongolischen Sprache*, Viyana-Pekin, 1941, s. 98 A.

¹¹⁶ Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kazan, 1844-49, c. III, s. 1867; Ramstedt, *Kalmükisches Wörterbuch*, Helsinki, 1935, s. 409; Mostaert, *Dic. Ordos*, s. 747.

¹¹⁷ Barbier de Meynard, *Dictionnaire turc-français*, c. II, s. 315.

¹¹⁸ Bkz. Poppe, "Compte rendu du vol X de P. W. Schmidt," *Der Ursprung der Gottsidee, Anthropos*, 1953, s. 332.

¹¹⁹ Ramstedt, *Kalmükisches Wörterbuch*, Helsinki, 1935, s. 340.

¹²⁰ Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kazan, 1844-49, c. II, s. 1428-1429. *Süldetü*, mutlu, bahtlı, kutsanmış, tanrıların koruduğu.

¹²¹ Mostaert, *Textes oraux Ordos, MS*, Pekin, 1937, s. 731.

kımsöğütlerden bir çitin çevrelediği bir yerin ortasında yükselir (*süldii Xora*). Üstünde demir çubuk olan tahta bir direktir.”¹²² Oğuzcada *perçem* biçimiyle rastlanan ve damga, işaret anlamına gelen *beçkem*,¹²³ at yarışlarında hedefi göstermek için yerleştirilen direk, küçük bayrak anlamlarına gelen *bayrak*¹²⁴ gibi terimlere de rastlanır.

Dokuz tıbetöküzü ya da atın kuyruğunu bayrağa bağlamak Türk-Moğol toplumlarında çok yaygın bir gelenektir. Bunun nedeni nedir? Süsleme amacıyla yapmış olabilirler, ama tek neden bu olamaz. Hayvanın kuyruğunun sahip olduğu tüm gücünün bulunduğu yer olduğuna inanıldığı kesindir. Bu durumda pek çok farklı kuyruk olması gerekirdi. Ama anlaşılmayan bir nedenden ötürü belli bir gelişme süreci sonunda yalnızca birkaç türün, daha doğrusu az önce belirttiğimiz türlerin kuyrukları kullanılmıştır.

Bayrağın varlığı çok eski tarihlere dayanır. İskitler rahatlıkla daha önce bayrak kullanmış olabilirler ve hayvan ya da kuşla süslenmiş bronz eserler bu adla çağrılmışlardır.¹²⁵ Rambaud'ya inanacak olursak bayrak daha Hunlar zamanında vardı.¹²⁶ Her durumda kesin olan Slav-öncesi dönemde Bulgarların bayrak kullanmış olmalarıdır: Çar Boris döneminde, ünlü *Responsa Nicolai Papae*'lerde, Papa'nın çok sık kullanılan at kuyruğu amblemini yasakladığı ve Hristiyan dinine girmeye hazırlananlardan bunu haçla değiştirmelerini istediği görülmektedir.¹²⁷ Demek ki daha o çağlarda bu simgenin güçlü bir simge olduğu düşünüüyordu: bayrağı süsleyen bu amblemin, daha sonra haçın oynayacağı dine bağlılık nişanesi rolünü oynadığı anlaşıyor.

Çinliler, Tu-kiuların sancağından uzun uzadıya söz ederler: “Han yerleşim yerini Tu-kin-şan dağı olarak belirlemişti. Çadırının kapısına üzerinde altın bir kurt kafası olan bir sancak asılmıştı. Her zaman doğuya dönerek otururdu.”¹²⁸ “Tu-kiular sancaklarının ve komuta filamalarının tepesini altın bir kurt kafasıyla süslerlerdi.

¹²² Mostaert, *Textes oraux Ordos*, MS, Pekin, 1937, s. 333. Grönbech ve Krueger buna *totem* demekten kaçınmamışlardır: *An Introduction to Classical (Literary) Mongolian*, Wiesbaden, 1955, s. 93.

¹²³ Bkz. Brockelmann, “Altürkische Volksweisheit,” *Festschrift für Hirth*, Berlin, 1920, s. 11.

¹²⁴ Pavet de Courteille, *Dictionnaire turk oriental*, Paris, 1870, s. 183.

¹²⁵ Minns, *Scythians and Greeks*, Cambridge, 1913, s. 77-78.

¹²⁶ Rambaud, *L'empire grec au X^e siècle*, Constantin Porphyrogénète, Paris, 1870, s. 320-330.

¹²⁷ *Responsa Nicolai Papae*, ed. Migne, 1059.

¹²⁸ *T'ang chou*, Liu, s. 181. Julien, *Documents historiques sur les Tou-kioue (Turcs)*, Paris, 1877, s. 103.

Muhafız kıtası alayına Çince kurt anlamına gelen *fou-li* (Türkçede *böri*, yani kurt) denirdi. Kısacası soylarının kurttan geldiği unutulmamıştı.”¹²⁹ Bunun kanıtı oldukça açıktır: Tu-kiular kökenlerini hatırlamak ve hatırlatmak için sancağın tepesine bir kurt kafası yerleştirirlerdi. Bu sancağın değeri büyüktü: sancağı almak emri almak ve kabul etmek demektir. Çinliler Türklerin üstün olduklarını kabul ettiklerini bildirmek istediklerinde sancaklarını doğrudan Türklere teslim ederlerdi. 580 yılına doğru “Çin hükümeti, Ta-teou’ya çeşitli öneriler götürdü: tüm Türk halkı üzerindeki yüksek hakimiyetinin bir nişanesi olarak üzerinde bir kurt kafası olan bir komuta filaması sundu.”¹³⁰ Altından yapılmış bu hayvan başıyla yine yıldız kaplı insan kafatasları arasında bir ilişki vardır. Bilindiği gibi baş gövdenin temel kısmıdır. Altaylılarda kafatasına yönelik bir dizi ayin gelişmiştir. Bu ayinlerden en önemlileri arasında çok eski bir ayinden, savaşta öldürülen düşmanın kafatasının kaşlarının yukarısından itibaren kesilmesi, altınla çerçevelemesi ve bazı resmi törenlerde kupa olarak kullanılması ayininden söz edebiliriz.¹³¹ Altından yapılan kurt kafasının (heykel olduğuna inandığımız “altın kurdun” tersine) heykel olmadığını sanıyoruz: bu, insan kafatası gibi işlenmiş bir kurt kafatası olmalı. Bu kafatası, bayrak üzerine yerleştirilmiş olarak ordunun başında yürür, ona rehberlik yapar, bir yontu olarak *Oğuzname*’deki kurtla aynı rolü oynar. Bu, Cengizhan sonrası dönemde oldukça açıkça ortaya konulmuştur. Cengiz Han imparator ilan edildiğinde kendisine, Moğolların, dokuz yak kuyruğu asılı bayrağı sunulmuştur. Cengiz Han da bu bayrağa resmi olarak bir tapım adamıştır: sefere her çıkışında, yani bayraktaki ruhun rehberlik edeceği her savaş öncesi bu tören yinelenirdi.¹³² *Gizli Tarih* de Camuka’nın tuğuna kurban adadığını ortaya koyar, bu da yeni bir Moğol geleneğiyle karşı karşıya olmadığımızı gösterir.¹³³ Bu örnekleri çoğaltabiliriz.

¹²⁹ *Tcheou-chou*, Liu, s. 9. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg, 1903, s. 220, not 3.

¹³⁰ Ta-t’eu, İstemi Kağan’ın oğlu. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg, 1903, s. 220-221.

¹³¹ Herodotos, *Histoires*, IV, 64-65. Chavannes, *Les mémoires historiques de Se-Ma-Ts’ien*, c. I, s. LXX; Shiratori, “On the Territory of the Hsiung-nu Prince Hsiu-t’u Wang and His Metal Statue for Heaven-worship,” *MTB*, Tokyo, 1930, s. 54-55; Rambaud, *L’empire grec au X^e siècle*, Constantin Porphyrogénète, Paris, 1870, s. 330. Sinor, “Un voyageur du XIII^e siècle,” *BSOAS*, 1952, s. 593. Kler, “Travaux d’orfèvrerie,” *CAJ*, s. 194. Smedt ve Mostaert, *Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental*, II^e partie: *Dictionnaire monguor-français*, Pei-p’ing, 1933, s. 219 vd.

¹³² Örneğin bkz. Vladimirtsov, *Gengis Khan*, Paris, 1948, s. 51.

¹³³ *MGT* § 106; Pelliot, metin: s. 26, çeviri: s. 148.; Haenisch, metin: s. 20, çeviri: s. 27.

Bilim adamları uzun zamandan beri bayrağın, “imparatorun ve ailesinin koruyucu cininin ikamet yeri” olarak kabul edildiğini¹³⁴ ve dolayısıyla tüm toplumun koruyucu cini olduğunu kabul etmişlerdir. Cengiz Han tapımının gelişmesinden sonra ölü imparatorun ruhunun, daha doğrusu ruhlarından birinin bayrağa yerleştiğine inanıldığı zaman durum karmaşılaşmıştır. Bu ruh “hükümdarın gücünü ve kaderini,” yani su’sunu içermektedir ve en üstün biçimiyle koruyucu ruha, yani *suu jali’ye* dönüşüyordu.¹³⁵ Moğolcadaki su Türkçedeki *kut*’la, yani yaşam dayanağı, yaşam gücü ruhuyla aynı olduğuna göre, Cengiz Han’ın bütün yaşam gücü imparatorluk bayrağına hapsedilmiştir. Vladimirtsov, “Tapımın hedefi Cengiz Han ve ondan geriye kalan eşyalar, yani kampları, bayrağı, yani *tuğ sülde* olmuştur, bunlar Moğol inancına göre Cengiz Han’ın ruhuyla (*sü, sür*) dolmuş ve dolayısıyla kendi kavminin ve ona itaat eden Moğol halkının koruyucu ruhu (*saki’ulsun*) olmuştur,” der.¹³⁶ Bu konuda belli bir gelişme meydana gelmiştir: Cengiz Han büyük kahraman, büyük ata haline dönüştüğünde bayrağa yerleşen bizzat kendisidir; yani burada ikamet eden Cengiz Han’ın soyundan geldiği ata-hayvan değildir (ya da orada yalnızca bu ata-hayvan yoktur). Moğolların insan atası, Türklerin hayvan atası gibi muamele görürdü. Bu özdeşlik, bozkır toplumlarının, bayraklarında, kurucularının yaşamının temel kaynağının olduğuna inandıklarını gösterir. Tu-kiu bayrağında kurt bulunuyorsa bunun nedeni kurucularının kurt olmasıdır. Bu kurucusu ata boğa, deve, arslan ya da samur olan başka toplumlar için de geçerli olmalıdır.

Gerçekten de Tu-kiuların eski bayrakları zamanla çeşitli değişimler geçirirse de değeri hep aynı kalmıştır. Bu değişimleri inceleyen M. Fuad Köprülü “ilk başlarda (Türklerin) bayrağının önce *yak*’ın, daha sonra atların yele kıllarından yapıldığını ve en sonunda da bir mızrağın ucuna yerleştirilen kırmızı bir ipek parçasından oluştuğunu” düşünmektedir. “Her kavmin kendi bayrağı üzerinde kurt, ejderha, hilal gibi amblemleri vardı. İslamiyete geçtikten sonra dinsel yazıların öne çıktığı görülmektedir.”¹³⁷ Bu saptama doğrudur, fakat kuyrukların simgeselliği kaybolmamıştır ve Osmanlı İmparatorluğu’nun sonuna dek bayrak üzerinde bu süse rastlanmıştır (bkz. “dokuz tuğlu (kuyruklu) paşalar”).

¹³⁴ Marco Polo, Hambis, s. 379-380; Vladimirtsov, *Gengis Khan*, Paris, 1948, s. 55-56 vd.

¹³⁵ Hambis, *La Haute Asie*, Paris, 1953, s. 117. Cleaves, “The Sino-Mongolian Inscription of 1362 in Memory of Prince Hindu,” *JRAS*, 1949, XII.

¹³⁶ Vladimirtsov, *Moğolların İktimat Teşkilâtı*, Paris, 1948, s. 187.

¹³⁷ Mehmed Fuad Köprülü, “Anadolu Selçukları Tarihinin Yerli Kaynakları,” *Belleten*, VII, 1943, s. 428 vd.

Bilgi aktaranlar çok sık bayrak kumaşı üzerine basılan bir resimden söz etmişlerdir. Moğol İmparatorluğu'nun sancaklarından söz eden Marco Polo bunların simgelerle süslandıklarını vurgulamıştır. Yüce Han'inkinin üzerinde ay ve güneş resimleri ve Hristiyan Nayan'inkinde ise İsa'nın Haçı olduğunu söylemiştir.¹³⁸ Çok uzun zaman sonra bile bu hiç değişmemiştir. Seyyahların derlemelerinde Moğolların ve Kalmukların bayraklarının üzerine “bir devenin, ineğin, atın ya da herhangi başka bir hayvanın resmini işlediklerinden; bir kavme bağlı her kolun kendi simgesi ve özel bir adı olduğundan; bayraklarının bir biçimde soyağacı görevi gördüğünden” söz edilir.¹³⁹ Bunların atalar olduğunu kanıtlayan daha tutarlı bir kanıt yoktur sanırım.

Belki de Altay halklarının taptığı söylenen bu hayvanları ya da nesneleri, bayraklar üzerine resmedilmiş şekillerle ilişkilendirmek gerekir. “Kırgız toplumunda kimileri ineğe, kimileri rüzgâra, kimileri kaplumbağaya, kimileri saksağana, kimileri şahine, kimileri de güzel ağaçlara tapmaktaydı.”¹⁴⁰ Aynı durum garip bir biçimde oniki kavme karşılık gelen oniki tanrıya tapan Başkırtlar için de geçerliydi. Fakat bu tanrılar arasında yalnızca yılan, balık ve turna kuşunun adının geçtiğini hatırlatalım.¹⁴¹

Çok farklı kaynaklardan olup aynı şeyi kanıtlamaya yarayabilecek olan bu belgeleri incelerken her boyun belli bir ambleme bağlı kaldığını yadsımanın zor olduğunu görüyoruz. En azından Tu-kiularda bu “amblem”in ata olduğundan eminiz. Daha sonra ulusal özellik kazanan bu atanın, muhafız alayına, yani kavmin yönetici sınıfına “kurtlar” denildiğini bildiren Çin kaynaklarına göre köken olarak tamamen boya özgü olduğu doğrudur. Oguzlarda, Kırgızlarda, Başkırtlarda, Moğollarda ve diğer kavimlerde, belki de hepsinde her grup ya da her kabilenin kendisini komşularından ayırt edecek özel bir amblemi vardı. Bu amblem çoğunlukla bir hayvandı ve bu hayvanın ata-hayvan olduğuna inanabiliriz. Bu amblemin ruhunu içeren bayrağa yönelik sürekli ve içten bir tapım bulunduğu sonucundan yola çıkarsak bu hayvan ile kavim arasında, ata mağaralarında gerçekleştirilen törenlerde, kavimlerin bağlı oldukları ve kendilerini koruduklarına inandıkları hayvanın öldürülmesi ve yenmesiyle ilgili yasaklarda ortaya çıkan sürekli bir ilişki vardı. Bu fiili ilişki kaçınılmaz bir biçimde belli bir tarihsel ya da mitsel dönemde yapılmış antlaşmalı bir ittifakın

¹³⁸ Marco Polo § 84, Hambis, s. 104.

¹³⁹ *Recueil de voyages au nord*, c. X, s. 22.

¹⁴⁰ Gardizi, Barthold, s. 87.

¹⁴¹ Zeki Velidi Togan, *Ibn Fadlân*, s. 36.

ya da evlilik bağının bir sonucuydu. Dolayısıyla günümüzde Sibirya'da, özellikle de Yakutlarda saptanan bazı olguların, önceleri seyyahların ve etnografların verdiği tüm ortaçağ bilgileri arasında ilk bakışta anlamını kavramakta zorlandığımız, farklı bir bakış açısı getiren çok eski bir gerçeği ifade ettikleri sonucuna varabiliriz.

ALTAYLILARDA TOTEMCİLİK

Şimdiye kadar totem sözcüğünü kullanmaktan ve totemizme gönderme yapmaktan sakındık, hatta bilgi kaynaklarımızda bu sözcüğün geçtiği kısımları olabildiğince az kullanmaya çalıştık. Bir yandan hayvanlarla bitkiler, öte yandan insanlarla birey toplulukları arasındaki ilişkiyi tanımlamakla yetindik ve bu ilişkinin özelliğini tarif etmeye ya da evrensel bir kuram çerçevesine oturtmaya çalışmadan yalnızca gün ışığına çıkarıp açıklamaya çalıştık. Aslında irdelediklerimiz arasında bitkiler ve hayvanlarla ilgili birçok görüngünün bilim dünyasını bu kadar heyecanlandıran büyük sistemle uzaktan yakından bir ilişkisi olmadığı açık bir gerçektir.¹ Bununla birlikte bu unsur diğer örnekler için aynı kesinlikte değildir. Altay halklarının şimdi ya da evriminin belli bir döneminde totemci bir toplum olup olmadığını ve totemci toplumun temel özelliklerini gösterip göstermediğini, en azından uzmanların genel olarak söyledikleri gibi izlerini taşıyıp taşımadığını sormak artık kaçınılmazlaşmıştır.

Her ne kadar Mauss, “Totemizm evrensel bir görüngü müdür?” sorusunu sorup “Olabilir;”² yanıtını verdiyse de, konunun en büyük uzmanları Altay halklarında totemin varlığını yadsımışlardır. Van Gennep araştırmasını şu sözcüklerle bitiriyordu: “Totemizm Moğol toplumlarında çok enderdir.... Sarı ırkın (Moğollar dahil) en az üçte ikisi totemizmi ne şimdi ne de daha önce tanımıştır.”³ Sir J. G. Fraser, *Totemicilik ve Dışevlilik* adlı ikibin sayfadan kalın büyük araştırmasında (Hindistan hariç) Asya’da totemcilik konusuna yaklaşık yirmi sayfa ayırdıktan sonra şunu iddia etmiştir: “Tarihte en parlak rolü oynayan üç büyük soy olan Aryenler, Samiler ve Turanlarda bu kurumun olduğunu kanıtlayan hiçbir kanıt bulunamamıştır.”⁴

Bununla birlikte Altay ve Sibirya totemciliği, özellikle 1914 yılından sonra Ant-

¹ “Eğer her şey totemcilikse, totemciliğin özelliği nedir o zaman? Totemicilik birbirlerinden bağımsız farklı olgulara uygulanan bir kavram değil midir?” Goldenweiser, “Totemism, An Analytical Study,” *Journal of American Folklore*, 23, n° 88.

² Mauss, *Manuel d’ethnographie*, Paris, 1947, s. 166.

³ Van Gennep, *L’etat actuel du problème totémique*, Paris, 1920, s. 178, not.

⁴ Frazer, *Totemism and Exogamy*, Londra, 1910, s. 20.

hropos dergisinin ve birkaç uzmanın öncülüğünde Schmidt,⁵ Koppers,⁶ Haeckel⁷ ve Chodzidlo⁸ tarafından incelenmiş, ama açık bir çözüme kavuşturulamamıştı. Rus araştırmacılar da⁹ bu konu üzerinde çalışmışlar ve bu terimi büyük bir coşkuyla çok sık kullanmışlardır: birçok batılı bilim adamının da izlediği Ruslar, totemciliği aslında doğrudan bu kuruma ait olmayan özelliklerde saptamaya çalışmışlardır. Böylece kesin olmayan sonuçlara varmışlardır. Maksimow ve Zolotarev ihtiyatlı bir çözümü yeğlemiştir: Bunlar gerçek anlamda totemciliği ortaya koymaz, ama belli sayıdaki kavim ve toplulukta net ve tartışma götürmez bir biçimde totemciliğin izlerine rastlanmaktadır. Zelenin daha çelişkili konuşuyordu. Bir yandan Doğu Avrupa ve Güney Asya'nın avcı topluluklarında ortaya çıkan hayvan tapımının totemcilik değil, "avcının kendisini av hayvanlarının doğasına uyarlaması" olduğu görüşünü ortaya koymuştur.¹⁰ Öte yandan Fransızcaya çevrilen en önemli eserinde "ongon'ların totemik kökeni" lehine tavır almıştır. Şamanizmin, totemciliğin yerine *ongon* tapımının geçtiği bir dönemde ortaya çıktığını, ama totemcilik gibi "bu eski dinin ana hatlarını" koruduğunu ileri sürmüştür.¹¹ Ne yazık ki bu kuram fazla entelektüeldir ve eski olguların irdelenmesi düşüncesini küçümsemektedir. *Ongon*'ların ve şamanizmin ortaçağın ilk dönemlerinden ve büyük olasılıkla antikçağdan beri kanıtlanan varlığı bu iddianın reddedilmesi gerektiğini gösterir. Bunun tersine Potapoff totemciliği büyük bir ısrarla en eski zamanlarda aramış, hayvanların resimlerine, tunç yontularına ve hayvan adlarına dayanarak totem hayvanlarının boynuzlu yabani hayvanlar olduklarını, Altay'da totemciliğin daha o dönemlerde var olduğunu kanıt-

⁵ Schmidt, "Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht," *Anthropos*, 1915-1916, s. 593-610 (*Das Problem des Totemismus*'un XII. makalesi; 1914'ten itibaren onyedisi makale daha yayımlanmıştır, IX, s. 287).

⁶ Koppers, "Der Totemismus als menschheitsgeschichtliches Problem," *Anthropos*, 1936, s. 159-176.

⁷ Haeckel, "Totemismus und Zweiklassensystem bei den Sioux-Indianern," *Anthropos*, 1937, s. 210-237, 450-451, 795-848.

⁸ Chodzidlo, *Die Familie bei den Yakuten*, Freiburg, Schweiz, 1948, s. 381-388.

⁹ Maximow, *K voprosu o totemizme u narodov Sibiri*, Izdatelstvo Instituta Narodov Severa, Leningrad, 1934; Zolotarev, *Perezitki totemisma u narodov Sibiri*, Izdatelstvo Instituta Narodov Severa, Leningrad, 1934.

¹⁰ Zelenin, *Tabu slov u narodov costotshnoy Evropi i severnoi Azii*, Sbornik Muzeia Antropologii i Etnografii, VIII-IX, Leningrad, 1929-1930.

¹¹ Zelenin, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris, 1952, s. 258. Anisimov şaman-totemciliğinden söz etmiştir (*Samanskii dukhi povozzreniiam Evenkov i totemisceskie istoki ideologii Samantsva*, Sbornik Muzeia Antropologii i Etnografii, XIII, 1951).

lamaya çalışmıştır.¹² Alföldi'nin hayvanbiçimci sanatı büyü'nün, totemciliğin ve şamanizmin bir ifadesi olarak kabul ederek göçmenlerin hayvanbiçimci sanatının yalnızca süslemeye dayalı olmadığını, dinsel anlam da taşıdığını vurgulaması doğrudur, ve devamında hiç çekinmeden "Noyin Ula'nın Asya Hunlarının totemlerinden" söz etmiştir.¹³ Gabain de dövüş levhalarında "değişik totemlere sahip toplulukların mücadelelerini" gördüğünü ifade etmiştir.¹⁴ Koppers, Çin'de Çeu'lar döneminde aynı adı taşıyan insanlar arasında dışevlilik yapmanın yasak olmasının Kuzey Asya totemciliğinden kaynaklanabileceğini söylemiştir.¹⁵

Haeckel 1946 yılında çok farklı ve kesin bir görüş ortaya atmıştır: "Totemcilik Asya'nın kuzeyinde var olmamıştır. Ugrienlerde, Ostiaklarda, Samoyedlerde, Yakutlarda saptadığımız ve totemci toplumla örtüşen çeşitli ifadelerin, ölümlerin ruhlarının hayvanlara dönüşmesi kavramının kesin olarak ortaya konulduğu yerel oluşumlar olarak açıklanması gerekir. Yeterli belgelerin olmadığı Yakutlar örneği hâlâ biraz kuşkuludur.... Ön planda olan aslında hayvan değil, çevresinde bir tapımın geliştiği erkek ataların ruhlarıdır."¹⁶ Hemen ardından Chodzidlo bu saptamaya karşı tavır almış ve Haeckel'in en azından Yakutlara ilişkin yeterli bilgisi olmadığını kolaylıkla kanıtlamıştır: Yakutlarda ya da diğer toplumlarda totemcilikten söz eden dokuz yazardan sırayla söz etmiştir.¹⁷ Bu belgelerin büyük bir kısmını gördük.

Araştırmanın bu aşamasında yapılan çeşitli varsayımlara daha fazla örnek vermek gereksizdir. Çoğu kez, biraz da rastlantısal olarak çeşitli ilahi hayvanları totem olarak adlandıran Türkologların ve Moğol uzmanlarının iddialarını ya da gönderme yaptıkları bilgi kaynaklarını gündeme getirmeyeceğiz.¹⁸

¹² Potapoff, "Traces de conception totémiques chez les Altaïens dans L. Morgensten L'exposition d'art iranien," *Revue Arts Asiatiques*, X, 1936, s. 199-210.

¹³ Alföldi, "Die geistigen Grundlagen der hoch-asiatischen Tierstiles," *FuF*, 1931, s. 278-279.

¹⁴ Gabain, "Über die Bedeutung frühgeschichtlicher Tierdarstellungen," *Mélanges Fuad Köprülü*, İstanbul, 1953, s. 172.

¹⁵ Koppers, "Die Frage des Mutterrechts und des Totemismus im alten China," *Anthropos*, 1930, s. 981-1002.

¹⁶ Haeckel, "Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern," *Archiv für Völkerkunde*, I, 1946, s. 162.

¹⁷ Chodzidlo, "Spuren des Totemismus bei den Jakuten," *Anthropos*, 1946-1949, s. 360 vd.

¹⁸ Chavannes, Tu-kiuların ata kurdunun totemleri olduğunu söyler (*Documents sur les Toukhie (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg, 1903, s. 220). Poppe aynı sözcüğü Moğol kurdu için de kullanır, ama bir soru işareti ekler (*Anthropos*, 1953, s. 323). Riasanovsky, Tomsk Tatarlarında "keçiye ve ayıya duyulan saygıda" totemciliğin izlerini görür: bu gözlem biraz eksik gibidir (*Customary Law of the Nomadic Tribes of Siberia*, 1938, s. 52).

Elde edilen sonuçların yetersiz kalması iki nedenden kaynaklanmaktadır. Altay totemciliğiyle ilgilenen herkes araştırmasını dar bir coğrafi alan ve kısa bir dönemle, çoğunlukla çağdaş kavimlerden oluşan bir toplulukla ya da kavimler topluluğuyla sınırlamıştır. Yetersiz kalmakla birlikte yine de vazgeçilmez başvuru kaynakları olan tarihsel belgelere çok az ilgi göstermişler, hatta bazen hiç göstermemişlerdir. Ayrıca dilbilimci ya da filologlar oldukları için, tam olarak ne olduğunu kesinlikle bilmediklerinden, totemcilikle neyi kastettiklerini de hiçbir zaman tam olarak ifade edememişlerdir.

Olayları bütünüyle ele almak kaygısıyla hareket ederken başka bir engelle daha takılmak istemiyoruz. Bu nedenle Altay totemciliğinin varlığı ya da yokluğuna ilişkin bir yargıya varmadan önce, konunun önde gelen uzmanlarının totemciliğin olduğu yargısına varmalarını sağlayan asgari koşulların neler olduklarını belirlemenin gerekli olduğu kanısındayız.

Totemciliğin betimsel ya da kuramsal çok sayıda araştırmaya konu olduğu bilinmektedir. Bunların tümünü incelemek ya da bu konu hakkında ortaya atılmış tüm görüşleri göz önüne almak olanaklı değildir. Bunlar arasında en önemli görünenleri ele alarak bir seçim yapmak ve genel bir çerçeve çizmek istiyoruz. Özellikle sonuçsuz kalan, öneri düzeyinde kalmış görüşleri ya da çok özel nitelikteki kavramları bir kenara bırakacağız.¹⁹

1. Öncelikle kesin olan ilk bakışta totemcilik olarak gözüken her şeyin totemcilik olmadığıdır.²⁰ Örneğin bir hayvanın ata olması totem olması için yeterli neden değildir. Van Gennep şunları yazmıştır: “Totemci olmayan topluluklar, soyun babası olan atanın bir insan ya da kahraman ya da yarı-tanrı bir çift, hatta bir tanrı olduğu soy efsaneleri üretmişlerdir.”²¹ Özellikle de bir hayvandan türeyen soy efsaneleri vardır. “Dolayısıyla Madagaskarlının tabu olarak kabul ettikleri hayvanı, çoğunlukla boyun doğurucu atası olarak görüldüğü için totem olarak nitelemek aşırı ya kaçmak olacaktır. Bu inancın totemcilikle hiçbir ilgisi yoktur.”²²

¹⁹ Böylece Boas şöyle der: “Totemciliğin temeli bence belli türdeki etnik faaliyetler ile yakın gruplar arasındaki ilişkilerdir.... Bazı durumlarda aynı yeri paylaşan üyelerden oluşan gruplar arasındaki ilişkilerdir” (“The Origin of Totemism,” *American Anthropologist*, 1916, s. 323). Burada Totemciliğin genel olarak anlaşılandan ve bizce önemli olandan çok farklı değeri vardır.

²⁰ Hubert ve Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,” *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, 1909, s. VII bunu kanıtlar.

²¹ Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, s. 65.

²² *Tabou et totémisme*, s. 314.

2. Totemcilik hayvantaparlığı yadsır görünmektedir. Frazer'e göre totemcilik en azından kökeninde bir din değildir, çünkü totem üstün bir varlık olarak kabul edilmez,²³ yalnızca arkadaş ya da akrabaya saygı duyulduğu gibi ona saygı duyulur.²⁴ Van der Leeuw şöyle der: "Totemler kesinlikle tanrı değildir."²⁵ Ve Bergson, "Totemciliği hayvantaparlıktan en iyi ayırt eden nokta, birkaç istisna dışında hayvanın totemcilikte bir tür olarak kabul edilmesidir," düşüncesini ifade eder.²⁶

3. Totemcilik hayvanla cinsel ilişki ayinini de dışlar görünmektedir. Her ne kadar soyu bir hayvandan gelen bir topluluk için bu hayvanla birliği korumanın en iyi yolunun belli aralıklarla onunla cinsel ilişkiyi yinelemek olduğu düşünülse de, bu hiçbir şekilde söz konusu olmamıştır. Moret bunun tersini kanıtlamaya çalışmış ve yalnızca evcil değil, yırtıcı hayvanlarla da cinsel ilişkiye girildiğini varsaymıştır: Bu görüş çok gerçekçi olmayıp kimi olguları da göz ardı etmektedir.²⁷ Bu olgular hayvanlarla cinsel ilişkinin, hayvantaparlığın geliştiği, ama totemciliğin olmadığı topluluklarda mevcut olduğunu kanıtlar. Van Gennep'e göre, "Yunan efsanelerinde önemli bir rol oynayan hayvanlarla cinsel ilişki ayin ve uygulaması totemci toplumlarda bulunmaz."²⁸ Sözlerini şöyle sürdürür: "Belli ayinlerde hayvanlarla cinsel ilişkiye özgü bir ayin ya da âdet bulunduğunda, bu törenleri kutlayan toplumda totemciliğin hiçbir zaman var olmadığı önsel olarak kabul edilebilir."²⁹

4. Totemle ilgili kurbanlar hakkında neler düşünülmesi gerektiği henüz bilinmiyor. Loisy şunu iddia etmiştir: "Kurban totemciliğin bir ögesi değildir ve totemciliğin bu yönüyle kurbanı dışladığı söylenebilir."³⁰ Hubert ve Mauss, "kurban ... totemciliğin hiç olmadığı ya da artık olmadığı yerlerde uygulanmaktadır" diyerek aynı yönde görüş ileri sürmüşlerdir.³¹ Ama bir süre sonra da: "Kurban edilen her hayvan totem değildir," demişlerdir.³² Başkalarına göreyse tam tersine totemcilik

²³ "Üstün varlık," tartışmasız bir biçimde bir yaratıcıyı (tanrı, cin) düşündürmelidir.

²⁴ Frazer, *Totemism and Exogamy*, c. IV, Londra, 1910, s. 27-28, bkz. s. 101-102.

²⁵ Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, Paris, 1955, s. 70.

²⁶ Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, s. 195.

²⁷ Moret, *Mystères égyptiens*, Paris, 1913, s. 150-152.

²⁸ Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, s. 64.

²⁹ Van Gennep, *a.g.y.*, s. 291.

³⁰ Loisy, "Le totémisme et l'exogamie," *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1913, s. 186.

³¹ Hubert ve Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice," *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, 1909, s. IV.

³² Hubert ve Mauss, *a.g.y.*, s. XI.

kurban adamayı şart koşar.

5. Yukarıda yaptığımız ilk alıntılar çoğu kez hayvan toteminden söz edildiğini ortaya koymaktadır. Ankermann şunları yazmıştır: “Hayvan totemi o kadar ön plandadır ki ... insan-hayvan ilişkisinde totemciliğin özgün yönünü, yani tam da çekirdeğini bulabiliriz.”³³ Ankermann'ın çıkardığı sonuçlara çok fazla önem vermeyelim, fakat ifade ettiği bu olguyu doğruladığını anımsayalım. Bu iddia başka yazarlar tarafından da ileri sürülmüştür. Neyin totem olarak kabul edilebileceğini incelerken Cazeneuve şunları sıralar: “Hayvan ya da bitki türleri ve daha ender olarak cansız nesneler (yıldızlar, bulutlar, su). İstisnai durumlarda gerçek ya da mitsel bir insan da bu rolü oynayabilir.”³⁴

6. Totem çoğunlukla iki farklı şey olarak tanımlanır: İlişki kurulan tür ve bu türün grafiksel temsili, yani “totemlerle özdeşleştikleri”³⁵ ve “hayvanın kendisinden daha fazla saygı gördükleri”³⁶ için tümü “kutsal” olan nesneler, yani totemsel direk, işaret, arma. Bu nesneler totem hayvandan daha ilahidirler, çünkü “pratikte kullanılmayan yapay nesneler oldukları için tamamen simge özelliğine bürünürler, oysa hayvan başka amaçlarla da kullanılabilir.”³⁷ Totemin her zaman bir direk olması da bir biçimde stilize edilmiş bir resimle³⁸ temsili kesinlikle gerekir.

7. Totem ve insan arasındaki akrabalık çok tartışılmıştır. Zamanında Davy, şimdi Cazeneuve totemin kökeninde mutlaka bir ata olmasının gerekli olmadığını söylemiştir.³⁹ Buna karşın Durkheim “totem mitlerinin amacının, insan ile totem hayvan arasında insanı hayvanın akrabası yapmaya yönelik bir soyağacı ilişkisi kurmak olduğunu” ileri sürer.⁴⁰ Van Gennep “akrabalık inancını temel psikolojik bir öge olarak görmekte ısrar eder.”⁴¹ “Totemciliğin temel hatları kaybolmadan bu ak-

³³ Ankermann, alıntılanan: Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, c. I, Freiburg am-Birsgau, 1887, s. 165.

³⁴ Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris, 1958, s. 266. Bruno (“L’origine della religione e il totemismo,” *Revista italiana di Sociologia*, 1914, s. 753) şöyle der: “Pek çok totem hayvan alt türlerden gelir.” Özgün, ama tartışmalı bir fikir.

³⁵ Spencer ve Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, Londra, 1899, s. 134-135.

³⁶ Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, 1937, s. 172-173.

³⁷ Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris, 1958, s. 278.

³⁸ Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris, 1958, s. 267.

³⁹ Davy-Moret, *Des clans aux empires*, Paris, 1923, s. 531.

⁴⁰ Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1937, s. 190-191.

⁴¹ Van Gennep, *L’état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, s. 49.

rabalığın kaybolacağını söylemek yanlış olacaktır.”⁴² Akrabalık ilişkisi Freud’a göre de zorunlu görünmektedir: “Totem ... grubun tümeliyle özel bir ilişki içindedir. Totem öncelikle grubun atasıdır.”⁴³ Schmidt de, “Totemciliğin temelinde soya inanç yatar” der.⁴⁴ Zaten akrabalık düşüncesine en fazla karşı çıkanlar bile totem ile insan arasında sıkı bağlar, mahrem ilişkiler olduğunu kabul eder.⁴⁵

8. Totemciliğin olabilmesi için insan topluluğu ve akrabası olduğunu varsaydığı türün bir kısmı belli bir bölgede yerleşmiş olmalıdır.⁴⁶ Bunun altını çizen Van Gennep şöyle der: “Çok sayıda bilim adamı, totemcilerin, ata çocukların ve hayvan totemin yerleşim yerlerini özenle belirlediklerini fark etmiştir.” Ve şu sonuca varır: “Totemcilikle yerleşim yeri arasındaki bağ temel önemdedir.”⁴⁷

9. Totemcilik bireyle değil, türle olan ilişkilere dayanır. Freud: “(totem olabilen) hiçbir zaman tek bir nesne değildir,” der.⁴⁸ Mauss şu açıklamayı yapar: “Totemcilik bir türün, genellikle bir hayvan türünün ... toplulukla aynı adı taşıyan bir hayvan ya da bitki türünün tapımıdır.”⁴⁹ Blondel konuyu şöyle ele alır: “İlkel anlayışta, birey ve toplumsal grubunun birbirinden ayırt edilmemesi gibi totem türü ve özel temsilcileri birbirinden ayırt edilmez.”⁵⁰ Bu temel bir noktadır. Bir insan grubuna ya da boyun atasına hizmet eden yalıtılmış bir hayvan tüm tür adına değil, yalnızca kendi adına hareket etmektedir. Totem olamaz, çünkü totemcilik türün, “zor bir anda ya da insan müttefiklerinin zenginliğinin ve yaşamının bağlı olduğu nesne olarak koruyuculuğuna gereksinim duyulduğu bir anda ebedi koruyucu olarak” müdahale etmesini öngörür.⁵¹ “İnsan kavmine hayvan kavmi tekabül eder ve yalnızca bu iki kavmin üyeleri arasında bir akrabalık ve koruyuculuk ilişkisi gelişir.”⁵² Özetle totem, “hizmet eden bir nesneden ya da sınıflamadan daha fazla bir şeydir, yalnızca hayvan ya da bitki kardeşi değil, tam bir totemdir, yani kutsal ak-

⁴² Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, s. 50.

⁴³ Freud, *Totem ve Tabu*, Paris, 1932, s. 11.

⁴⁴ Schmidt, *Le totémisme en Océanie*, s. 225-226.

⁴⁵ Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, 1937, s. 99, 225-226; Frazer, *Totemism and Exogamy*, Londra, 1910, s. 12.

⁴⁶ Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, s. 343.

⁴⁷ Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, s. 347.

⁴⁸ Freud, *Totem ve Tabu*, Paris, 1932, s. 144.

⁴⁹ Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947, s. 176.

⁵⁰ Blondel, *La mentalité primitive*, Paris, 1926, s. 73.

⁵¹ Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, 1904, s. 308.

⁵² Trilles, *Le totémisme africain, Semaine d'ethnologie religieuse*, Paris-Brüksel, 1913, s. 238-239.

rabadır.”⁵³

10. Dolayısıyla totemcilik ancak boy temelli bir örgütlenmenin geliştiği yerde varlığını sürdürebilir. Mauss üzerine basa basa şunları söyler: “Totemi olmayan boylar bulunabilir, ancak boyu olmayan totemler bulunamaz.”⁵⁴ “Bir boyun yokluğunda gözlemci, belirsiz bir tapım, bir hayvan tapımıyla karşı karşıyadır.”⁵⁵ Buna karşın Van der Leeuw'un Manیتuculuk ya da Nagualizm olarak adlandırdığı⁵⁶ ve Frazer'in tüm kurumun kökeni olarak kabul ettiği bireysel totemcilik vardır.⁵⁷

11. Freud'un temel koşul olarak gördüğü totemin koruyucu rolü⁵⁸ karşılıksız değildir. “Totemcilik, akrabalık grubunun (boyun), hayvan ya da bitki gibi bir türle, her iki tarafa da karşılıklı yükümlülükler getiren vazgeçilmez, sürekli ve özel bir ilişki içinde bulunduğu inancıdır.”⁵⁹ İnsan için ilk yükümlülük totemi öldürmemek ve yememektir. Doğal olarak bu yasak ancak akraba kavmin üyelerini ilgilendirir.⁶⁰ Freud bunu “totemciliğin çekirdeği” olarak görür.⁶¹

12. İlk uzmanlar totemcilik ile dışevlilik arasındaki ilişkilerin çok açık olduğunu düşünüyorlardı. Ancak bu ortak varoluş Spencer ve Gillen'in kitaplarının yayımlanmasıyla tartışma konusu olmuştur.⁶² Van Gennep “gerçek totemciliğin her biçiminde, aynı toteme sahip bireyler arasında evliliği –bazen de cinsel ilişkiyi– yasaklayan dışevlilik kuralının olduğunu”⁶³ söyledikten sonra doğru bulduğumuz şu görüşü ileri sürer: “Günümüzde dışevlilik ve totemcilik iki özerk kurumdur. Biri olmadan diğeri olabilir ve iki kurumun bir arada bulunduğu durumlar ancak çok az sayıdaki vakada görülmektedir.... Başka bir deyişle dışevlilik totemciliğin temel bir özelliği olmadığı gibi totemcilik de dışevliliğin bir özelliği değildir.”⁶⁴

⁵³ Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, s. 110.

⁵⁴ Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947, s. 131.

⁵⁵ Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947, s. 176.

⁵⁶ Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, Paris, 1955, s. 69.

⁵⁷ R. ve L. Makarius ise yakın tarihli özgün tez çalışmalarında tam tersine bunun bozulduğunu söylerler: *L'origine de l'exogamie et du totémisme*, Paris, 1961, s. 328.

⁵⁸ Freud, *Totem ve Tabu*, Paris, 1932, s. 144.

⁵⁹ Ankermann, “Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika,” *ZE*, 1915, s. 116.

⁶⁰ Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, s. 70. Oldukça iyi bilinir.

⁶¹ Freud, *Totem ve Tabu*, Paris, 1932, s. 144.

⁶² Spencer ve Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, Londra, 1899.

⁶³ Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, 1904, s. 309.

⁶⁴ Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, s. 151.

Bu kadar çok alıntı yapmamız aşırıya kaçmak gibi görülebilir, çünkü üzerinde durulan tüm noktaların aynı önemde olmadığı açıktır. Bunlar arasında temel önemde olanları şöyle sıralayabiliriz:

- Boyların varlığı.
- Boyun ve totem türünün aynı bölgede yerleşik olması.
- Totem ile boy arasında bir akrabalık ilişkisinin, en azından yakın bir bağın olması.
- Bireyden bireye değil, boylar ile türler arasında bir ilişki kurulması.
- Bu ilişkilerde totemin koruyucu rol oynaması ve boya yararlı olması.

Buna karşın ikinci derece önemli noktalar da şunlardır:

- Dışevlilik.
- Totemi öldürmenin ve yemenin yasak olması.

Konuyu iyice açıklığa kavuşturmak için şu ana kadar söylediklerimizi bu kez totemciliğin ışığında yeniden ele almamız gerekmiyor. Zaten bu yeni bir kitap yazmak anlamına gelir. Elde edilen önemli sonuçları hatırlayıp bunları toplumbilimcilerin kuramlarıyla karşılaştırmak yeterli olacaktır.

1. Altaylılar hayvantaparlığı çok ender tanımışlardır. Kuşkusuz hayvan ve bitki insandan üstündür, ama bu üstünlük onları ne tanrı ne de cin yapar. Ruhların hayvanbiçimli olması bu iki tür arasındaki farklılıktan çok insanlar ile hayvanlar arasındaki bağı vurgular. Totemciliğe karşı temel bir engel bulunmadığından Altay toplumu totemci olabilir.

2. Hayvanlarla cinsel ilişki ayinlerine son derece ender rastlanır. İnsanlar ile hayvanlar arasında cinsel ilişki olması istenen değil, tersine kaygı duyulan bir durumdur. Demek ki burada totemciliğe uygun bir ortam bulunmaktadır.

3. Altaylılarda kurban adamanın olması ve oynadığı önemli rol hiçbir şey kanıtlamaz.

4. Totem olarak kabul edilebilecekler arasında nesnelere (taş, kaya ...), bitkilere, ama çoğunlukla hayvanlara rastlıyoruz. Bu durum totemci toplumlarda gözlemlenen örneklerle çok uyar. Totemin bir kahramanla, hatta Tanrı'yla özdeşleştirilmesi ikincil bir süreçtir, zaten bu yalnızca birkaç totemci toplumda doğrulanmıştır.

5. Her Türk-Moğol boyu kendine özgü belirgin bir ya da birkaç işarete sahiptir – işte bu işaret bolluğu bazı sıkıntılar yaratmaktadır. Totem olabilecek hayvan *ongon* biçiminde tasarlanmaktadır; bu, bayrak üzerine çizilen bir resim, asılan bir kafası, heykelcik ya da kuyruk olabilmektedir. *Tamga* da boysal bir damgadır: bu

damga, boya ait tüm nesnelere, hayvanlara, silahlara, mezarlara ve kamp toprağına basılır. Jean Cazeneuve'un totemden söz ederken "kavim üyelerinin silahlarına, bedenlerine ya da bazı durumlarda toprağın üzerine bir tür arma gibi stilize edilmiş resimler olarak işlenerek temsil edilir"⁶⁵ dediğinde aslında damgadan söz ettiği kabul edilebilir. Dövme konusu henüz karanlıktadır, ama araştırmalar bu konuyu daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

6. Bireylerle hayvanlar arasındaki akrabalık ilişkisinin Altay halklarında temel bir önem taşıdığını görmüştük, bu konuya yeniden dönmeyeceğiz.

7. Antikçağdan beri Türk-Moğollar, kökenlerinin beşiğini olabildiğince kesin saptamak istemişlerdir, özellikle insan ile hayvan ya da bitki arasında cinsel ilişkinin meydana geldiği yeri belirlemeye özen göstermişlerdir. Bu yer onlar için kutsaldır. Kurban adamak için bu yere geri dönülür. Öldükten sonra insanların ruhlarından biri göğe gittiği halde öbürü ata ruhların vatan toprağına geri döner. Bu Altay totemciliği kuramı lehine saptanan başlıca olgulardan biridir.

8. Altay toplumu boylar biçiminde örgütlenmiştir.⁶⁶ Bu toplum bireyselci bir toplum değildir. Toplumsal sorumluluk duygusuna sahiptir. Özellikle tapım törenleri tüm kavmin katılımını gerektirir. Hayvan ve bitki toplulukları da boy ya da kavmin adını taşıyan gruplar oluştururlar. Daha önce de gördüğümüz gibi hayvanlar ile insanlar arasındaki ilişkiler her şeyden önce gruptan gruba kurulan ilişkilerdir. Bir ata-hayvanın olduğu durumlarda boyun bu türün tüm temsilcileriyle ilişki içinde olup olmadığı sorusunu yanıtlamak zordur. Buna karşın kavmin bir gün boya hizmet etmiş türe ait tüm hayvanlarla bir müttefiklik ilişkisine girdiği çok sayıda örnek vardır. Dolayısıyla ata-hayvanın tüm türdeşlerinin, soyundan gelenler insanlara göre bu ata-hayvanla aynı konumda olma olasılığı çok yüksektir.

9. Akraba ya da müttefik hayvanı öldürmenin ve yemenin yasak olmasının örneklerine bugün bile rastlanır ve geçmişte de bu yasağın geçerli olduğu (kesin olmamakla birlikte) kabul edilebilir: bu konuda yalnızca Reşidüddin'in kanıt sunduğunu hatırlamak gerekir.

10. Hayvanın koruyucu ve rehber olarak ikili bir rol oynadığı üzerinde ısrarla durduk. Ama hâlâ şu ya da bu insan topluluğuna hizmet eden hayvanın bu topluluğun ata-hayvanı da olup olmadığıyla ilgili bir bilgimiz yoktur.

⁶⁵ Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris, 1958, s. 278.

⁶⁶ Söylediklerime ek olarak bkz. Pritsak, "Stammesnamen und Titulaturen der altaischen Völker," *UJb*, 1952, s. 49-104.

11. Dışevlilik Altay halklarında katı bir kural değildir, ama içevliliğe göre daha yaygın görünmektedir. Bu durumda, dışevlilik kuralına uyan toplumların koruyucu ata-hayvanını en fazla benimseyen toplumlardan olup olmadıkları konusunu aydınlatmak gerekiyor.

Bu hızlı inceleme sonucunda Altay toplumunun totemci olmasının önünde büyük bir engel olmadığı ve totemciliğin temel öğelerinin büyük bir bölümünün bu halklarda tam bir netlik içinde bulunduğu, ama buna karşın çok az noktanın belirsiz kaldığı görülmektedir. Dolayısıyla Altay toplumunun temelde, hatta özünde totemci bir toplum olduğu sonucu çıkarılabilir.

O halde duraksamanın nedeni nedir? Çalışma yöntemleriyle ilgili her tür soruyu bir kenara koyduğumuzda, bu duraksama bu konuda tam bir açıklık olmadığını göstermektedir. Yine de bu soruya yanıt vermenin kolay olduğunu düşünüyoruz.

Totemcilik sınıflara ayırıcı bir örgütlenmedir.⁶⁷ Bölücü bir özellik taşır: bireyleri karşı karşıya getirir ve tüm toplumu derinden ayırır. "Aynı kavmin iki boyunun her zaman için iki ayrı totemi bulunur."⁶⁸ Oysa Orta Asya'nın genel eğilimi yeni gruplar oluşturmak, büyük merkezi birimler, imparatorluklar kurmaktır. Belli büyüklükteki her mutlakiyet, eski toplumsal örgütün varlığını sürdürmesine izin verir.⁶⁹ Ama tanımı gereği imparatorluklar totemcilik karşıtı oluşumlardır. Bir prens her birlik kuruluşunda kendisinden önce hüküm süren anarşik toplumun temel yapılarını zayıflatır ya da ortadan kaldırır. Toplumu kendisine doğru yönlendirir. İktidardaki prensin boyunun adı, federasyona dahil-olanlarca büyük bir memnuniyetle benimsenir. Pritsak, Reşidüddin'den bu görüşünün önemini ortaya koyan tüm bilgileri derlemiştir: "Kendilerine bağlanan tüm akrabalara ve sığınanlara *Tai-çiyut* denirdi.... Bugün bile Moğollara katılan her kavim Moğol adını alır."⁷⁰ Kavmin adını alırken ideolojisini de alırlar ve bireyselliklerinden vazgeçerler. Kendilerini başkalarından ayıran totemlerini de yok ederler. Ama imparatorluklar geçicidir. Bir süre parlayıp dünyanın dikkatini üzerlerine çektikten sonra (bozkır tarihinin en az totemci olduğu anda, en parlak dönemlerinde Orta Asya en iyi bilgileri

⁶⁷ Durkheim ve Mauss'un ileri sürdüğü görüş için bkz. "De quelques formes primitives de classifications," *Année sociologique*, VII, s. 33-34; Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, s. 345, not 1 vd. Bkz. Makarius'lar aynı şeyi ortaya koyar ve tüm referansları verir, *L'origine de l'exogamie et du totémisme*, Paris, 1961, s. 252.

⁶⁸ Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, s. 70.

⁶⁹ Pritsak, "Stammesnamen und Titulaturen der altaischen Völker," *UAJb*, 1952, s. 52 vd.

⁷⁰ Alıntılan: Pritsak, *ag.y.*, s. 52.

sunmuştur) yok olurlardı ve kavimler de eski hallerine dönerlerdi. Yeniden bölünmüş ve birbirlerine karşı cephe almış kavimler yok edilmek istenen eski sistemlerine içgüdüsel bir dönüş yaparlardı.

Belli dönemlerde imparatorlukların kurulmasının bir sonucu daha vardır. İmparatorluğu kuran boyun doğal olarak bir totemi vardır. Aslında bu totem diğerleri gibi sıradan bir totemdir. Bu, örneğin ölümlü bir dişiye sevmiş ve kavmin atasının doğmasına aracılık etmiş bir hayvandır. Bu atanın soyundan gelen tahta çıktığında (birtakım yabancı etkilerle?) kendisini Göğün Oğlu ilan eder. Böylece totem-hayvan, bir biçimde Gök-Tanrı'yla özdeşleşir, aslında bu, klasik totemcilik kavramına yabancı bir görüngü değildir. Marcel Mauss, "totem ata, sonuçta toplumu uygarlaştıran kahramanla ya da gerektiğinde Yüce Tanrı'yla özdeşleşebilir" der.⁷¹ İşte bu andan itibaren totem artık diğer totemlerle eşit değildir. Ya tanrıdır ya da kökeni tanrısaldır; ilk totemdir. Hakim hanedan, bu üstünlüğü doğrulamak kaygısıyla bu totemin rolünü göklere çıkarır ve şanssız rakiplerinin rollerini küçültmeye çalışır. Çok parlak zamanlar yaşayan köken efsanelerinden geriye ancak tek tük kalıntıların kaldığına çok sık tanık oluyoruz.

Altay toplumu totemcilik sistemini yok etmek için sürekli uğraşmıştır.

Bununla birlikte görüngüyü gözlemcilerinin gözünde belirsizleştiren ve bizzat bu kurumu uygulayanlar için bile bulanıklaştıran başka bir neden vardır. Totemcilik, bozkırların ve Sibiry ormanlarının toplumlarının sorunlarından birini çözüme kavuşturmak için yaratılmıştı. Ama başka sorunlar da bitkilere ya da hayvanlara başvurularak çözülüyordu. Bu nedenle kutsal bitkiler ve hayvanlar zamanla istilacı bir özellik kazanarak özünde kendi tezahürlerinden biri olan totemciliği giderek bastırılmışlardı.

⁷¹ Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947, s. 179.

SONUÇ

Bir yazar, bilim dünyasının eleştirisine sunmadan önce durup, yargılamak için değil (genellikle bunu yapmaktan acizdir), ama harcadığı çabaya değip değmediğini, amacına ulaşip ulaşmadığını, en azından el yordamıyla ilerlediği bir alanda artık daha rahat yürüyüp yürümediğini sorgulamak için çalışmasını değerlendirmelidir.

Bu kitabın alçakgönüllü bir başlangıcı vardır, kaleme alırken hedeflerimiz de alçakgönüllüydü. Bu kitap, Altay halklarının inançları ve ibadetleriyle uzaktan yakından ilgili her şeye ilişkin olarak tutulmuş çok geniş bir fiş koleksiyonundan doğdu. Uzun zaman önce kendimi dinler tarihinin bu oldukça yeni alanına adama düşünce-sine kapıldığım sıralarda kafamda pek çok inceleme konusu belirmişti. Ulu gök Tanrı'yı (Tengri) (aslında incelemelerin başlangıcını oluşturan bu temadır), Toprağı ve ikincil tanrıları, çok güçlü olan şamanizm kurumunu, cenaze ayinlerini, büyüleri ve daha pek çok alanı art arda incelemem gerekecekti. İlk başlarda kutsal bitki ve hayvanlar konusuna eğilmek hiç aklıma gelmediği gibi, böyle bir inceleme alanının varlığından bile habersizdim. Aylar süren konuyla bağlantılı okumalar sonunda kutsal bitki ya da hayvanları da araştırmaya dahil etmek gitgide zorunlu hale geldi. Her tür bilginin toplandığı dosyalarda hayvanlar ve bitkilerle ilgili bilgilerin ilk sıralarda yer aldığını fark etmeye başladım ve sonuçta bu bilgilerin, rastlantısal olmayıp, ilgilendiğim dinde bitki ve hayvanların çok önemli bir rol oynadıklarını gösterdiğini gözlemledim.

Bu nedenle daha önce öncelikle incelenmesi gerektiğine inandığım konuları bir kenara bırakıp, bitki ve hayvanların bu alandaki rollerinin ne olduğunu anlamak için incelemenin alanını genişletme gereği duydum.

İlgili her konuyu dosyalardan ayıklamak, belgeleri toparlayıp olabildiğince basit bir biçimde yorumlamaya çalışmak asıl hedefim olmuştu.

Ama çalışmaya başladığımda bir sürprizle karşılaştım. Bilgi kaynakları eksik, hatta çok fakir özel alanlarda inceleme yapmaya alışkın bir bilim adamı olarak bu alandaki kaynakların çokluğu karşısında şaşırdım; öyle ki bu kaynaklar arasında oldukça titiz bir ayırım yapmak ve belli bir bölümünü bir kenara bırakmak zorunda kaldım. Ne yazık ki çok sayıda arkeoloji belgesini, halk masallarından çoğunu, yüzlerce etnografi verisini, Müslüman Türk kaynaklarında rastladığım zengin bilgileri bir kenara koymam gerekti. Yalnızca yararlandığım temel önemdeki kaynakları kordum. Ama her zamanki gibi bu alandaki tüm kaynakları toparlayamamanın ve ar-

keologların, etnografların ve tarihçilerin araştırmalarının er geç yeni belgeler sunacağına bilincine vararak tüm gerçeği açıklama hırsına sınır koyma zorunluluğu duydum. Çalışmamın olsa olsa geniş bir giriş olduğunu kabullenmem gerekti.

Olguların yerlerinin belirlenmesi incelemenin başka zor bir yanıydı. Bunları belli bir düzene koyabileceğim hiçbir plan yoktu. Hatta çalışmamı önceden belirlenmiş çerçevelere ve kabul edilen kuramlara oturtmak istemediğim için o güne kadar kullanılan planları da uygulamak olanaksızlaştı. Açıklanacak tek bir inanç sistemi olmadığı gibi anahatları belirlenecek tarihsel bir evrim ya da bölgelere ayrılacak belli bir coğrafi alan yoktu. Olgular birden karşıma çıktı, sonra silikleştiler, bazen yeniden boy gösterdiler, bazen aynı bazen tanınmaz bir biçimde başka bir yerde görünüyordular. Bazen de tam bir şeyleri kanıtlayabileceğimi düşündüğüm anda tamamen farklı bir yöne saptılar. Kimi zaman eksik bir kanıtlamayı tamamen farklı bir konu altında yeniden ele almam gerekti. Çoğu zaman emin görünen bir izi sürerken çok sık olarak hiç güven vermeyen bir alanda olduğumu fark ettim; genellikle görünüşte çıkışı olmayan bir yolun sayısız uzantısı olduğunu gördüm. Bazı belgeler ise iki üç alanın işine yarayabilecek durumdaydı ve bunları birden fazla defa kullanmaktan çekinmedim. Bazı bilgiler beni çelişkili sonuçlara götürecek kadar belirsizdi ve bir karara vardıktan sonraysa tam tersine bu bilgileri karşıt iki kuram için birden kullanmaktan kaçınmam gerekti. Her sınıflandırma yapaydı; her sistemli açıklama samimiysiz olma riskini getiriyordu. Bu nedenle gerçeği saptırmamak, eksik ya da fazla söylemek için her tür sentezi, her tür parlak oluşumu reddetmek gerekti. Tek çözüm araştırmayı olabildiğince nesnel yürütmekti. Bu tür bir araştırma yolunu seçince karmaşık olma riskini göze almak zorunda kaldım. Umarım araştırmamda karmaşıklıktan kaçınmayı başarmışımdır. Çalışmamın oldukça dağınık göründüğünü kabul etnem gerekir. Ama bunu engellemek benim açımdan olanaksızdı. Görüldüğü gibi bazen fazla açıklama yapmama kaygısıyla yolda kaç kez durduğumuz hemen fark edilebilir; bunun bir nedeni metinlere başvurmadan ilerlemektir, bazen de belirsiz kaynaklarla boşlukları doldurmaktan kaçındım. Buna karşın bazen çok da onaylamaksızın ve taşıdıkları risklerin de bilincinde olarak bazı varsayımlarda bulunmak zorunda kaldım. Bununla birlikte bu, hatalara karşı korunduğum ya da hiç hata yapmadığımı anlamına gelmez. En azından hataya düştüğümde bu gerçeğe inandığım için oldu; her şeyi incincim kesinleştikten sonra ileri sürdüm.

Bu kaniya, özellikle de önemli konularda vardığım sonuçlara, çok yavaş bir süreçte ve bazı kopuşlar yaşayarak vardım. Şunu itiraf etmeliyim: Altay totemciliğinin olduğuna inanmadığımı söylemem gerekiyor. Hiçbir kanıt beni ikna edemedi –

gerçekten de ikna edici değillerdi. Ama olguları inceledikçe düşüncem geri dönüşü olmayan bir biçimde tamamen değişti. İskit-Sarmat hayvan sanatının dövüş levhalarıyla ilgili kuramlardan birisi oldukça ilgimi çekti. Fakat sonra başka bir kuram lehine bu kuramı reddettim. Şu anki inancım bu levhaların yalnızca ataları temsil eden hayvan türleri arasındaki cinsel ilişkiyi tasvir ettikleri ve daha da ötesinin olmadığıdır. Bu sonuca mitlerdeki edebi temaları (mavi kurt ile boz dişi geyiğin birleşmesi gibi) ve bozkırlarda orada burada rastladığımız ortaçağa ait hayvan başlı insan heykellerini inceleyerek vardığımı sanırım hatırlayacaksınız.

Bu büyük coğrafyanın, tarihöncesinden günümüze uzanan bu devasa tarih döneminin belli bir kültürel birlik içinde olduğunu düşünüyor ve buna inanıyorum. Buna karşın kitabımın adını pek çok tereddütten sonra *Orta Asya'da [Altay Toplumlarında] Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar* olarak belirledim, ama "Altay toplumu" yerine "Altay toplumları" demeyi tercih ettim. Her ne kadar oldukça geniş bir alan içinde kültürel birlikten söz edebilsek de, bu birlik kendisini farklı insan topluluklarında farklı biçimlerde ifade ediyordu. Tarih çağlarının eşliğinde yaratılan ya da keşfedilen mitler, efsaneler, inançlar ve ibadet biçimleri hâlâ varlıklarını sürdürmektedir. Ama anlamları, yorumlanmaları, bunlara tutulan ışık, kullanılış biçimleri aynı kalmamıştır. Bu çeşitlilik bizi, aslında son derece dalgalı ve değişken olan bir düşünce biçimini özellikle durağan ve değişmez olarak kabul etme eğilimine karşı korur. Aynı çeşitliliğe totemcilikte de rastlıyoruz. Göçebeler kavim bireyselliğinden merkezi devlet kurumuna geçince bu kurum yok olma, daha doğrusu farklı bir biçime dönüşme eğilimi gösterdi. Başka alanlarda bu tür örneklerle rastlıyoruz.

Kutsal bitki ve hayvanlarla ilgili hiçbir tezahür, totemciliğin sahip olduğu önemde değildir. Ama daha önce de dediğimiz gibi aslında yalnızca siyasal-toplumsal bir örgütlenme biçimi olan totemcilik tüm kutsal bitki ve hayvanları kapsamaz. Yetiştiricinin ve avcının tüm yaşamı hayvana bağlı olduğundan her ikisi de hayvandan verebileceğinden fazlasını istemiştir. Hayvanlardan yiyecek, giysi, silah ve barınaklarını sağlamak ve "kutsal bir yakınlık" kurmakla yetinmeyerek geleceği söylemelerini, zamanı düzenleyecek araçlar vermelerini, yakalandıkları hastalıkları iyileştirecek, belaları uzaklaştıracak çareler sunmalarını, tanrılarla uzlaşmalarını sağlamalarını, ölüleri mutlu etmelerini istemişlerdir. Bu sadık hizmetlerin yeryüzündeki yaşamla sınırlı kalmamasını istemişlerdir. Ötedünyaya yanlarında götürmek istedikleri hayvanlarının bu dünyada olduğu gibi oradaki yollarda da onlara rehberlik edeceğini hayal etmişlerdir. Hayvanların yeteneklerini edinmek, hiç olmazsa taklit etmek istemişlerdir. Hayvanla özdeşleşerek yüzebilmiş ve uçabilmişlerdir ya da da-

ha genel anlamda insanlara kapalı, ama hayvanlara ardına kadar açık olan ilahi evrenin kapısından bunlar sayesinde geçebilmişlerdir. Anlaşılacağı gibi tüm bu isteklerin bir bedeli vardır, bunları elde etmek için insanın çabalaması ve belli hareketlerde bulunması gerekmiştir. İnsanların yerine getirmesi gereken pek çok yükümlülüğü vardır. Bundan bir yaşam ve düşünce tarzı doğmuştur.

Tüm bu kutsal hayvanbilimini totemcilik olarak görmek, gerçeğin çok uzağında kalmak demektir. Aynı tehlike bitkibilim için de geçerlidir. Bu dünyanın başlıca temsilcilerinden olan ağaç, totemler arasında yer alsa da tek özelliği bu değildir. Ağaç insanoglunu yeni bir evrene sokar. Kozmik işlevleriyle büyük şamanizm kurumuna yakınlaştırır, çünkü dünyalar arasında iletişimi sağlayan eksenlerden biri de ağaçtır. Ama yaşam kaynağı rolünden dolayı dinamik doğa dinini çağırıştırır; bu din, toprak ve su dinleriyle çok yakındır, hatta çok sık karıştırılırlar.

Altay halklarının dinindeki önemli olgular bu dini tamamıyla temsil etmekten uzaktır. Uzun süre şamanizm adı verilen bu dine şimdi de totemcilik adını vermekten kaçınılıyız. Daha önce önerdiğim Tengricilik de yanlış bir adlandırmadır, bu terimden anlaşılması gereken insanın büyük Gök Tanrı Tengri'yle ilişkisidir. Altay dininde hem totemcilik hem şamanizm hem Tengricilik hem de daha pek çok kurum vardır.

Türk-Moğol Sibirya'sı ve Orta Asya din alanında daha sonra yapılacak araştırmalar arasında (hâlâ çok sayıda inceleme alanı bulunmaktadır) kutsal bitki ve hayvanlar kadar zengin bir alan daha yoktur. Ama keşfedilecek daha pek çok şey vardır. İleri atılan her adım, dağ tırmanışları gibi önümüze yeni bir 'manzara çıkartmaktadır. Zaten tanrısal karakterler konusunda değil, ama düşünce ve simgeler konusunda daha keşfedilecek pek çok zenginlik olduğu kesindir. Bugüne kadar bu zenginlik hiç gündeme getirilmedi; etnografların, tarihçilerin ve toplumbilimcilerin çalışmalarının eski kültürlerle ilgili bilgileri giderek artırdıkları bir dönemde yavaş yavaş gün ışığına çıkmaya başlamıştı. Bu nedenle Altay dini bizi büyük şaşkınlıklara düşürmedi. Tanıdığımız dinlerden farklı bir yanı yoktu. Genel çerçevesi aynıydı, yalnızca bu çerçevenin toplanma biçimi bu dine bir kişilik katıyordu. Öteki yüzleri ve bunları açıklayan bilim adamları olmadan bu dini anlayamazdık. Bu açıdan Altay dininin diğer dinlere minnet borcu vardır. Borcunu ödeyebilecek mi? Belli bir dönemin tanığı olmaktan başka ne olabilir? Bir gün kendini aydınlatan diğer dinlere bir ayna gibi aldığı ışığın hiç değilse bir kısmını yansıtabilecek mi?

Paris, 1962 Noeli

SÖZLÜKÇE

Fazla ağırlaştırmamak için Moğolca ve Türkçe hayvan ve bitki adlarına, hikâyelerde geçen adlara yer vermedik. Yalnızca uygarlıklar açısından bir değeri olan adları aldık.

Ab: bkz. av.

Aba: Moğolcada av.

Abid: Kuşalı için kullanılan bağırsaklar.

Ad verme: Türkçe.

Ağaç: Türkçe – Ayaç.

Ağıt: Cenaze törenlerinde okunan şiirler, cenaze türküleri.

Anda: Üvey, evlatlık kardeşler.

Ang: Av, Moğolca.

Av: Türkçe.

Ay: Türkçe.

Ayisüt: Umay'ın Yakutça adı.

Bakşi: Şaman.

Balbal: Öldürülen düşmanları temsil eden taş.

Beki: Kral-şaman, Moğolca.

Bey: Türkçe, prens.

Bo'a (Bu'a): Tunguzcada gök.

Büge: Moğolca Şaman.

Börte (Kerülen): Moğolca.

Buncuk: Kuyruklardan yapılan sancak.

Burhan Kaldun: Moğolların kutsal dağı.

Dalla (dallu): Moğolca, hayvanların kehanetle bulunmak için kullanılan kürekkemiği.

De'ere: "Yüksek, ulu" Türkçe üze sözcüğünün Moğolca karşılığı.

Ecen: Moğolcada veTunguzca doçent (ejen).

Enig edgü: "Çok iyi," Ugurlu olduğunu bildiren Türkçe kehanet sözleri.

Er: Türkçe.

Er adr: Türkçe, erkeğe, erginliğe ulaşınca verilen ilk ad, erkeklik adı.

Erlük: Venüs, savaşçı, erkek; daha sonra Erklük biçimini alacak ve büyük tanrı olarak nitelendirilecektir.

For: Yuva, mezar, Monguorca.

Fu: Çince vu, Uygurca tılsım.

Han: Hükümdar, kağan vb.

Hatun: İmparatoriçe, ece.

Idhi: Efendi, bey, tanrı, Türkçe.

Iduk: Türkçe, kutsal, mübarek.

Iyaç: bkz. ağaç.

Itoga: *Itügen* sözcüğünün bozulmuş biçimi.

Izik: Etnograflarca çok kullanılan "kutsanmış hayvan" anlamına gelen ad.

Jarlık: Türkçe *yarlık* sözcüğünün Moğolca karşılığı.

Kagan: Hükümdar, imparator.

Kaman: Şaman, büyücü-hekim.

Kan kardeşi: bkz. *anda*, bu sözcük Türkçedeki karşılığıdır.

Kara Bodun: Türkçede halkın aşağı tabakası, ayak sınıfı.

Kereksür: Bozkır mezarları, *Kirgit-ür'*den gelmektedir.

Keşene: Türkçeye İrancadan geçen anıt mezar anlamına gelen sözcük.

Keyik: Av, özellikle de geyik, Türkçe.

Kimiz: Mayalanmış kısırak sütü, Moğolca. Sıvı serpmeye kullanılır.

Koriltay bağır: Moğolcada yasak yerler.

Kök: Mavi, Türkçe, Gök (daha sonraki dönemde).

Köke: Moğolca mavi.

Kuş: Güvercinlik, kuş.

Kut: Yaşam gücü, yaşam kaynağı, mutluluk, ruh.

Küc: Güç, Gök-Tanrı'nın sıfatı.

Kücü: Moğolca güç, Türkçede *küç*'ün karşılığı.

Kün: Güneş, Türkçe.

Kürmes: Türkçe *ongon*'un karşılığı.

Lu: Çince kökenli, ejderha.

Mengü: Türkçede sonsuz, Gök-Tanrı'nın sıfatı.

Mengü taş: Dikilitaş, sonsuz taş.

Modun: Moğolcada ağaç.

Möngke: Moğolca, sonsuz.

Natigay: *Itügen* adının bozulmuş biçimi.

Nazarlık: Kötü göze karşı korunmak için Türklerin kullandığı mavi göz.

Nerge: Moğolcada av çemberi.

Noyan: Moğolcada asker şeflerine verilen ad.

Nutuk: Göçebe alanı.

Obo: Genellikle taş yığını.

Ongon: Cenaze putu, heykeli.

Ot: Türkçe, ilaç.

Ot (oot): Türkçe, ateş.

Otçıgin: Ocak bekçisi, ateş prensi, hükümdardan en genç oğlu.

Ötügen: Eski Türklerin kutsal dağı, kutsal ormanı.

Sarkut: Adak eti.

Sauğa: bkz. *uca*.

- Sırolya*: Moğolcada *uca* karşılığı.
- Sunkar Boldı*: Türkçede “öldü” demek için kullanılan deyiş: *Sungur oldu*.
- Su*: Moğolcada hükümdarın gücü ve serveti.
- Suu Jali*: Moğolcada bekçi ruh.
- Sülde*: Sancak, bayrak, cin, ocağı koruyan tanır.
- Takilya*: Moğolcada sunak, adak, kurban.
- Tabik*: Moğolcada adak, kurban.
- Tag*: Türkçede dağ.
- Tamga*: Kavim işareti; hakan ya da benzer bir büyüğün mührü.
- Tangara*: Yakutça Tengri.
- Taşa dönmek*: “Taş olmak.”
- Tengri*: Tanrı, Gök, Gök-Tanrı.
- Tegin*: Kağan’ın oğullarının ya da kardeşlerinin Türkçedeki unvanları.
- Tengiz*: Deniz, okyanus.
- Tin*: Türkçede ruh.
- Toy*: Türkçede özellikle cenazelerde verilen yemekli şölen.
- Töz*: Türkçe *ongon*’un karşılığı.
- Tuğ*: Sancak.
- Uca*: Türkçede, avcının rastladığı kişiye verdiği av eti parçası.
- Uçmak*: Türkçede “öldü” demek için kullanılan deyiş: “Havaya uçtu.”
- Umay*: Yeni doğanların ve çocukların tanrıçası. Plamenta.
- Usun*: Moğolcada su.
- Ülker*: Boğa takımyıldızındaki birbirine yakın yedi yıldız.
- Üze*: “Yüksek, Ulu” Gök-Tanrı’nın sıfatı.
- Yablak*: Türkçede kehanetlerde kullanılan sözcük “kötü” anlamına gelir.
- Yada taş*: panzehir taşı, yağmur taşı.
- Yarlıg*: Moğolcada *jarlık*’in karşılığı; Tanrı’nın emirleri, yasa.
- Yasak*: Cengiz Han’ın koyduğu yasaların genel adı.
- Yayla*: Türk göçmenlerin yaz konakları.
- Yer sub*: Yer ve su, toprak, Türkçe.
- Yıldız*: Türkçe.

KAYNAKÇA

Bu kaynakçada başvurduğumuz eserler yer almaktadır. Eserlerine ulaşamadığımız ve ikinci elden alıntıladığımız birkaç yazar için sayfa altındaki dipnotlara bakınız.

Bu tezin yazımı tamamlandıktan sonra ilgi çekici birkaç çalışma yayımlandı. Bunlardan söz etmek ve incelemek yararlı olabilirdi. Ama akademik kurallar gereğince bundan vazgeçmek zorunda kaldık.

Kısaltmalar listesi sayfa 7-8'dedir.

- AALTO, PENTTI, "Materialien zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei, gesammelt von G. J. Ramstedt. J. G. Granö und P. Aalto," *JSFOu*, 1958, c. 60, s. 91.
- AARNE, ANTTI, *Die Tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau*, FFC, XV, Hamina, 1914.
- ABE, TAKEO, *Nishi Uiguru kokushi no kenkyu*, Kyoto, 1955 (= Batı Uygurların Ulusal Tarihi Üzerine).
- ALFÖLDI, ANDREAS, "Die geistigen Grundlagen des Hochasiatischen Tierstiles," *FuF*, VII, n° 20, 1931, s. 278-280.
- "Die Theriomorphe Weltbetrachtung in der Hochasiatischen Kulturen," *Archiv Anzeiger*, 1931, s. 393-418.
- Altan Tobçı*, bkz. C. R. BAWDEN.
- ALTHHEIM, F., *Attila et les Huns*, çev. J. Marty, Paris, 1952.
- AMMIEN MARCELLIN, *Res Gestae (Histoire)*, M. Nisard'ın yönetiminde yayımlanan Latin yazarlar dizisi, Paris, 1849.
- AND, METİN, *Dances of Anatolian Turkey*, New York, 1959.
- ANDERSON, J. G., "Hunting Magic in the Animal Style," *BMFEA*, 4, 1932, s. 221-317.
- ANDREE, RICHARD, "Die Plejaden im Mythus und in ihrer Beziehung, Globus," *Illustrierte Zeitschrift*, Braunschweig, 1893, 64. s. 362-366.
- "Scapulimantia," *Boas Anniversary Volume*, New York, 1906, s. 143-165.
- ANGER, H. ve NORDASIEN, A., "Sibirien," *Handbuch d. Geograph. Wissenschaft*, V, Postdam, 1937.
- ANISIMOW, A., "Samanskie dukhi povozreniiam Evenkov i totemiceskie istoki ideologii Samanstva," *Sbornik Muzeia po Antropologii i Etnografii*, XIII, 1951 (= Evenkov'un Betimlemeleri-ne Göre Şaman Ruhları ve Şamanist İdeolojinin Totemci Kaynakları).
- ANKERMANN, B., "Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika," *ZE*, 1915, s. 114-180.
- APPELGREN-KIVALO, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931.
- ARAT, REŞİT RAHMETİ ve BANG, W., *Die Legende von Oghuz Qaghan*, Berlin, 1932.
- ARISTOV, N. A., "Zametki ob etnicheskom sostave tyurkskikh plemen i narodnostei," *JS*, III, 4, 1896, s. 277-456.

- AUBOYER, J., *Les Scytho-Sarmates, Les Altaïques. Histoire générale des Religions*, M. Gorce ve R. Mortier'in yönetiminde yayımlanmıştır, Paris, 1848, s. 477-483.
- AVEZAC D', *Relation des Mongols du Tartares par le frère Jean du Plan de Carpin précédée publiée d'une notice sur les anciens voyages de Tartarie en général et sur celui de Jean du Plan de Carpin en particulier*, Paris, 1838.
- BABUR, ZAHİRÜDDİN MUHAMMED, *Mémoires*, çev. A. Pavet de Courteille, ed. Ilinski, 2 cilt, Kazan, 1857, Paris, 1871 [*Baburname*, çev. Reşit Rahmeti Arat, Kabalcı Yayınevi, 2005].
- BACHELARD, *La terre et les rêveries du repos*, Paris, 1948.
- BACKER, DE, *L'Extrême Orient au moyen âge d'après les manuscrits d'un flamand de Belgique et d'un prince d'Arménie*, Paris, 1877.
- BAILEY, H. W., "The Staël-Holstein Miscellany," *AM*, 1951, 2 cilt, s. 1-45.
- BANG, W. ve GABAIN, A. von, *Türkische Turfan-Texte, I-V [TTT]*, SPAW, 1929-1931.
- ve ARAT, REŞİT RAHMETİ, *Die Legende von Oghuz Qaghan*, Berlin, 1932.
- ve MARQUART, *Osttürkische Dialektstudien*, Berlin, 1914, s. 25-238.
- BANYOWSKY, *Voyages et mémoires du Comte de Banyowsky, magnat des royaumes de Hongrie et de Pologne (etc.)*, Paris, 1791, 2 cilt.
- BARBAR, LEO, "Baumkult der Bulgaren," *Anthropos*, 1935, cilt 30, s. 797-802.
- BARBIER DE MEYNARD, A. C., *Dictionnaire turc-français*, 2 cilt, Paris, 1881-1886.
- BAR HEBRAEUS, *The Chronography of Gregory Abū Faraj, Commonly Known as Bar Hebraeus*, Aramcadan çeviren E. A. Wallis Budge, Londra, 1932 [*Abū'l Faraç Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, TTK, 1960].
- BARTHOLD, W., *Histoire des Turcs d'Asie centrale*, M^{me} Donskins tarafından Fransızcaya uyarlanmıştır, Paris, 1945.
- *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, Londra, 1928 (1900'de yayımlanmış Rusça metnin çevirisi) [*Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, TTK, 1990].
- BASSHARD, *Kühles Grasland Mongolei*, Berlin, 1938.
- BAWDEN, C. R., *The Mongol Chronicle Altan Tobci*, Wiesbaden, 1956.
- "Scapulimancy Among The Mongols," *CAJ*, IV-I, 1958, s. 1-31.
- BAZIN, LOUIS, "La déesse-mère chez les Turcs pré-islamiques," *E. Renan Derneği'nin Tebliği*, bülten n° 2, s. 124-126 (*RHR*'nin devamında, 1953).
- "L'inscription d'Uyug Tarlıq (İénisséi)," *AO*, XXII, 1955, s. 1-7.
- "Les noms turcs et mongols de la constellation des 'Pleiades'," *AOAH*, X, 3, 1960, s. 295-297.
- "Notes sur les mots 'Oguz' et 'Türk'," *Oriens*, VI, 1953, s. 315-322.
- "Un texte proto-turc du IV^e siècle: le distique Hiong-nou du 'Tsin-chou'," *Oriens*, I-II, 1948, s. 208-219.
- BEREZIN, "Rasid ud-dîn," *Trudi Vostotchnago atdeleniya Imperator skago Arkeologicheskago*

- obshestva*, cilt V, 1858; cilt VII, 1861; cilt XIII, 1868; cilt XV, 1888.
- BERGMANN, *Voyages chez les Kalmouks*, Châtillon-sur-Seine, 1825.
- BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932.
- BIRGE, JOHN KINGSLEY, *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac Şark Dinleri Dizisi, VII, Londra, 1937 [Bektaşilik, çev. Reha Çamuroğlu, Kabalcı Yayınevi, 2005].
- BİRÜNİ, EL, bkz. E. C. SACHAU.
- BLAKE, R. P. ve FRYE, R. N., "History of the Nation of the Aichers (the Mongols) by Grigor of Akanc," *HJAS*, 1949, XII, s. 269-399.
- BLEICHSTEINER, R.; HEISSIG, W. ve UNKRIG, W. A., *Wörterbuch der heutigen mongolischen Sprache*, Viyana-Pekin, 1941.
- BLOCH, I., *Beiträge zur Aetiologie der Psychopathia Sexualis*, Dresden, 2 cilt, 1902-1903.
- BLOCHET, E., "Études sur l'histoire religieuse de l'Iran," *RHR*, 38, 1898, s. 26-63.
- *Introduction à l'histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid-ed-din*, *GMS*, XII, Leiden-Londra, 1910.
- "Le nom des Turcs dans l'Avesta," *JRAS*, 1915, s. 305-308.
- BLONDEL, *La mentalité primitive*, Paris, 1926.
- BOAS, "The Origin of Totemism," *American Anthropologist*, 1916, s. 312-326.
- BOGORAS, W., *The Chukchee: The Jesup North Pacific Expedition*, VII. cilt (1, 2, 3), *AMNH*, Leiden, 1904-1907.
- BOODBERG, P. A., "The Language of the T'o-pa Wei," *HJAS*, 1936, s. 167-185.
- "Three Notes on the T'u-chüeh Turks" (W. Popper'in anısına yayımlanmıştır, ed. W. J. Fischel), *Semitic and Oriental Studies*, University of California, Publications in Semitic Philology, XI, 1951, s. 1-11.
- BORATAV, PERTEV NAILI, *Er-Töshtük; épopée kirghiz du cycle de Manas*, Kırgızcadan çeviri, giriş ve notlar: P. N. Boratav ve L. Bazin (baskıda).
- *Les histoires d'ours en Anatolie*, *FFC*, 152, Helsinki, 1955.
- "İstiska," *İslam Ansiklopedisi*, 54. cüz, İstanbul, 1952.
- *İzahlı Halk Şiiri Antolojisi*, Ankara, 1943.
- *Köroğlu Destanı*, İstanbul, 1931 (Pertev Naili imzalıdır).
- "Le mythe turc du premier homme d'après Abu Bekr b. Abd Allah (XIV^e siècle)," *XXIII. Uluslararası Şarhiyatçılar Kongresi Tutanakları*, Cambridge, ed. Sinor, Londra, 1945, s. 198-199.
- "Quatre-vingt-quatorze proverbes turcs du XV^e siècle restés inédits," *Oriens*, 1954, VII, s. 223-249.
- *Türk Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, Ankara, 1946.
- BOROVKA, G., *Scythian Art*, Londra, 1928.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 cilt, Paris, 1879-1882.

- BOUILLANE DE LACOSTE (KUMANDAN), *Au pays sacré des anciens Turcs et des Mongols*, Paris, 1911.
- BOUKHARY, MIR ABDOL KARİM, *Histoire de l'Asie centrale*, çev. C. Schefer, FELOV, Paris, 1876.
- BOUNAK, V., "Un pays de l'Asie peu connu: le Tanna-Touva," Açılış bildirisi, *AIE*, XXIX, Leiden, 1928, s. 1-16.
- BÖHTLINGK, *Über die Sprache der Jakuten*, II: *Jakutisch-Deutsches Wörterbuch*, St. Petersburg, 1851.
- BRETSCHNEIDER, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, 2 cilt, Londra, 1888.
- *Notes on Chinese Mediaeval Travellers to the West*, Şanghay, 1875.
- "Notices of the Mediaeval Geography and History of Central and Western Asia," *NCBRAS*, yeni dizi X, 1876, s. 75-307.
- BROCKELMANN, C., "Altürkische Volksweisheit," *Festschrift für Hirth*, Berlin, 1920, s. 50-73.
- "Altürkestanische Volkspoesie," *Hirth Anniversary Volume*, Londra, 1923, s. 1-22.
- *Mitteltürkischer Wortschatz nach Mahmûd al-Kâşgarî Divân Luyât-at-Türk*, Budapeşte-Leipzig, 1928.
- BROSSET, *Histoire de la Géorgie*, 5 cilt, St. Petersburg, 1849-1858.
- BROWNE, E. G., *Ibn Isfandi'yâr's History of Tabâristan* (çeviri), *GMS*, II, Leiden-Londra, 1905.
- BRUNO, A., "L'origine della religione e il totemismo," *Revista italiana di Sociologia*, 1914, s. 749-754.
- BUCHNER, "Tängri," *EI*, cilt IV, s. 685-687
- BUDAINI, ABDÜLKADİR, *Müntahabât-ı Tevârih*, cilt I'in çevirisidir, çev. G. S. A. Ranking, Kalküta, 1898.
- CAFEROĞLU, AHMET, *Ebu Hayyan el-Gırnâti, Kitâb el-İdrâk li-lisân el-Etrak*, İstanbul, 1931.
- "Tukuy ve Uygurlarda Han Unvanları," *Türk Hukuk ve İktisat Mecmuası*, 1931.
- *Uygur Sözlüğü*, 3 cilt, İstanbul, 1934, 1937, 1938.
- CANARD, M., "La relation du voyage d'Ibn Fadlân chez les Bulgares de la Volga," *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, XVI, 1958, Cezayir, s. 41-146.
- CARROLL, P. TH., *Account of the T'u-yü-hun in the History of the Chin Dynasty*, çeviri ve notlar, Berkeley ve Los Angeles, 1953.
- CARTER, D., *The Symbol of the Beast, The Animal Style of Eurasia*, New York, 1957.
- CASTAGNÉ, J., "Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turcs orientaux," *REI*, 1930, s. 53-151.
- *Les monuments funéraires de la steppe des Kirghizes*, Orenbourg, 1911.
- "Survivances d'anciens cultes et rites en Asie centrale," *RETP*, 1923, s. 245-255.
- "Les tamgas des Kirghizes," *RMM*, 1921, s. 30-64.
- "Le traitement des maladies par des procédés magiques chez les Kirghiz-Kazaks," *RETP*, 23-24, 1925.

- CASTREN, A., *Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845-1849*, ed. von A. Schiefner, St. Petersburg, 1856.
- *Nordische Reisen und Forschungen*, vol. III: *Vorlesungen über die finnische Mythologie*, St. Petersburg, 1856; vol. IV, *Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völkerschaften*, St. Petersburg, 1857.
- CAUVET, *Le chameau*, 2 cilt, Paris, 1925-1926.
- CAZENEUVE, JEAN, *Les rites et la condition humaine*, Paris, 1958.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, P. D., *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 cilt, cilt I, Freiburg am-Brigau, 1887.
- CHARENCEY, H. DE, *Les hommes-chiens*, Paris, 1882.
- CHAVANNES, E., "Le cycle Turc des douze animaux," *TP*, 1906, s. 51-122.
- *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg, 1903.
- "Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises à l'époque mongole," *TP*, 1904, s. 357-447, 1905, s. 1-42, 1908, s. 297-428.
- *Les mémoires historiques de Se-Ma-Ts'ien*, 6 cilt, Paris, 1895-1905.
- Notes additionnelles sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux," *TP*, 1904, V, s. 1-110.
- "Pays d'Occident d'après le Wei-Lio," *TP*, 1905, VI, s. 519-571.
- "Trois généraux chinois de la dynastie des Han Orientaux ch. LXXVII du *Heou Han Chou*," *TP*, 1906, VII, s. 210-269.
- "Voyageurs chinois chez les Khitan et les Joutchen," *JA*, 1897, s. 377-442, 1898, s. 361-439.
- ve PELLIOU, "Un traité manichéen retrouvé en Chine," *JA*, XI 1913, s. 99-199, 261-394 (ayn baskı, s. 1-360).
- CHODZIDLO, *Die Familie bei den Jakuten*, Friburg, in der Schweiz, 1948.
- "Spuren des Totemismus bei den Jakuten?" *Anthropos*, 41-44, 1946-1949, s. 359-365.
- CHRISTINGER, R., "Les sculptures mégalithiques des steppes d'Asie et d'Europe," *Études Asiatiques (Asiatische Studien)*, 1-4, 1959, s. 35-45.
- Chronique de Nestor [Nestor Tarihi]*, Rus Slavoncadan çeviren: L. Leger, PELOV, Paris, 1884.
- CLAUSON, Sir GERARD, "The Earliest Turkish Loan Words in Mongolian," *CAJ*, IV, 3, 1959, s. 174-187.
- "The Ongin Inscription," *JRAS*, 1957, 3-4, s. 177-192.
- CLEAVES, F. W., "The Biography of Bayan of the Bârin in the Yüan-Shih," çeviri ve notlar, *HJAS*, 1959, XIX, s. 185-303.
- "The Mongolian Names and Terms in the History of the Nation of the Archers by Grigor of Akanc," *HJAS*, 1949, XII, s. 400-443.
- "The Sino-Mongolian Inscription of 1362 in Memory of Prince Hindu," *HJAS*, XII, 1949, s. 2-133.

Codex Commanicus, bkz. GRÖNBECH ve KLAPROTH.

CONSTANT, BENJAMIN, *De la Religion*.

COOPER, J. M., *Northern Algonkian Scrying and Scapulimancy*, P. W. Schmidt'in anısına yayımlanmıştır, ed. W. Koppers, Viyana, 1928, s. 205-217.

CORDIER, HENRY, *Les voyages en Asie au XIV^e siècle du bienheureux frère Odoric de Pordenone, religieux de Saint-François*, Paris, 1891.

COXWELL, C. F., *Siberian and Others Folk-Tales*, Londra, 1925.

CURTIN, J., *A Journey in Southern Siberia. The Mongols, Their Religion and Their Myths*, Londra, 1909.

CÜVEYİNİ, ATA MELİK, *Tarih-i Cihan Güşaye* [The History of the World Conqueror], çev. J. A. Boyle, Manchester University Press, 2 cilt, 1958.

CZAPLICKA, M^{re} A., *Aboriginal Siberia, A Study in Social Anthropology*, Oxford, 1914.

— "The Influence of Environment Upon the Religious Ideas and Practises of the Aborigenes of Northern Asia," *Folk Lore*, XXV, 1914, s. 34-54.

— *The Turks of Central Asia in History and at the Present Day*, Oxford, 1819.

DAVY, G. ve MORET, A., *Des clans aux empires*, Paris, 1923.

Dede Korkut Kitabı, bkz. ERGİN, GÖKYAY, ROSSI.

DEFREMERY ve SANGUINETTI, *Voyages d'ibn Battouta*, 5 cilt, Paris, 1853-1858.

DEMİRCİOĞLU, YUSUF ZİYA, *Köylerden Yürüklerden Kamile Masallar Hikâyeler*, İstanbul, 1936.

DENY, JEAN, *Grammaire de la Langue Turque (dialecte osmanli)*, Paris, 1921.

DIOSZEĞİ, "K. Voprasu o bor'be samanov v obraze zivotnykh" (= Şamanların Hayvan Biçimlerine Girerek Yaptıkları Dövüşler Hakkında), *AO*, 1952.

DONNER, KAI, *La Sibérie* (Finceden çeviri), Paris, 1946.

DULAURIER, "Les Mongols d'après les historiens arméniens," *JA*, 1858, s. 192-255, 426-473, 481-508.

— *Documents Arméniens*, Paris, 1869.

DUNLOP, D. M., *The History of the Jewish Khazars*, Princeton, New Jersey, 1954.

DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, 1937.

DYRENKOVA, N. P., "Bear Worship Among Turkish Tribes of Siberia," 23. Uluslararası Amerika Uzmanları Kongresi Tutanakları, 1928, New York, 1930.

EBERHARD, D. W., *Çin'in Şimal Komşuları* [ÇinŞK], Ankara, 1942.

— "The Girl That Became a Bird," *Semitic and Oriental Studies* (W. Popper'in anısına yayımlanmıştır), University of California, 1951, s. 89-86.

— "Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas" [*Kultur*], *TP*, XXXVI'ya ek, Leiden, 1942.

— "Remarks on Sıral'ya," *Oriens*, I-II, 1948, s. 220-221.

EBU HAYYAN EL-GIRNATİ, bkz. CAFEROĞLU.

EBULGAZİ BAHADIR HAN, *Histoire des Mogols et des Tatares (Şecere-i-Türk)*, Baron Desmaisons tarafından çevrilmiş, notlandırılmış ve yayımlanmıştır, cilt I: metin, St. Petersburg, 1871, cilt II: çeviri, St. Petersburg, 1874.

— *Şecere-i Terakime*, bkz. KONONOV.

ELICHERÖ, ISHIDA, "The Kappa Legend," *Folklore Studies*, IX, 1950, Pekin, s. 1-152.

ELİADE, MIRCEA, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951 [*Şamanizm*, çev. İsmet Berkan, İmge Yayınları, 2001].

— *Méphyrophélès et l'androgynie*, Les Essais, c. III, Paris, 1962.

— *Traité d'histoire des Religions*, Paris, 1948 (1949 baskısı kullanılmıştır) [*Dinler Tarihine Giriş*, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, 2003].

ELIAS ve ROSS, [Mirza Muhammed Haydar] *Tarikh-i Râshidi, A History of the Moghuls of Central Asia*, Londra, 1895.

EMSHEIMER, E., *Schamanentrommel und Trommelbaum*, *Ethnos*, XI, 1946, Stockholm.

ENOKI, K., "Sogdiana and the Hsiung-nu," *CAJ*, I, I, s. 43-62.

EREN, HASAN, "Dede Korkut Kitabı'na Ait Notlar, Pay Dilemek, Pay Vermek," *Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar*, I, Fuad Köprülü'nün Doğumunun 60. Yılı ..., ed. H. Eren ve T. Halası Kun, Ankara, 1950.

— "Zurufe an Tiere bei den Türken," *UAjb*, 1952, XXIV, s. 134-37.

ERGİN, MUHARREM, *Dede Korkut Kitabı*, Ankara, 1958.

ERMAN, *Travels in Siberia*, 2 cilt, Londra, 1848.

Er Töştük, bkz. P. N. BORATAV.

ETTINGHAUSEN, R., *The Unicorn*, Freer Gallery of Art, Occasional Papers, I, n° 3, Washington, 1950.

FERRAND, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turcs relatifs à l'Extrême-Orient du VIII^e au XVIII^e siècles*, 2 cilt, Paris, 1913-1914.

FRANKE, O., *Geschichte des Chinesischen Reiches*, 4 cilt, Berlin-Leipzig, 1930-1952.

FRAZER Sir J. G., "The Killing of the Khazar Kings," *Folklore*, XXVIII, 1917.

— *Le Rameau d'Or. Études sur la magie et la religion*, 3 cilt, Paris, 1903-1911 [*Altın Dal*, çev. Mehmet Doğan, Payel Yayınları, 1997].

— *Totemism and Exogamy*, 4 cilt, Londra, 1910.

— *The Worship of Nature*, Londra, 1926 (Fransızca çevirisi: *Les Dieux du Ciel*, Paris, 1927).

FREUD, SIGMUND, *Totem et Tabou, Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Paris, 1932 [*Totem ve Tabu*, çev. Niyazi Berkes, Remzi, 1971].

FUNK ve WAGNALLS, *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, ed. Maria Leach, 2 cilt, New York, 1949-1950.

- GABAIN, ANNEMARIE VON, *Alttürkische Grammatik [ETG]*, Leipzig, 1941 [*Eski Türkçenin Grameri*, çev. Mehmet Akalın, TDK, 2003].
- "Inhalt und magische Bedeutung der Altürkischen Inschriften," *Anthropos*, 48, 1953, s. 537-556.
- "Über die Bedeutung Frühgeschichtlicher Tierdarstellungen," *Mélanges Fuad Köprülü*, İstanbul, 1953, s. 169-176.
- GAHS, ALEXANDER, "Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölker," *Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse*, IV. oturum, Milano, 1925, Paris, 1926, s. 217-226.
- GAUBIL, *Histoire de Gentchiscan et de toute la dynastie des Mangous*, Paris, 1739.
- GEORGI, J. G., *Bemerkungen auf einer Reise im russischen Reiche in den Jahren 1773 und 1774*, 2 cilt, St. Petersburg, 1775.
- GIBERT, L., *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie*, Hongkong, 1934.
- GIRAUD, RENÉ, *L'inscription de Baïn Tsokto*, notlu baskı, Paris, 1961.
- *Les Règnes d'Elterich, Qapghan et Bilgä (680-734)*, Contribution à l'histoire des Turcs d'Asie centrale, Paris, 1960.
- GMELIN, J. G., *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, 4 cilt, Göttingen, 1751-52.
- GOLDENWEISER, A. A., "Totemism, An Analytical Study," *Journal of American Folklore*, 23, n° 88, 1910, Boston ve New York, s. 179-293.
- GOLOMB, P. LUDWIG, *Die Bodenkultur in Ost-Turkestan, Oasenwirtschaft und Nomadentum*, Studia Instituti Anthropos, cilt XV, Posieux, Fribourg, İsviçre, 1959.
- GÖKYAY, ORHAN ŞAİK, *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul, 1938.
- GÖLPINARLI, ABDÜLBAKİ, *Mevlânâ Celâleddin, Hayatı Felsefesi Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, İstanbul, 1952 (2. baskı).
- GRANET, M., *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, 1919.
- GRANÖ, J. G., "Archäologische Beobachtungen von meiner Reise in Südsibirien und der Nordwestmongolei im Jahre 1909," *JFSOu*, 1912, XXVIII, s. 1-67.
- GRENARD, M. F., "La légende de Satok Boghra Khân et l'histoire," *JA*, 1900 (başka bir baskı kullanılmıştır, s. 1-79).
- GRÖNBECH, K., *Komanisches Wörterbuch*, Kopenhag, 1942.
- ve KRUEGER, J. R., *An Introduction to Classical (Literary) Mongolian*, Wiesbaden, 1955.
- GROOT, J. J. M. DE, *Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens* vol. I: *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, Berlin ve Leipzig, 1921; vol. II: *Die Westlande Chinas in der vorchristlichen Zeit*, Berlin ve Leipzig, 1926.
- GROUSSET, RENÉ, *Empire Mongol (1^e phase)*, Paris, 1941.
- *L'Empire des Steppes*, Paris, 1939 [*Bozkır İmparatorluğu*, Ötügen, 1980].
- GRUBE, W., *Goldisch-deutsches Wörterverzeichnis, mit vergleichender Berücksichtigung der übrigen*

- tungusischen Dialekte, St. Petersburg, 1900 (III Bande, Dr Leop. von Schrenck's Reisen und Forschungen im Amur-Lande).
- GUIGNES, J. DE, *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols et des autres Tatares Occidentaux*, 4 cilt, Paris, 1756.
- HAECKEL, J., "Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern (Zum Problem des Eurasiatischen Totemismus)," *Archiv für Völkerkunde*, 1, 1946, s. 95-163.
- "Totemismus und Zweiklassensystem bei den Sioux-Indianern," *Anthropos*, 1937, XXXII, s. 210-238, 450-451, 795-848.
- HAENISCH, E., *Die Geheime Geschichte der Mongolen*, 2 cilt, metin, Leipzig, 1937; çeviri, Leipzig, 1941.
- "Sino-Mongolian Glossar. I. Das Hua-I-ih-yü," *Abhandlungen Deutsch Akad. Wissenschaft*, 1956, 5.
- *Steuergerechtheite der Chinesischen Klöster unter der Mongolenherrschaft*, Leipzig, 1940.
- HAHN, E., *Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen*, Leipzig, 1896.
- HAILE, L. H., "Some Betsiloe Ideas," *Anthropos*, XXIV, 1900, s. 398.
- HAIG, WALSELEY, *The Cambridge Historia of India*, volume III: *Turks and Afghans*, New York, Cambridge, 1928.
- HAMBIS, LOUIS, *Grammaire de la langue mongole écrite* (1^e partie), Paris, 1945.
- *La Haute Asie*, Paris, 1953.
- HAMBLY, D., *Tribal Dancing and Social Development*, Londra, 1926.
- HAMILTON, J. R., *Les Ouïghours à l'époque des cinq dynasties d'après les documents chinois*, Paris, 1955.
- "Toquz-Oyuz et On Uyğur," *JA*, CCL, 1962, 1, s. 23-63.
- HAMİDULLAH, MUHAMMED, *Le Prophète de l'Islam, I: Sa vie, Son oeuvre*, Paris, 1959.
- *Traduction du Coran*, açıklayıcı notlarla, Paris, 1959.
- HAMMER-PURGSTALL, J. VON, *Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak, das ist: der Mongolen in Russland*, Peşte, 1840.
- HARLEZ, CH. DE, *Histoire de l'Empire de Kin ou d'Or*, Paris, 1886.
- *La religion nationale des Tartares orientaux ... avec le rituel tartare de l'empereur K'ien-Long*, ilk çevirisi, Brüksel, 1887.
- HARTLAND, SIDNEY, *The Legend of Perseus*, 3 cilt, Londra, 1894-1896.
- *Primitive Paternity*, 2 cilt, Londra, 1909.
- HARVA, UNO [ayrıca bkz. HOLMBERG, U], *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, FFC, 125, Helsinki, 1938 (Fransızca çevirisi: *Les représentations religieuses des peuples altaïques*, Paris 1959).
- HAUER, E., *Handwörterbuch der Mandschusprache*, 3 cilt, Wiesbaden, 1952-1955.

- Huang-ts'ing k'ai-kou-fang-lüeh. *Die Gründung des Mandshurischen Kaiserreiches*, Berlin ve Leipzig, 1926.
- HAYTON, "La flor des Estoires de la Terre d'Orient," *RHC, Documents Arméniens*, cilt II.
- HEAPE, M. W., *Sex Antagonism*, Londra, 1913.
- HEISSIG, W., "A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century," *Anthropos*, 48, 1953, s. 1-30 ve 493-536.
- HERBELOT, B. o', *Bibliothèque Orientale ou dictionnaire universel*, Maestricht, 1776.
- HERMANN, MATHIAS, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter*, Köln, 1956.
- HERODOTOS, *Histoires* [Herodot Tarihi, çev. Müntekim Ökmen, İş Bankası Yayınları].
- HERZFELD, E., "Alongoa," *DI*, VI, 1916, s. 317-327.
- HIRTH, F., "Über Wolga-Hunnen und Hiung-nu," *SBAW*, II, II, Münih, 1899, s. 245-278.
- Histoire des découvertes faites par divers savants voyageurs dans plusieurs contrées de la Russie et de la Perse*, Bern, 1787.
- Histoire secrète des Mongols* [Moğolların Gizli Tarihi], bkz. HAENISCH, MOSTAERT, PELLIOU.
- HOLMBERG, UNO [ayrıca bkz. HARVA, U], *Der Baum des Lebens, Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, XVI, Helsinki, 1922-23.
- *Siberian Mythology: Mythology of All Races*, IV. cilt, Boston, 1927.
- "Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas," *JFSOu*, XLI, I, 1925, s. 1-53.
- HOMMEL, F., "Zu den Altürkischen Sprichwörtern," *Hirth Anniversary Volume*, AM, Londra, 1932, s. 182-193.
- HOUTSMA, M. TH., "Die Ghuzenstämme," *WZKM*, 2, s. 219-233.
- *Ein türkisch-arabisches glossar*, Leiden, 1894.
- HOWORTH, H. H., "The Northern Frontiers of China," *JRAS*, 1875, s. 221-242, 305-328; 1876, s. 262-290; 1877, s. 235-290.
- HUBERT ve MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, 1909.
- HUC, P. M., *Souvenir d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine pendant les années 1844-1845 et 1846*, Paris, 2 cilt, 1850.
- Hududü'l-Âlem*, bkz. MINORSKY.
- HUMBOLDT, *Asie centrale, Recherches sur les chaînes de montagnes et la climatologie*, 3 cilt, Paris, 1843.
- IMBAULT-HUART, C., *Recueil de documents sur l'Asie centrale*, PELOU, Paris, 1881.
- İBN BATTUTA, bkz. DEFREMERY ve SANGUINETTI [İbn Battuta Seyahatnamesi, çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, 2004]
- İBN FADLAN, bkz. ZEKİ VELİDİ TOĞAN ve CANARD.
- İBN İSFANDİYAR, bkz. BROWNE.

- IBN RÜSTEH, *Les Atours Précieux*, çev. G. Wiet, Kahire, 1955.
- IDES, *Relation de voyage de M. Evert Isbrand, envoyé de Sa Majesté czarienne à l'empereur de la Chine en 1692*, 93, 94, Amsterdam, 1699 (Brand'ın 1698'de Hamburg'da yayımlanan kitabından çevrilmiştir; *Recueil de voyages au Nord'un* (Amsterdam, 1715-1738) VIII. cildinde bulunmaktadır).
- IDRİSİ, EL-, *Kitābu Rocār*, Fransızca çevirisi: *Géographie d'Edrisi*, 2 cilt, Paris, 1836-1840.
- İNAN, ABDÜLKADİR, "Dede Korkut Kitabı'ndaki Bazı Motifler ve Kelimelere Dair," *Ülkü*, IX, 1937-38, s. 139-140.
- " 'Ongon' ve 'Tös' Kelimeleri Hakkında," *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi*, 2, 1934, s. 277-285.
- *Tarihte ve Bugün Şamanizm. Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara, 1954.
- "Türk Düşünlerinde Exogami İzleri," *Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar*, I, 1950, s. 105-115.
- "Itinéraire de la grande expédition en langage de Pavie," *RHC, Historiens occidentaux*, V, Paris, 1895, s. 651-689 (itinerarion di la Gran Militia a la Pavese).
- JAWORSKI, "Quelques remarques sur les coutumes funéraires turques d'après les sources chinoises," *RO*, IV, s. 255-261.
- JENKİŇSON, A., *Voyage pour découvrir le chemin du Cathay par la Tartarie* için bkz. Melchisedech Thevenot, *Relations de divers voyages curieux*, Paris, 1663, cilt I, s. 19-28 (*Recueil des voyages au nord'un* IV. cildindeki metne de bakınız, s. 103-138).
- JETTMAR, C., "The Altai Before the Turks," *BMFEA*, 23, 1951, s. 135-223.
- JOCHELSON, *The Koryak, Religion and Mythology. The Jesup North Pacific Expedition*, VI. cilt, *AMNH*, 1908.
- "Kumiss Festivals of the Yakut and the Decoration of Kumiss Vessels," *Boas Anniversary Volume*, New York, 1906, s. 257-271.
- "The Yakut," *AMNH*, 33, 1931, s. 37-225.
- JOINVILLE, *Histoire de Saint-Louis*, Société Histoire de France, Paris, 1868.
- JORNANDES (JORDANES), *Histoire des Goths*, M. Nisard'ın yönetiminde yayımlanan Latin yazarlar serisi, Paris, 1849.
- JULIEN, STANISLAS, *Documents historiques sur les Tou-kioue (Turcs)*, Çınceden çevrilmiştir, Paris, 1877.
- *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses Voyages dans l'Inde depuis 629 jusqu'en 645*, Paris, 1853.
- "Notices sur les peuples et les pays étrangers tirées des géographes et des annales chinoises," *JA*, 1846, s. 228-252, 385-445; 1847, s. 50-66, 189-210.
- JUNOD, H. A., *Mœurs et coutumes des Bantous*, 2 cilt, Paris, 1936.
- JÜLG, B., *Die Märchen des Siddhi Kür, Kalmukischer text mit Deustscher Übersetzung*, Leipzig, 1866.

- KARAHAN, İBRAHİM H., "Urfa'da Golden Çıkan Aygır Efsanesi," *TFA*, 1951, n° 29.
- KARAMZIN, *Histoire de Russie*, 11 cilt, Paris, 1819-1826.
- KARJALAINEN, K. F., "Die religion der Jugra Völker," *FFC*, 41, 1921; 44, 1922 ve 63, 1927.
- KAŞGARLI, MAHMUD, *Divanü Lûgat-it-Türk [Divanü Lûgat]*, çev. Besim Atalay, 3 cilt + 1 cilt dizin + 1 cilt tıpkıbasım, Ankara, 1939-1943 (ayrıca bkz. BROCKELMANN) [yeni baskısı: Kaşgarlı Mâhmud, *Divanü Lûgati't-Türk*, çev. Seçkin Erdi-Serap Yurteser, Kabalcı Yayınevi, 2005].
- KATANOV, N. E., "Ueber die Bestattungsgebräuche bei den Turkstämmen central- und Ostasiens," *KSz*, 1900, s. 100-113, 225-233, 277-286.
- KAZAKEVITCH, V. A., *Namogil'nie statui v Darigange*, Leningrad, 1930.
- KELLER, *Die antike Tierwelt*, Leipzig, 1909.
- KEMAL, YAŞAR (GÖKÇELİ), "Süphan Dağı, Efsaneler Dağı, Van Gölü, Turnalar Gölü," *TFA*, XX, 1957.
- KIEFFER ve BIANCHI, *Dictionnaire turc-français*, 2 cilt, Paris, 1850.
- KIRZIOĞLU, M. FAHRETTİN, "Gökten İnen Ejderha Efsanesi ve Tarihteki Yeri," *Yeni Meram*, Konya, Ocak 1956.
- KLAPROTH, J., *Abhandlung über die Sprache und Schrift der Uiguren*, Paris, 1882 (Berlin'deki Çince el yazması kitapların kataloglarının devamıdır) ve Berlin 1812.
- "Aperçu des entreprises des Mongols en Géorgie et en Arménie dans le XIII^e siècle," *JA*, 1883, s. 193-214 ve 273-305.
- *Magasin asiatique ou revue géographique et historique de l'Asie centrale et septentrionale*, 2 cilt, Paris, 1825-26.
- *Mémoires relatifs à l'Asie*, 3 cilt, Paris, 1824-1828 (III. cilt, s. 113-256: Francesco Petrarca Kütüphanesi'ndeki Farsça, Kumanca ve Latince sözlükçeler).
- "Mémoires sur l'identité des Thou-khiu et des Hiong-nou avec les Turcs," *JA*, 1825, s. 257-268.
- *Tableaux historiques de l'Asie*, Paris-Londra, 1826.
- KLEMM, G., *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, Leipzig, 1843.
- KLER, JOSEPH, "Quelques notes sur les coutumes matrimoniales des Mongols Ordos (Urdu) sud," *Anthropos*, 1935, XXX, s. 165-190.
- "Travaux d'orfèvrerie aux pays des Ordos," *CAJ*, II, 3, s. 188-203.
- KOPPERS, W., "Der-Hund in der Mythologie der Zirkumpazifischen Völker," *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 1930, I, s. 359-399.
- "Der Totemismus als Menschheitsgeschichtliches Problem," *Anthropos*, 1936, XXXI, s. 159-176.
- "Die Frage des Mutterrechts und des Totemismus im alten China," *Anthropos*, XXV, 1930, s. 981-1002.
- KONONOV, A. N., *Rodoslovnaia Türkmen Sotchinieniie Abul Ghazi*, Moskova-Leningrad, 1958.

- KÖPRÜLÜ, MEHMED FUAD, "Anadolu Selçukları Tarihinin Yerli Kaynakları," *Belleten*, VII, 1943.
- "Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans," *Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul*, yeni dizi I (ayrı baskı), İstanbul, 1920.
- "Une institution magique chez les Turcs: yat," 2. Dinler Tarihi Kongresi, Paris, 1925, s. 440-51.
- "La proibizione di versare il sangue nell'escuzione d'un membro della dinastia pressa i Turchi e i Mongoli," *Annali Istituto Universitario orientale di Napoli*, Roma, I, 1940, s. 15-23.
- *Türk Edebiyat Tarihi*, I, İstanbul, 1926.
- Köroğlu Destanı*, bkz. P. N. BORATAV.
- KOTWICZ, "Contributions à l'étude de l'Asie centrale," *RO*, XV, s. 159-195.
- "Les Mongols promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIII^e siècle," *RO*, XVI, s. 428-434.
- "Les tombeaux dits kerekür en Mongolie," *RO*, VI, 1928, s. 1-11.
- KOWALEWSKI, *Dictionnaire mongol-russe-français*, 3 cilt, Kazan, 1844-1849.
- KRETSCHMAR, F., *Hundestammvater und Kerberos*, 2 cilt, Stuttgart, 1937.
- LANGLES, L., *Notice de l'histoire de Djenguyz-Khan*, Paris, 1799.
- LANTERNARI, V., *La Grande Festa*, Milano, 1959.
- LASCH, "Die Ursache und Bedeutung der Erdbeben im Volksglauben und Volksbrauch," *AfE*.
- LAUFER, *Chinese Clay Figures*, Chicago, 1914 (Field Museum of Natural History, 177).
- LE COQ, VON, "Ein mänichäischer Buch-Fragment aus Chotscho," *Festschrift für Thomsen*, Leipzig, 1912.
- LEHTISALO, T., "Beobachtungen über die Jodler," *JSFOu*, XLVIII, 1936-37, 2, s. 1-34.
- LEVCHINE, A. DE, *Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazak*, Rusçadan çeviri, Paris, 1840.
- LEVY-BRUHL, L., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1928.
- *La mentalité primitive*, Paris, 1925.
- LEWITSKY, "Quelques aspects de la vie religieuse des peuples de l'Asie centrale et septentrionale," *Histoire générale des religions*, ed. A. Quillet, Paris, 1948, s. 157-169.
- LIGETI, L., "Die Herkunft des Volksnamens Kirgis," *KCSA*, I, 5, 1925, s. 369-383.
- "Mots de civilisation de Haute-Asie en transcription chinoise," *AOAH*, I, 1950, s. 141-188.
- "Les mots solons dans un ouvrage chinois," *AOAH*, XV, 1962, s. 231-272.
- "Un vocabulaire mongol d'Istanbul," *AOAH*, XIV, 1, 1962, s. 1-99.
- LIU, MAU-TSAI, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, 2 cilt, Wiesbaden, 1958, cilt I: metin, cilt II: Anmerkungen, Anhänge, Index.
- LOISY, "Le totémisme et l'exogamie," *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, yeni dizi IV, 1913.

- LOT-FALCK, E., "A propos d'Atügân, déesse mongole de la terre," *RHR*, 1956, CXLIX, s. 157-196.
- "La notion de propriété et les esprits-pâtres en Sibérie," *RHR*, 1953, CXLIV, s. 172-197.
- *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953.
- LOWIE, *The Assiniboine*, *AMNH*, IV, I, New York, 1904.
- MACARTNEY, C. A., *The Magyars in the Ninth Century*, Cambridge, 1930.
- MACLER, F., *Contes, légendes et épopées populaires d'Arménie*, Paris, 1928, cilt I (cilt II, 1933'te Paris'te aynı adla yayımlanmıştır).
- MAENCHEN-HELFEN, O., *Die Träger des Tierstils im Osten*, Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens, IX, Viyana, 1935.
- *Reise ins asiatische-tuwa*, Berlin, 1931.
- MAILLA, P. J. DE, *Histoire générale de la Chine ou Annales de cet empire*, Tong-Kien-Kang-Mou'dan çevrilmiştir, 12 cilt, Paris, 1777-1783.
- MAKARIUS, R. ve L., *L'origine de l'exogamie et du totémisme*, Paris, 1961.
- MAKDİSİ, EL-, *Le livre de la création et de l'histoire*, çev. C. Huart, 6 cilt, *PELOV*, Paris, 1899-1919.
- MALOV, S. E., *Eniseskaia Pis'mennost Tiurkov*, Moskova-Leningrad, 1952.
- *Pam'atniki Drevbet'urskoi Pis'mennost*, Moskova-Leningrad 1951.
- MALTEN, L., "Das Pferd im Totenglauben," *Jahrbuch des Kaiserlich deutschen archäologischen Instituts*, cilt 29, 1914, Berlin, s. 179-256.
- MANDEVILLE, JEAN DE, *Mandeville's Travels*, ed. Malcolm Letts, 2 cilt, Londra, 1953.
- MANNHARDT, *Wald-und Feldkult*, 2 cilt, Berlin, 1875-1877 (1904-1905 basımı).
- MARQUART, J., "Guwaini's Bericht über die Bekehrung der Uiguren," *SPAW*, 27, 1912, s. 486-502.
- *Ueber das Volkstum der Komanen*.
- ve BANG, *Osttürkische Dialektstudien*, Berlin, 1914, s. 25-238.
- MARQUES-RIVIÈRE, J., *Amulettes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales*, Paris, 1938.
- MARSH, G. P., *The Camel, His Organization, Habits und Uses*, Boston, 1856.
- MERVAZI, bkz. MINORSKY.
- MASSIGNON, LOUIS, "La légende de Hallâce Mansûr en Pays Turc," *REI*, 1941-1946, Paris, 1947, s. 67-115.
- MA-TOUAN-LIN, *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine*, çev. Marquis d'Hervey de Saint-Denys, 2 cilt, Cenevre, 1876-1883.
- MATTHIEU DE PARIS [PARİSLİ MATTHIEU], *Grandes chroniques*, çev. A. Huillard Breholles, Paris, 9 cilt, 1840-1841 (*Chronica Majora*, ed. Luard, Londra, 7 cilt, 1872-1883).
- MAUSS, MARCEL, *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947.
- MAXIMOW, A. N., *K voprosu o totemizme u narodow Sibiri*, Izdatelstvo Instituta Narodov Severa,

- Leningrad, 1934 (*Sibîrya Halklarında Totemcilik Sorunu*).
- MELIKOFF, IRENE, *Abû Muslim, le "porte-hache" du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris, 1962.
- MENSCHING, G., *Sociologie religieuse, Le rôle de la religion dans les relations communautaires des humains*, Paris, 1951 (Almancadan çevrilmiştir).
- MICHEL LE SYRIEN, bkz. SÜRYANİ MIKHAELE.
- MIDDENDORF, A. VON, *Reisen in den äussersten Norden und Osten Sibiriens während der Jahre 1843 und 1844*, St. Petersburg 1848-1875, 8 cilt, (cilt 2, zoologie, cilt 3, 2 cilt, O. BÖHTLINGK, *über die Sprache der Jakuten*).
- MIKHAILOVSKY, V. M., "Shamanism in Siberia and European Russia," *JAlns*, XXIV, 1895, s. 62-100 ve 126-158 (Rusçadan çevrilmiştir).
- MINNS, E. H., *Scythians and Greeks*, Cambridge, 1913.
- MINORSKY, V., *Hudûd al-'Alam. The Regions of the World. A Persian Geography*, çeviri ve notlar, Londra, 1937.
- *Sharaf al-zamân Tâhir Marvazî on China, the Turks and India*, Arapça metin, İngilizce çeviri ve yorumlarla, Londra, 1942.
- "Tamîm ibn Bahr's Journey to the Uyghurs," *BSOAS*, XII, 1947-1948, s. 275-305.
- MİRZA MUHAMMED HAYDAR, *The Târih-i Rasîdî. A History of the Moghuls of Central Asia*, çev. D. Ross, ed. N. Elias, Londra, 1895.
- Mogolların Gizli Tarihi*, [çev. Ahmet Temir, TTK, 1986] bkz. HAENISCH, MOSTAERT, PELLIOU.
- MONNERET DE VILLARD, UGO, *La leggende orientali sui Magi evangelici*, *Studi e Testi*, 163, Citta del Vaticano, 1952.
- *Il Libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di frate Ricoldo da Montecroce*, Roma, 1948.
- MONTEFIORE, A., "Notes on the Samoyedes of the Great Tundra, Collected from the Journal of F. G. Jackson," *JAlns*, 1895, cilt 24, s. 388-410.
- MORET, A., *Mystères égyptiens*, Paris, 1913.
- MORGAN, L. H., *League of the No-Dé-No-Sau-Nee or Iroquois*, New Haven, 2 cilt, 1954.
- MORI, MASAO, "Kodai churukujin ni okeru rôtô no kami ni tsuite," *Minzokugaku kenkyû*, cilt XVI, 1, 1949, s. 32-35 (Türklerin Antikçağdaki Kurt Kafalı Tannısı Hakkında) (Liu Mau-Tsai'nin bu konuya ilişkin söylediklerinde bu makaleden yararlandım).
- "A Study of the Official Titles in Eastern Türküt. On the "sad" of the First Turkish Empire," *Shigaku Zasshi*, Ocak 1961, 1, cilt LXX (İngilizce özetle Japonca olarak yayımlanmıştır).
- MOSTAERT, P. A., "Matériaux ethnographiques relatifs aux Mongols Ordos," *CAJ*, 11, 4, s. 214-294.
- "Ordosica," *Bulletin*, n° 9, 1934 Catholic University, Pekin, s. 1-96.
- "L'ouverture du sceau et les adresses chez les Ordos," *MS*, I, 1935-1936, s. 315-337.

- “Sur le culte de Sayang Secen et de son bisaïeul Qutuγtai Secen chez les Ordos,” *HJAS*, 1957, XX, s. 534-566.
- “Sur quelques passages de l’*Histoire secrète des Mongols*,” *HJAS*, XIII, 1950, s. 285-361; XIV, 1951, s. 329-403; XV, 1952, s. 285-407.
- “Textes oraux Ordos,” *MS*, I, Pekin, 1937.
- “Trois passages de l’*Histoire secrète des Mongols*,” *SO*, 1950, cilt XIV, 9.
- MULLER, G. P., *Voyages et découvertes faites par les Russes le long des côtes de la mer glaciale et sur l’océan oriental ...*, Amsterdam, 2 cilt, 1766.
- MULLIE, J., “Les anciennes villes de l’empire des Grands Leao,” *TP*, 1922, XXI, s. 105-231.
- MUNDY, C. S., “Polyphemus and Tepegöz,” *BSOAS*, 1956, XVIII-2, s. 279-302.
- MÜLLER, F. W. K., *Uigurica II-IV*, *APAW* 1910, 1912; *SPAW*, 1931 (ed. A. von Gabain).
- NACHTIGALL, H., “Die erhöhte Bestattung in Nord- und Hochasien,” *Anthropos*, 48, 1953, s. 44-70.
- NAQUIB, GEORGE, “The Camel in Ancient Egypt,” *The British Veterinary Journal*, 105, 1950, s. 75-81.
- NAU, F., “En Asie centrale. Textes nestoriens, magiques, mazdéens, barbesanides, marconites, manichéens, moniens,” *JA*, 1913, s. 451-463.
- NEMETH, J., “Le système des noms des peuples Turcs,” *JA*, CCXXXIX, Paris, 1951, s. 69-70 (XXI. *Şarkiyatçılar Kongresi*, 1948, s. 174).
- NESAŪ, MUHAMMED EN-, *Histoire du Sultan Djelâl ed-dîn Mankoberti*, çev. O. Houdas, *PELOV*, Paris, 1895.
- NEUMANN, K. F., *Die Völker des südlichen Russland in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1885.
- NIBLACK, A. P., *The Coast Indians of Southern Alaska and Northern Columbia*, Smithsonian Institute, 1888.
- NIORADZE, G., *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, Stuttgart, 1925.
- NIPPGEN, J., “Les divinités des eaux chez les peuples finno-ougriens,” *RETP*, n° 22, 1925, s. 207-216; n° 23-24, 1925, s. 408-424.
- NUR, RIZA, *Oughouz name, épopée turque*, Iskenderiye, 1928.
- “Tamga ou Tag, marque au fer chaud sur les chevaux à Sinope,” *JA*, 1928, CCXII, s. 148-151.
- ODORIC DE PORDENONE, bkz. CORDIER, H.
- OĞUZNAME, bkz. BANG ve RAHMETİ, NUR, RAHMETİ, PELLIOU.
- OHLMARKS, A., *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund-Kopenhag, 1939.
- OHSSON, C. D’, *Histoire des mongols depuis Tchinguiz-Khan jusqu’à Timour-Khan*, 4 cilt, La Haye-Amsterdam, 1834-1835.
- *Des peuples du Caucase*, Paris, 1828.

OLEARIUS, ADAM, *Relation du voyage en Moscovie, Tartarie et Perse*, Paris, 1666.

ORIGENE, *Contra Celsum*.

ORKUN, HÜSEYİN NAMIK, *Eski Türk Yazıtları*, 4 cilt, İstanbul 1936-1941.

— “Oğuz Destanına Dair,” *Ülkü*, V, 1935, pp. 412-420.

— “Über das *Kitab-i Dede Korkut*,” *KCŞA*, 1926, s. 124-134 (Hüseyin Namik imzasıyla).

ÖNDER, ALİ RIZA, *Yaşayan Anadolu Efsaneleri*, Kayseri, 1955, n° XI.

PAKALIN, MEHMET ZİYA, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1946-1956, 3 cilt.

PALLADIUS, ARCHIMANDRITE, “Elucidations of Marco Polo Travels in North China,” *NCBRAS*, X, s. 1-54.

PALLAS, PETER SIMON, *Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs*, St. Petersburg, 1776 (Fransızca çevirisi: *Voyages en différentes provinces de l'Empire de Russie*, 5 cilt, Paris, 1788-1793).

— *Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften*, St. Petersburg, 2 cilt, 1776-1801.

PARİSLİ MATTHIEU bkz. MATTHIEU DE PARIS

PARKER, E. H., “The Early Turks,” *Chinese*, XXIV, s. 120-130, 163-173, 227-234; XXV, s. 1-12, 69-79, 163-174, 234-247, 265-271.

— “The History of the Wu-wan or Wu-huan Tunguses of the First Century,” *Chinese*, XX, 1892-93, s. 71-100.

— *A Thousand Years of the Tartars*, Şanghay, 1895 (Londra baskısı, 1924).

— “The Turko-Scythians Tribes,” *Chinese*, XX, 1892-93, s. 1-24, 109-125; XXI, 189-95, s. 100-119, 129-138, 253-267, 291-301.

PARTANEN, JORMA, “A Description of Buriat Şamanism,” *JFSOu*, LI, 1941, s. 1-34.

PASSEK, T. ve LATYNINE, B. A., “Sur la question des ‘kamennye baby’,” *ESA*, IV, 1929, s. 290-311.

PAULSON, I., *Schutzgeister und gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien*, Stockholm, 1961.

— *Die Vorstellungen von den Seelen der Tiere bei den nordeurasischen Völkern*, *Ethnos*, 1958.

PAVET DE COURTEILLE, *Dictionnaire turk oriental*, Paris, 1870.

PELLIOT, PAUL, “A propos des Comans,” *JA*, 1920, s. 125-185.

— *Histoire secrète des Mongols*, I-VI. Bölümlerin Moğolca metni ve Fransızca çevirisi, Paris, 1949.

— “Les formes avec et sans q- (k-) initial en Turc et en Mongol,” *TP*, 1944, s. 73-101.

— “Lette ouverte à M. Carl Hentze,” *RAA*, VI, 1929, s. 103-122.

— “Les Mongols et la Papauté,” *Revue de l'Orient chrétien*, 1924, s. 225-235; 1931, s. 3-84.

— “Neuf notes sur des questions d'Asie centrale,” *TP*, 1929, s. 201-265.

— “Note sur les T'ou-you-houen et les Sou-p'i,” *TP*, 1920-21, s. 323-331.

- *Notes critiques d'histoire kalmouke*, I: metin (II: şema), Paris, 1960.
- *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or*, Paris, 1950.
- “Notes sur le Turkestan de M. W. Barthold,” *TP*, 1930, s. 12-56.
- “Sirolıya~siralıya,” *TP*, 1944, s. 102-113.
- “Sur la légende d'Uğuz Khan en écriture ouïghoure,” *TP*, 1930, s. 247-358 [Türkçesi: *Uygur Yazısıyla Yazılmış Uğuz Han Destanı Üzerine*, TDK, Ankara, 1995].
- “Sur quelques mots d'Asie centrale attestés dans les textes chinois,” *JA*, 1913, s. 415-469.
- “Le terme Kereksür,” *TP*, 1944, s. 114-124.
- “Une tribu méconnue des Naïman: les Bâtakin,” *TP*, 1944, s. 35-72.
- ve HAMBIS, *Histoire des campagnes de Gengis Khan*, Cheng-wou T'sin Tcheng Lou, Leiden, 1951.
- PENZER, *Pentamerone*, Londra, 1932.
- PLAN CARPIN, JEAN DE, *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, ed. d'Avezac, Paris, 1838, bkz. AVEZAC D'.
- POLO, MARCO, *La Description du Monde*, L. Hambis'in girişı ve notlarıyla modern Fransızca tam metin, Paris, 1955 [Türkçesi: *Dünyanın Hikâye Edilişı*, 2 cilt, İthaki Yayınları, 2003].
- POPOV, A., “Consecration Ritual for a Blacksmith Novice Among the Yakuts,” *Journal of American Folklore*, 46, 1933, s. 257-271.
- POPPE, N., *Khalkha-Mongolische Grammatik*, Wiesbaden, 1951.
- “The Turkic Loan Words in Middle Mongolian,” *CAJ*, I, 1, s. 36-42.
- POTAPOFF, L. P., “Traces de conception totémiques chez les Altaïens dans L. Morgensten L'exposition d'art iranien,” *Revue Arts Asiatiques*, X, 1936, s. 199-210.
- PRITSAK, O., “Die sogennante Bulgarische Fürstenliste,” *UJb*, XXVI, 1-2, 1954, s. 60-77; 3-4, s. 184-239.
- “Stammesnamen und Titulaturen der altaischen Völker,” *UJb*, XXIV, 1952, s. 49-104.
- PRUSEK, J., “Les récentes théories d'Eberhard sur les origines de la civilisation chinoise,” *Archiv Orientalni*, XXI, 1953, I, s. 35-92.
- PRZYLUŚKI, J., “Nouveaux aspects de l'histoire des Scythes,” *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1937, ayrı baskı, s. 1-30.
- QUATREMÈRE, M. E., *Histoire des Mongols de la Perse écrite en persan par Raschid al-din*, metin ve çeviri, Paris, 1836.
- RADLOV, W., *Altas der Altertümer der Mongolei*, St. Petersburg, 1892-1899.
- *Aus Sibirien*, 2 cilt, Leipzig, 1884 [Sibiryâ'dan, MEB, 1960].
- *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*, 3 cilt, St. Petersburg, 1894-1897.
- *Das Kudathu Bilik des Jusuf Chass Hadschib aus Bâlasagun*, St. Petersburg, 1891-1910 (s. 232-244'de *Die Legende des Oghus chan* vardır).
- “Observation sur les Kirghis,” *JA*, 1863, s. 309-328.

- *Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme, süd-Sibiriens (suivi de: Proben ... der Nördlichen Türkischen Stämme)*, 8 cilt, St. Petersburg, 1866-1896.
- *Uigurische Sprachdenkmäler*, Leningrad, 1928.
- *Versuch eines Wörterbuches der Türkdialekte*, 4 cilt, St. Petersburg, 1905.
- RAHMETİ, REŞİT RAHMETİ, *Oğuz Kağan Destanı*, İstanbul, 1936.
- RAMBAUD, A., *L'empire Grec au X^e siècle, Constantin Porphyrogénète*, Paris, 1870.
- RAMSTEDT, G. J., *Kalmückisches Wörterbuch*, Helsinki, 1935.
- "Zwei uigurische Runeninschriften in der Nord Mongolei," *JSFOu*, 1913, cilt XXX-3.
- RAVERTY, MAJOR H. G., *Tabakât-i-Nāsiri, A General History of the Muhammadan Dynasties of Asie ... from AH 184 (810 AD) to AH 658 (1260 AD)*, 2 cilt, Londra, 1881, + 1 cilt dizin, Kalküta, 1897.
- Recueil de voyages au nord, contenant divers mémoires très utiles au commerce et à la navigation*, 10 cilt, Amsterdam, 1715-1738.
- REITZENSTEIN, F. VON, "Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfangnis," *ZE*, 1909.
- REMUSAT, *Nouveaux mélanges asiatiques*, 2 cilt, Paris, 1829.
- Responsa Nicolai Papae ad Consulta Bulgarorum*, MIGNE, *Encyclopédie Théologique*, cilt 32; *Dictionnaire des Papes*, Paris, 1857; Nicolas I maddesi, s. 1039-1068 (bkz. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, cilt XV, Leipzig, 1902, s. 401-434).
- REŞİDÜDDİN bkz. BEREZIN, BLOCHET, QUATREMÈRE.
- REUTERSKIÖLD, E., "Der Totemismus," *Archiv für Religionswissenschaft*, XV, 1912, s. 1-23.
- RIASANOVSKY, V. A., *Customary Law of the Nomadic Tribes of Siberia*, Tientsin, 1938.
- RINTCHEN (RINCEN), "Explication du nom Burqan Qaldun," *AOAH*, I, 1950, s. 189-190.
- *Les matériaux pour l'étude du chamanisme Mongol. I. Les sources littéraires (Asiatische Forschungen, cilt III)*, Wiesbaden, 1959.
- "Mélanges archéologiques. Les inscriptions inconnues sur pierres et les plaques d'or ornementées du harnais de Tonyoucouc," *CAJ*, IV, 4, 1959, s. 289-299.
- ROCKHILL, W. W., *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World as Narrated by Himself*, Londra, 1900.
- *The Land of the Lamas, Notes of a Journey through China, Mongolia and Tibet*, New York, 1891.
- ROSSI, E., *Il Kitab-i Dede Qorqut*, Roma, 1952.
- ROSTOVZEFF, *Le centre de l'Asie, la Russie, la Chine et le style animalier*, Prag, 1929.
- "The Great Hero of Middle Asia and His Explanation," *AA*, 1930, s. 99-117.
- ROUX, JEAN-PAUL, "Le chaman gengiskhanide," *Anthropos*, 1959, s. 401-432.
- "Le chameau en Asie centrale. Son nom, son élevage, sa place dans la mythologie," *CAJ*, 1959, cilt V, s. 34-76.

- *La Mort chez les peuples Altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits*, Paris, 1963 [Altay Türklerinde Ölüm, çev. Aykut Kazancıgil, Kabalcı Yayınevi, 1999].
- “La Religion des Turcs de l'Orkhon des VII^e et VIII^e siècles,” *RHR*, 1962, s. 1-24 ve 199-231.
- “Tängri, Essai sur le Ciel-Dieu des peuples Altaïques,” *RHR*, CXLIX, s. 49-82, 197-230; CL, s. 27-54, 173-212.
- RUBEN, WALTER, *Ozean der Marchenströme, Teil I: Die 25 Erzählungen des Dämons (Vetalapanca-vimsat) Mit einem Anhang über die 12 Erzählungen des Dede Korkut*, FFC, 133, Helsinki, 1944.
- RUBROUCK, GUILLAUME DE, bkz. ROCKHILL.
- RUDENKO, S. I., *Kultura naselenia gorgono Altaia v Skifskoe vremia*, Moskova-Leningrad, 1953 (İskit Döneminde Yukarı Altay Topluluklarının Kültürü).
- SACHAU, E. C., *Alberuni's India*, not ve dizinli İngilizce baskı, 2 cilt, Londra, 1910.
- Sayang Seçen*, bkz. SCHMIDT, I. J.
- SAINTYVES, P., *Les vierges mères et les naissances miraculeuses*, Paris, 1908.
- SAMOLIN, WILLIAM, “Hsiung-nu, Hun, Türk,” *CAJ*, III, 2, s. 143-150.
- SANDSCHJEW, G., “Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten,” *Anthropos*, XXII, 1927, s. 576-613, 933-955; XXIII, 1928, s. 538-560, 967-986.
- SAUER, M., *Voyage dans le nord de la Russie asiatique ...*, Paris, an X (1802), 2 cilt.
- SAUSSURE, L. DE, “Les origines de l'astronomie Chinoise. Le cycle des douze animaux,” *TP*, XI, 1910, s. 583-648.
- SAUVAGET, JEAN, “Noms et surnoms des Mamelouks,” *JA*, CCXXXVIII, 1950, s. 31-58.
- SCHAFER, E. H., “The Camel in China Down to the Mongol Dynasty,” *Sinologica*, II, 3-4, Basel, 1950, s. 165-194 ve 263-290.
- SCHIEFNER, A., *Heldensagen der minussinschen Tataren*, St. Petersburg, 1859.
- SCHLEGEL, G., “Die Chinesische Inschrift auf dem Uigurischen Denkmal in Kara-Balgassun, Übersetzt und Erläutert,” *MSFOu*, IX, Helsinki, 1896.
- “Problèmes géographiques,” *TP*, 1892, s. 459-510.
- SCHMIDT, I. J., *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses verfasst von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus*, St. Petersburg-Leipzig, 1829 (Bu kitabın fotoğraflı bir üpkıbasımı 1961'de La Haye'de yapılmıştır).
- SCHMIDT, P. W., *Le totémisme en Océanie et en Indonésie, Semaine d'Ethnologie Religieuse*, Paris-Brüksel, 1913.
- “Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht,” *Anthropos*, 1915-1916, X-XI, s. 593-610 (IX. ciltten başlayarak *Anthropos*'ta yayımlanan “Das Problem des Totemismus” un XII. makalesidir, 1914, s. 287).
- *Der Ursprung der Gottesidee*, cilt IX, Freiburg, 1949.
- SCHRÖDER, DOMINIK, “Zur Struktur des Schamanismus,” *Anthropos*, 50, 1955, s. 848-881.

- SERRUYS, H., "Pei lou Fong sou, Les coutumes des esclaves septentrionaux de Siao Ta-heng," *MS*, X, s. 117-208.
- SHIRATORI, KURAKISHI, "Beitrag zur Geschichte und Sprache des Central-asiatischen Wusun Stammes," *KSz*, 1902, II, 2-3, s. 1-38.
- "The Legend of the King Tung-ming the Founder of Fuyü-Kuo," *MTB*, X, 1938, s. 1-39.
- "On the Territory of the Hsiung-nu Prince Hsiu-t'u Wang and His Metal Statue for Heaven-Worship," *MTB*, V, 1930, s. 1-79.
- "A Study of the Titles Kaghan and Katun," *MTB*, I, 1926, s. 139.
- SHIROKOGOROV, S., *Psychomental Complex of the Tungus*, Şanghai-Londra, 1935.
- *Social Organization of the Northern Tungus*, Şanghai, 1929.
- SIEROSZEWSKI, W., "Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes," *RHR*, cilt 46, 1902, s. 204-233 ve 299-338.
- SINOR, DENIS, "A propos de la biographie ouïghoure de Hiuan-Tsang," *JA*, 1939, s. 543-596.
- "John of Plano Carpini's Return from the Mongols," *JRAS*, 1957, s. 193-206.
- "On Water-Transport in Central Eurasia," *UAb*, XXXIII, 1961, s. 156-179.
- "Quelques passages relatifs aux Comans," *Silver Jubileum of the Zinbun Kagoku Kenkyusyo*, Kyoto University, 1954, s. 370-375.
- "Some Altaic Names for Bovines," *AOAH*, 1962, XV, s. 315-325.
- "Sur la légende de l'Oyuz qayan," *XXI. Şarkiyatçılar Kongresi*, Paris, 1948, s. 175-176.
- "Sur les noms altaïques de la licorne," *WZKM*, 56, 1960, s. 168-176.
- "Un Voyageur du XIII^e siècle: le Dominicain Julien de Hongrie," *BSOAS*, XIV, 1952, s. 589-602.
- SMEDT, DE VE MOSTAERT, P. A., *Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental*, III^e partie: dictionnaire monguor-français, Pei-p'ing, 1933.
- SMITH, ROBERTSON, *Lectures on the Religion of the Semits*, 3. baskı, Londra, 1927.
- SPECHT, "Études sur l'Asie centrale d'après les historiens chinois," *JA*, 1883, s. 317-350.
- SPENCER, SIR B., *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, Londra, 1914.
- ve GILLEN, F. J., *The Native Tribes of Central Australia*, Londra, 1899.
- SPENCER, H., *Principes de sociologie*, 4 cilt, Paris, 1878-1887 (*The Principles of Sociology*'den çevrilmiştir, 3 cilt, Londra, 1876).
- STEIN, R., "Architecture et pensée religieuse en Extrême Orient," *Arts Asiatiques*, IV, 1937, s. 163-186.
- "Leao-tche, çeviri ve notlar," *TP*, cilt XXXV, s. 1-154.
- STELLER, G. W., *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, Frankfurt ve Leipzig, 1774.
- STENGEL P., *Die griechischen Kultusaltertümer*, Münih, 1898.
- STEPHENSON, J., *The Zoological Section of Nuzhatu-l-Qulüb of Hamdullāh al-Mustaḥfi al-Qazwini*, Londra, 1928.

- STERNBERG, L., "Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens, Vergleichende Folklore-Studie," *Archiv für Religionwissenschaft*, XXVIII, 1930, s. 125-153.
- "The Divine Election in Primitive Religion," 21. *Uluslararası Amerika Uzmanları Kongresi Tutanakları*, Göteborg, 1925, s. 472-512.
- STRABON, *Géographie*, İngilizce çeviri, Bohn's Classical Library, 3 cilt, Londra, 1912-1916.
- STRAHLENBERG, *Description historique de l'empire russe*, Amsterdam, 2 cilt, 1757.
- *Der Nord-und östliche Theil von Europa und Asia*, Stockholm, 1730.
- STRAUBE, HELMUT, "Die Tierverkleidungen der afrikanischer Naturvölker," *Studien zur Kulturkunde*, XIII, 1955, Wiesbaden,
- STRZYGOWSKI, JOSEF, *Altai, Iran und Völkerwanderung*, Leipzig, 1917.
- SÜMER, FARUK, *Oğuzlara Ait Destani Mahiyette Eserler*, TTK, Ankara, 1960.
- SÜRYANİ MİKHAEL, *Chronique, RHC, Documents Arméniens*, cilt 1.
- ŞEMSEDDİN SAMİ BEY, *Kamus-i Türkî*, Constantinople, H 1317 [2 cilt, 1899-1900].
- TACITUS, *Germania*.
- TALLGREN A. M., "The Copper Idoles from Galish and Their Relatives," *SO*, I, 1925, s. 312-341.
- "Inner Asiatic and Siberian Rock Pictures," *ESA*, VIII, 1933, s. 175-210.
- "Permian Studies," *ESA*, III, 1928, s. 63-92.
- TANSEL, OĞUZ, "Quand il pleut en même temps que le soleil brille," *SO*, XXIII, 2, 1958, Helsinki.
- TEOMAN, ZEKİ, "Bozkurt Efsanesinin Anadolu'daki İzleri," *TFA*, 1952, n° 33, s. 525.
- THOMPSON, STITH, *Motif-Index of Folk-Literature*, genişletilmiş ve gözden geçirilmiş yeni baskı, 6 cilt, Kopenhag, 1955-1958.
- THOMSEN, W., "Altürkische Inschriften aus der Mongolei," *ZDMG*, 1924-25, s. 121-175.
- "D' M. A. Stein's Manuscripts in Turkish 'Runic' Script from Miran and Tun-huang," yayımlayan ve çeviren, *JRAS*, 1912, s. 181-227.
- "Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées," *MSFOu*, 1896 ["Çözölmüş Orhon Yazıtları," *Orhon Yazıtları Araştırmaları*, TDK, 2002].
- "Turcica. Études concernant l'interprétation des inscriptions Turques de la Mongolie et de la Sibérie," *MSFOu*, 1916 ["Turcica, Moğolistan ve Sibiryadaki Türk Yazıtlarının Yorumlanmasıyla İlgili İncelemeler," *Orhon Yazıtları Araştırmaları*, TDK, 2002].
- TIMKOWSKI, G., *Voyages à Péking à travers la Mongolie en 1820-1821*, ed. M. Klaproth, 2 cilt, Paris, 1827.
- TOGAN, ZEKİ VELİDİ, "The Composition of the History of the Mongols by Rashîd al-din," *CAJ*, VII, I, 1962, s. 60-72.
- *Ibn Fadlân's Reisebericht [Ibn Fadlân'ın Seyahatnamesi]*, Leipzig, 1939.
- *Türkîli Bugünkü Tarihi*, I, İstanbul, 1942-47.
- TOIVONIN, "Le gros chêne des chants populaires finnois," *JSFOu*, LIII, 1946, s. 37-77.

- TORII, R. ve K., "Études Archéologiques et Ethnologiques, Populations Primitives de la Mongolie Orientale," *Journal of the College of Science, Tokyo Imperial University*, XXXVI, makale 4, 1914.
- TOYNBEE, ARNOLD, *A Study of History*, Londra, 1944-1954 [Tarih Bilinci, Bateş Yayınları, 1975].
- TRILLES, P. H., *Le totémisme africain, Semaine d'ethnologie religieuse*, Paris-Brüksel, 1913.
- TYLOR, *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Religion, Language and Custom*, 2 cilt, Londra, 1929 (1. baskı 1871).
- UJFALVY, C. DE, "Les chasses en Asie centrale," *Bulletin de la Société d'Acclimatation*, 1878, s. 1-9.
- ÜNVER, A. SÜHEYL, *Uygurlarda Tababet, VIII-XIVüncü Asır*, İstanbul, 1936.
- VAMBERY, H., "Noten zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei und Sibiriens," *MSFOu*, XII, 1899.
- *Die Primitive Cultur der Turko-Tatarischen Volkes*, Leipzig, 1879.
- *Das Türkenvolk in seinen Ethnologischen und Etnographischen Beziehungen*, Leipzig, 1885.
- VAN DER LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestatons. Phénoménologie de la Religion*, Fransızca çeviri, Paris, 1955 (ilk çeviri 1948; Almanca ilk baskı Tübingen, 1933).
- VAN GENNEP, A., *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920.
- *De l'hiéraldisation de la marque de propriété et des origines du blason*, Paris, 1906.
- *Tabou et totémisme à Madagascar. Étude descriptive et théorique*. Paris, 1904.
- VASILIEV, A. A., *The Goths in the Crimea*, Cambridge, Mass., 1936.
- VERNADSKY, G., "Note on the Origin of the Word *Tamga*," *JAMOS*, LXXVI, 1956, s. 188-189.
- *The Mongols and Russia*, New Haven, 1953.
- *The Origins of Russia*, Oxford, 1959.
- "The Scope and Contents of Chingis Khan's *Yasa*," *HJAS*, III, 1938, s. 337-360.
- VISDELOU, C., *Histoire de la Tartarie, supplément à la bibliothèque orientale de d'Herbelot*, Paris, 1870.
- VLADIMIRTSOV, 'Gengis Khan (1922 tarihli Rusça metinden çevrilmiştir), Paris, 1948.
- "Legenda o proiskhozdenii Dêrbpetskikh knyazii," *JSt*, 1909, s. 35-37.
- *Obscestvenii stroi Mongolov*, Leningrad, 1934.
- *Le régime social des Mongols*, Paris, 1948 [Moğolların İçtimai Teşkilâtı, çev. Abdülkadir İnan, TTK, 1987].
- VRANGEL, DE, *Le nord de la Sibérie, Voyage parmi les peuplades de la Russie asiatique et dans la mer glaciale*, 2 cilt, Paris, 1843.
- WADA, SEI, "The Natives of the Lower Reaches of the Amur River as Represented in Chinese Records," *MTB*, X, 1938, s. 41-102.
- "The Northeast Tribes in the T'ang Period," *MTB*, 1958, XVII, s. 1-25.
- WATERBURY, FLORANCE, *Early Chinese Symbols and Literature: Vestige and Speculations*, New

York, 1942.

— "The Tiger and Agriculture," *AA*, 1947, s. 56-60.

WIEGER, P. L., *Textes historiques chinois*, 3 cilt, Hien-hien, 1905.

WUNDT, *Völkerpsychologie*, cilt II: *Mythus und Religion*, Leipzig 1906.

WUSTENFELD, F., *Das Abu Dulaf Misar ben Mohalhel Bericht über die Türkischen Horden*, *Zeitschrift für Vergleichende Erkunde*, II, Magdeburg, 1842.

YALMAN, ALİ RIZA, *Cenupla Türkmen Oymakları*, İstanbul, 1931-32.

YUDAHIN, K. K., *Kırgız Sözlüğü*, 2 cilt, Ankara, 1945.

ZAJACZKOWSKI, *Vocabulaire arabe kiptchak de l'époque de l'État Mamelouk, Première partie: le nom*, Varşova, 1958.

ZELENIN, D., *Le culte des idoles en Sibirie*, Paris, 1952 (Rusçadan çeviri).

— "Ein Erotischer Ritus in den Opferungen der Altaischen Tuerken," *A/E*, 1928, cilt XXIX, s. 83-98.

— *Tabu Slov u Narodov Vostocnoi Europi i Severnoi Azii*, *Sbornik muzeia Antropologii i Etnografii*, VIII-IX, Leningrad, 1929-1930 (= Kuzey Asya ve Batı Avrupa Halklarında Tabu Sözcüğü).

ZOLOTOREV, A., *Perezitki Totemisma u Narodov Sibiri*, Izdatelstvo Instituta Narodov Severa, Leningrad, 1934 (= Sibirya Halklarında Totemcilik Kalıntıları).

- ak, 251, 269, 383
- akbaba, 226, 380
- akdoğan, 104, 105, 380, 382, 383
- aktüylü, 381
- alageyik, 102, 105, 107, 109, 114, 132, 133, 135, 236, 242, 256, 312
- Altan Tobçi*, 25, 82, 106, 107, 147, 242, 311, 312, 313, 411
- araptavşanı, 369
- arslan, 19, 51, 109, 110, 131, 144, 150, 224, 227-240, 242, 243, 246, 251, 252, 253, 260, 265, 267, 268, 287, 288, 324, 331, 333, 334, 340, 381, 385, 388
- A-se-na, 304, 307
- at, 19, 20, 21, 33, 38, 39, 41, 43, 44, 48, 53, 56, 57, 66, 68, 69, 71, 83-86, 94, 100, 101, 104, 109, 117, 122, 125, 127-129, 131, 136-138, 140, 142, 143, 146-150, 162, 176-181, 184-187, 190, 192, 195, 196, 199, 202-208, 211, 213-216, 227, 228, 229, 233, 234, 235, 236, 241, 242, 243, 246, 256, 266, 278, 287, 289, 290, 297, 306, 311, 312, 328-330, 332, 339, 355, 368, 369, 370, 373, 385, 386, 389
- ata, 17, 34, 46, 59, 90, 112, 114, 121, 130, 134, 135, 137, 139, 173, 174, 179, 181, 191, 193, 194, 199-203, 205, 207, 208, 210, 213, 217, 219, 243, 244, 249, 253, 258, 264, 270, 272, 275-277, 290-292, 296, 297, 302, 303, 306, 307, 309, 310, 314, 317, 318, 320, 324, 325, 329, 330, 332, 334, 345, 351-353, 358, 359, 360, 365-368, 370, 373, 375, 376, 379, 380, 383, 388, 389, 393, 394, 396, 397, 400, 402, 405
- ateş, 38, 49, 57, 59, 60, 68, 69, 82, 112, 119, 132, 144, 155-157, 164, 176, 190, 191, 193, 200, 201, 209, 214, 305, 313, 319, 325, 326, 337, 345, 356
- ateş tapımı, 31
- atmaca, 76, 227, 383
- atsineği, 223
- ay, 31, 78, 83, 86, 132, 191, 201, 211, 217, 277, 279, 280, 316, 337, 356, 389
- Ay Işığı, 280
- ay ışığı, 280, 281, 310, 311, 320, 337
- aygır, 44, 75, 180, 182, 196, 208, 215, 278, 374, 375, 385
- ayı, 20, 44, 50, 89, 96, 97, 98, 100, 104, 105, 109, 110, 115-117, 131, 134, 143, 148, 165, 206, 229, 234, 236, 238, 239, 241, 245, 266, 267, 277, 291-295, 325, 326, 385
- ayı oyunu, 240
- ayran, 286
- balaban, 252, 382
- balbal, 45, 46, 101, 378
- balıkçıl kuşu, 44, 105, 142, 235, 382, 383
- baykuş, 140, 229, 235, 237, 238, 239, 290, 352, 383, 385
- beyaz, 36, 57, 66, 70, 76, 77, 114, 141, 146, 148, 162, 173, 175, 176, 177, 180, 181, 184, 195, 199, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 217, 239, 251, 269, 284, 290, 305, 308, 315, 322, 328, 329, 330, 335, 337, 355, 359, 368, 374, 375, 381, 385
- bitkibilim, 13, 15, 16, 342, 406
- boğa, 41, 75, 80, 81, 88, 126, 135, 140, 162, 195, 196, 215, 225, 236, 242, 243, 246, 251, 252, 253, 258, 267, 268, 269, 290, 313, 324-326, 328, 330, 331, 333, 351, 366, 380, 388

boynuz, 38, 39, 41, 51, 79, 81, 88, 100, 114,
115, 125, 144, 149, 165, 204, 234, 236,
237, 245, 246, 267, 268, 278, 326, 329,
392
boynuzlugiller, 206, 208, 324, 325, 328
boz saksağan, 382
bozdoğan, 380, 382
Budha, 53, 316
Budhalar (yedi), 86
Budist sempatisi, 54
Budizm, 14, 53, 54, 83, 164, 224, 313, 316,
365
buğdaykuşu, 382
buzacağı, 53, 175, 328

cennet kuşu, 37
ceylan, 85, 135, 228
cinsel ilişki, 74, 75, 130, 231, 246, 259, 265,
272, 273, 278, 289, 292, 293, 295, 296,
309, 312, 315, 322, 339, 346, 351, 364,
366, 395, 398, 399, 400, 405
Codex Comanicus, 25, 36, 64, 84, 385

çadır, 55, 66, 68, 69, 81, 113, 137, 163, 182,
190, 197, 198, 205, 212, 216, 217, 241,
282, 287-289, 304, 310-315, 337, 344, 386
çakal, 287
çakırdoğan, 105, 250, 382, 383
çalı horozu, 162
çam, 62, 63, 70, 226, 344, 351
çamca balığı, 336
çavuşkuşu, 20, 80
çaylak, 20, 95, 254
cınar, 62, 63, 353
çuha, 55

dalgıç kuşu, 80, 239, 375
damga, 51, 123, 125, 386, 399, 400
dana, 20, 113, 125, 189, 328

Dede Korkut, 260, 263, 288, 361, 381
Dede Korkut Kitabı, 26, 33, 37, 39, 44, 51,
61, 65, 76, 78, 109, 111, 118, 120, 128,
139, 141, 142, 208, 224, 226, 227, 232,
236, 237, 246, 259, 260, 263, 264, 267-
269, 274, 281, 282, 287, 288, 328, 331,
333, 340, 345, 357, 358, 361, 370, 381,
416, 417, 421
delicedoğan, 254, 382
deniz aygırı, 44
denizati, 19
denizayısı, 239
deve, 19, 20-23, 41, 44, 71-73, 78, 86, 100,
125-129, 136, 147, 184, 192, 206, 223,
228, 229, 240, 255, 267-269, 281, 285,
289, 324, 331-334, 369-374, 385, 388, 389
deve güreşi, 100, 184, 185, 269
deve oyunu, 240
devegiller, 332, 333
devekuşu, 144
dışevlilik, 74, 82, 95, 96, 126, 296, 366, 393,
398, 399, 401
domuz, 19, 20, 22, 84, 101, 104, 105, 108,
109, 114, 131, 162, 205, 228, 229, 239,
241, 242, 255, 258, 290, 291, 299, 370-
373, 384

Ebu Müslim, 26, 36, 135, 254, 267, 268
ejderha, 39, 84, 131, 162, 202, 388, 408
ensest, 74, 95, 259, 287, 296
epifani (tanrısallığın tezahürü), 146, 174
Er-Töştük, 26, 36, 38, 70, 77, 87, 88, 143,
144, 148, 227, 228, 281, 282, 289, 309,
333, 337, 338
eşek, 97, 105, 109, 110, 374
eşik, 34, 82

fare, 44, 84, 112, 129, 130, 165, 225, 235,
369, 370

- Fareler kavmi, 257
 Fin-Ugrienler, 63
 Fin-Ugur, 14
 firavunfaresi, 369
- gecekuşu, 239, 375, 382, 383
 gelincik, 62, 112, 225, 226, 250
 gelincikbalığı, 166, 291
 gergedan, 40, 41, 109, 119
 geyikgiller, 19, 100, 101, 187, 265, 312
 gök, 43
 guguk kuşu, 20, 44, 80, 163, 241, 360, 374, 375
 günah keçisi, 151, 166, 175
 güneş, 31, 66, 68, 69, 78, 85, 86, 88, 132, 137, 139, 142, 181, 191, 195, 201, 204, 277, 280, 315, 330, 337, 356, 389
 Güneş Işığı, 280
 güneş ışığı, 138, 277, 281, 310, 311, 337
 gürgen, 63, 360
 güvercin, 36, 37, 131, 231, 239, 241, 338
- hayvanbilim, 13, 15, 16, 22, 87, 92, 174, 323, 342, 406
 hiyerofani (kutsalın tecellisi), 16, 174, 198, 357
 horoz, 10, 52, 228, 229, 385
 huladu kuşu, 225
 hüma, 382
 humay, 382
 hünnap, 79
 Hyperboreliler, 14
- İrk Bitig*, 20, 24, 43, 52, 53, 54, 76, 77, 79, 90, 103, 107, 142, 152, 175, 265, 281, 328, 339, 360
- içevlilik, 127, 296, 401
- inek, 20, 21, 53, 75, 80, 81, 125, 133, 135, 136, 147, 162, 175, 176, 177, 195, 206, 239, 252, 254, 285, 291, 324, 328, 329, 368, 370, 373, 389
- İnsanların Arslanı, 224
 isperi, 382
- kadın-kuş, 335, 336, 339, 340
 kahverengi, 162, 242, 308
 kakım, 62, 225, 226, 239, 375
 Kamçatka, 204, 292, 317
 kan, 48, 78, 90, 108, 110, 118, 130, 151, 152, 157, 164, 165, 188, 195, 215, 247, 263, 274, 287, 289
 kan akıtılmaması, 47, 108, 109, 186, 210, 215, 216, 217, 261, 263
 kan akıtılması, 48, 112, 130, 188, 190, 215, 263
 kan bağı, 90, 151, 196, 366
 kan davası, 96, 98, 329
 kan kardeşliği, 126, 130, 205
 kaplan, 19, 20, 51, 52, 73, 83, 84, 85, 90, 96, 99, 103, 104, 105, 113, 115, 129, 143, 144, 148, 149, 173, 174, 228, 230, 239, 242, 251, 252, 265, 267, 270, 276, 291, 292, 299, 344, 367, 381
 kaplumbağa, 33, 88, 89, 127, 134, 285, 389
 kara, 87, 181, 206, 207, 209, 212, 224, 225, 236, 242, 251, 254, 257, 267, 270, 282, 310, 340
 Kara Dağ, 277, 367
 karaağaç, 63
 karaca, 41, 105, 107, 109, 114, 228, 237, 238, 309
 karaçam, 66
 Karakurum, 342, 343
 karga, 20, 80, 116, 149, 225, 229, 234, 239, 244, 254, 258, 292, 301, 303, 305, 352, 374, 375, 384

- kartal, 20, 44, 77, 78, 87, 88, 89, 99, 103,
108, 109, 121, 124, 132, 143, 146, 162,
189, 190, 224, 234, 237, 241, 242, 246,
249, 254, 280, 291, 292, 374, 375, 380,
382, 383
- kartal halayı, 240
- karınca, 80, 95, 143, 243
- katır, 19, 41, 192
- kayın, 62, 63, 65, 66, 67, 70, 94, 132, 184,
211, 310, 344, 359, 360, 375
- kaz, 80, 104, 105, 112, 113, 143, 162, 225,
226, 232, 233, 234, 334, 335, 336, 337,
338, 339, 340, 374, 376
- keçe, 55, 68, 109, 110, 144, 147, 184, 212,
225, 241, 262, 363, 377
- keçi, 52, 56, 78, 95, 100, 125, 147, 179, 227,
228, 249, 265, 309, 370
- keci, 51, 149, 165, 239
- keklik, 106, 116, 165, 223
- kerkenek, 382
- kertenkele, 77, 165
- kervançılığı, 80, 239
- kırmızı, 162, 180, 283, 289, 325, 326, 335,
385, 388
- kısırak, 44, 55, 56, 75, 125, 176, 177, 178,
191, 196, 208, 217, 256, 356, 369, 373,
408
- kızkuşu, 234
- kızıl, 39, 227, 229, 300, 317, 318, 319, 382
- Kızıl Dağ, 142, 205, 367, 368
- Kızılkaya, 235, 236
- kiriş, 34, 82, 310
- kirpi, 77, 83, 132, 325
- Kitâb el-İdrâk*, 25, 33, 64, 84, 103, 252, 353
- koç, 19, 125, 134, 165, 206, 215, 244, 245,
246, 252, 258
- kokarca, 226
- Koryaklar, 14, 155, 204, 205, 278
- koyun, 20, 21, 41, 52, 54, 56, 84, 86, 104,
107, 125, 128, 129, 136, 147, 154, 155,
156, 157, 158, 177, 179, 202, 206, 212,
215, 216, 225, 230, 236, 238, 348, 370,
371, 373, 378
- kozmoz, 132, 241, 302, 303, 323, 357
- kozmoz, 33
- kozmoz, 16, 53, 302
- kozmoz, 9, 69, 73, 144
- kozmoz (kırmızı), 177
- köpek, 19, 21, 51, 79, 80, 82, 84, 89, 95, 97,
100, 109, 121, 126-129, 131, 136, 141,
142, 149, 195, 196, 204, 205, 207, 215,
217, 218, 226, 227, 229, 234, 236, 237,
239, 241, 252, 254, 256, 257, 259, 290,
302, 310-313, 317, 318, 320, 321, 322,
324, 330, 369, 382, 385
- köpekgiller, 323
- Koroğlu, 26, 36, 44, 150, 227, 276, 413, 423
- köstebek, 17, 83, 290, 369, 370
- kratofani (kudretin tezahürü), 16, 75
- kuğu, 80, 95, 105, 142, 162, 225, 226, 290,
305, 324, 334, 335, 336, 337, 338, 339,
374, 375
- kunduz, 370
- kurbaga, 95, 132, 165, 166, 224, 336, 369
- kurt, 52
- Kutadgu Bilig*, 86, 87, 229, 254, 332, 384, 385
- kutupsorsuğu, 239, 256
- kuyruk, 39, 41, 77, 100, 139, 149, 162, 180,
234, 236, 240, 268, 322, 383, 385, 386,
387, 388, 399
- kürekkemiği, 151, 152, 155, 156, 157, 407
- laçın, 251, 380, 382
- leopar, 109, 121, 127, 243
- leylek, 80, 81, 127, 135, 375
- mağara, 85, 131, 139, 210, 257, 275, 276,
277, 278, 290, 303, 304, 306, 307, 309,

311, 312, 317, 319, 320, 321, 324, 368,
389
Manas Destanı, 26, 136, 413
 Mançular, 14, 41, 61, 173, 195, 198, 203,
207, 212, 217, 283, 335, 373
 manda, 385
 Manicilik, 14, 53, 90, 348, 350
 maral, 145, 228, 238
 maymun, 84, 85, 86, 366
 meşe, 63, 345
 mersinbalığı, 19
 mikrokozmos, 69
 Morduanlar, 63
 mors, 239
Mogolların Gizli Tarihi, 8, 24, 33, 38, 53, 61,
73, 78, 80, 81, 93, 95, 103, 118, 138, 145,
153, 161, 172, 173, 194, 196, 207, 208,
210, 212, 217, 218, 225, 226, 227, 230,
255, 257, 274, 281, 282, 285, 297, 299,
308, 309, 312, 313, 317, 319, 329, 330,
350, 387, 420, 425
 murdar, 22, 168, 169, 174, 181, 182, 184,
218
 Musevilik, 14
 Nesturilik, 14
Oğuzname, 24, 40, 93, 111, 135, 137, 138,
141, 227, 228, 267, 268, 316, 325, 327,
328, 354, 355, 356, 359, 366, 379, 387
 ormanhorozu, 80
 öküz, 19, 41, 60, 81, 83, 84, 86, 109, 134,
136, 206, 228, 230, 239, 321, 327, 328,
329, 330
 ördök, 19, 104, 105, 162, 234
 ötedünya, 13, 31, 46, 47, 69, 78, 96, 101,
102, 120, 142, 192, 200, 207, 219, 237,
361, 376

panter, 19, 102, 173, 251, 252, 265, 270
 pars, 84, 230
 piliç, 229, 281
 porsuk, 370
 rengeyiği, 20, 77, 114, 115, 116, 118, 126,
129, 155, 184, 187, 204, 216, 239, 246,
258, 302
 saksagan, 229, 283, 335, 385, 389
 Samoyedler, 14, 63, 75, 313, 317, 338, 393
 samur, 21, 174, 226, 258, 321, 325, 326, 388
 sarı, 78, 82, 142, 162, 227, 242, 258, 310,
311, 312, 314, 319, 330, 358, 359, 382,
383, 391
 Sarı Saltuk, 26, 131, 132
Sayang Seçen, 25, 81, 131, 146, 174, 224,
270, 313, 430
 sazanbalığı, 77
 selvi, 226, 344, 361
 serçe, 252
 servi, 62, 63
 sıçan, 84, 225, 239, 369
 sırtlan, 110, 240
 sığır, 57, 122, 193, 206, 207, 208, 223, 328,
371
 sığırçık, 36
 sığirsineği, 133, 134
 sibiryakaplanı, 90
 sibiryaparsı, 102
 sibiryatavşanı, 369
 sincap, 73, 174, 201, 375
 sinek, 36
 siyah, 36, 78, 180, 181, 195, 237, 317, 325,
336, 360
 Siyah Fareler, 257
 soreks, 370

sungur, 35, 252, 266, 267, 345, 380, 382
 sülün, 114, 287
 süt, 15, 55, 64, 113, 127, 129, 176, 177, 178,
 180, 188, 189, 191, 210, 214, 217, 286,
 287, 327, 344, 356, 359, 369, 371, 373,
 408
 süt (ekşimiş), 286
 süt gölü, 358, 359
 sütü, ağız, 325, 327

 şahin, 53, 73, 77, 78, 97, 103, 105, 109, 227,
 231, 241, 246, 249, 252, 254, 256, 258,
 291, 345, 374, 375, 380, 381, 382, 383,
 389

 tabu, 19, 22, 97, 148, 168, 169, 174, 179,
 182, 183, 185, 248, 249, 261, 300, 369,
 370, 372, 373, 394
 tamga, 94, 101, 122, 123, 124, 125, 126, 379,
 381, 383, 384
 Taoculuk, 14
 tarlakuşu, 77, 146, 252
 tavşan, 17, 19, 20, 53, 76, 80, 84, 89, 103,
 105, 108, 109, 112, 117, 129, 140, 223,
 239, 333, 369, 380
 tavuk, 84, 165, 229, 231, 241, 372, 385
 tavuskuşu, 19
 tay, 226, 230, 239, 251, 252, 328, 370, 375
 tayga, 244
 tekboynuz, 40, 109, 266, 267
 tekboynuz, kariatlı, 39, 40, 41
 teke, 19, 60, 134, 258, 340
 Tercüman, 25
 tibetöküzü, 385, 386
 tilki, 22, 52, 105, 108, 109, 110, 112, 117,
 149, 226, 229, 230, 252, 258, 371, 384
 Totemcilik ve Dışevlilik, 391
 Tunguzlar, 13, 15, 54, 86, 88, 96, 107, 113,

165, 173, 178, 181, 184, 196, 204, 205,
 206, 216, 237, 238, 241, 258, 303, 317,
 322, 373
 Tun-huang, 24, 257, 432
 turna, 19, 20, 53, 90, 95, 105, 116, 128, 131,
 225, 229, 235, 240, 337, 375, 385, 389
 turna barı, 240
 turnabalığı, 149, 165, 166, 234

 vaşak, 117, 228, 270
 Vogullar, 14

 Yakutlar, 14, 20, 31, 35, 36, 48, 52, 54, 56,
 62, 78, 80, 87, 90, 95, 117, 124, 132, 159,
 165, 189, 190, 193, 209, 215, 218, 234,
 239, 258, 284, 291, 294, 316, 336, 358,
 360, 362, 370, 372, 374, 375, 380, 390,
 393
 yasak, 48, 74, 105, 106, 112, 117, 144, 146,
 168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 181,
 185, 249, 368, 371, 393, 398, 399, 400
 yasaklamak, 10, 72, 89, 105, 106, 111, 168,
 169, 173, 209, 238, 249, 296, 354, 371,
 375, 386, 389, 398
 Yecüc ve Mecüc, 75
 yele, 62, 137, 138, 139, 180, 190, 388
 yer-tanrıçası, 16, 54, 55, 56, 377
 yeşil, 37, 149, 162, 180, 308, 358, 360
 yılan, 17, 19, 20, 39, 44, 52, 80, 84, 89, 95,
 131, 144, 162, 230, 234, 235, 237, 239,
 242, 356, 369, 389
 yün, 15, 107, 143, 176
 yunus, 19

 Zerdüştcülük, 14, 316